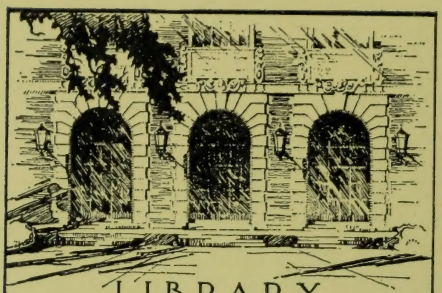

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS

281.94705
PRS
1901
no. 7-12

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/pravoslavnyisobe1901kaza

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1901.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

КАЗАНЬ.

Типографія Императорскаго Университета.

Печатать дозволяется. Алексій Епископъ Чистопольскій Ректоръ Академіи.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1901.

ІЮЛЬ—АВГУСТЪ.

СОДЕРЖАНІЕ:

Стран.

* БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА, архіепископа болгарскаго, толкованіе на посланіе св. апостола Павла къ Евреямъ . . . . . 3—25.

ВНУТРЕННЯЯ ИСТОРІЯ ветхозавѣтнаго священнаго текста. **П. Юнгерова** . . . . . 26—64.

БЫТЪ патріарховъ еврейскаго народа. Священника **П. Сысуева**. . . . . 65—116.

ИДЕАЛЫ православно-русскаго инородческаго миссіонерства. Іеромонаха **Діонисія** . . . . . 117—179.

ШКОЛА ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. **В. Керенскаго**. . . . . 180—225.

БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНІЕ О СОВѢСТИ. Ветхій Завѣтъ. **Н. Богословскаго** . . . . . 226—242

ИЗЪ ИСТОРІИ СВ. ПРЕДАНІЯ. **П. Пономарева**. . . . . 243—270.

НАДГРОБНОЕ СЛОВО. **Н. Ивановскаго** . . 271—284.

*) *Печатается на средства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго.*

ПРИЛОЖЕНІЯ:

ОТЗЫВЫ о сочиненіяхъ: проф. Голубева и свящ. А. Михайлова (7-е—8-е приложенія къ Протоколамъ Академіи за 1899 годъ).

КАЗАНЬ.

Типо-Литографія Императорскаго Университета.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

ИЗДАНІЕ КАЗАНСКОЙ АКАДЕМІИ

въ 1901 году

будетъ выходить попрежнему *ежемѣсячно*, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой, и будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ.

Въ пособіе на изданіе журнала и въ 1901 году ассигнована особая сумма Его Высокопреосвященствомъ, Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ, Архіепископомъ Казанскимъ и Свіяжскимъ. На средства Владыки будетъ напечатано Толкованіе Бл. Ѳеофилакта на посланіе Апостола Павла къ Евреямъ и нѣсколько обширныхъ по объему и интересныхъ по содержанію сочиненій студентовъ и профессоровъ Академіи.

Имѣя обиліе статей, Редакція значительно увеличитъ текстъ журнала въ наступающемъ году, и въ приложеніи будетъ помѣщать только Протоколы академическаго Совѣта.

Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя библіотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства“ (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи —

СЕМЬ РУБЛЕЙ.

При журналѣ: „Православный Собесѣдникъ“ издаются

Извѣстія по Казанской епархіи,

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами до 3 печатныхъ листовъ (вмѣсто 2-хъ) въ каждомъ, убористаго шрифта. Размѣръ изданія увеличенъ сравнительно съ прежнимъ на 24 печатныхъ листа въ годъ вслѣдствіе установленнаго по особому распоряженію Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія пособія на изданіе Епархіальныхъ Извѣстій отъ монастырей Казанской епархіи.

Цѣна Извѣстій для духовенства Казанской епархіи, съ приложеніемъ журнала „Православный Собесѣдникъ“ и съ пересылкой по почтѣ

ВОСЕМЬ РУБЛЕЙ.

Подписка принимается въ Редакціи Православнаго Собесѣдника, при Духовной Академіи, въ Казани.

281.94705
PRS
1901
no. 7-12

БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА,

АРХІЕПИСКОПА БОЛГАРСКАГО,

ТОЛКОВАНІЕ

НА ПОСЛАНІЕ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА КЪ ЕВРЕЯМЪ *).

ГЛАВА V.

1) *Всякъ бо первосвященникъ, отъ человѣкъ пріемлемъ, за человѣки поставляется на службы, яже къ Богу.* Наконецъ хочетъ показать, что Новый Завѣтъ гораздо лучше Ветхаго. И прежде всего начинаетъ сравнивать священство ветхозавѣтныхъ священниковъ со священствомъ Христа и показываетъ великое превосходство послѣдняго. Между тѣмъ, такъ какъ ему встрѣчалось препятствіе въ томъ, что многое, что должно принадлежать священникамъ, не принадлежало Христу, —такъ Онъ не происходилъ изъ священническаго колѣна, не былъ на землѣ священникомъ, не былъ поставленъ отъ человѣкъ и, просто сказать, образъ Его священства не имѣлъ какого либо тѣлеснаго вида, какъ напримѣръ колокольчиковъ и досокъ, но все духовное, то онъ перечисляетъ напередъ то, что есть общаго между Христомъ и прочими первосвященниками, а затѣмъ показываетъ и преимущества (Христа предъ ними). Ибо тогда дѣйствительно при сравненіи оказывается

*) См. Прав. Собес. 1901 г. май.

превосходство, когда въ одномъ Онъ имѣетъ общее, а въ другомъ—превосходитъ. Итакъ то, что *отъ человѣкъ пріемлемь*,—это общее у Христа съ прочими (первосвященниками). Ибо и Онъ, будучи человѣкомъ, сдѣлался Первосвященникомъ. Также и то, что *за человѣки поставляется на службы, яже къ Богу*, то есть, является посредникомъ и это—общее.

Да приноситъ дары же и жертвы о грѣсѣхъ. Объяснилъ, что значитъ: *поставляться за людей предъ Богомъ*,—это значитъ, говоритъ, умилостивлять Бога за грѣхи. И это общее у Христа съ прочими, хотя и не вполнѣ: ибо Онъ принесъ (въ жертву) Себя Самого, тѣ же—нѣчто другое. Какъ различаются *даръ* и *жертва*, сообразно точному смыслу, хотя въ Писаніи они употребляются безразлично, узнаешь ниже.

2) *Спострадати могій невѣжествующимъ и заблуждающимъ.* То есть привести въ соразмѣрность, сострадать, снисходить и подавать прощеніе согрѣшающимъ по невѣдѣнію. Но смотри, что невѣжество и заблужденіе производятъ всякій грѣхъ. Ибо хотя кажется, что кто либо знаетъ зло, но омрачаясь въ моментъ дѣятельности, онъ страдаетъ отъ невѣдѣнія и заблужденія, увлекаемый прелестью удовольствія.

Понеже и той немощію обложенъ есть. Болѣе простое и, я думаю, болѣе вѣрное толкованіе-то, что потому первосвященникъ спострадаетъ невѣжествующимъ, что и самъ *обложенъ есть немощію*, и, испытавши мѣру человѣческой слабости на самомъ себѣ, увеличиваетъ и прощеніе. Нѣкоторые, однако, поняли такъ, что первосвященникъ въ этомъ только и отличается отъ народа, именно что прощаетъ: такъ какъ всѣмъ прочимъ и немощію онъ и самъ обложенъ наравнѣ съ прочими.

3) *И сего ради долженъ есть якоже о людехъ, такожде и о себѣ приносити за грѣхи.* Все это далеко не общее у Христа съ прочими, но въ этомъ Онъ превосходитъ. Ибо Господь не имѣлъ слабости, именно слабости къ прегрѣшеніямъ, и не за Себя Самаго принесъ (дары и жертвы), но за всѣхъ людей.

4) *И никтоже самъ себѣ пріемлетъ честь, но званный отъ Бога.* Указываетъ и другой отличительный признакъ первосвященника, открывающійся также во Христѣ, — тотъ, что Онъ не Самъ Собою присвоилъ священство, но что Онъ званъ отъ Бога и, такимъ образомъ, получилъ его. Здѣсь же онъ намекаетъ на тогдашнихъ іудейскихъ первосвященниковъ, которые добивались сана, пріобрѣтая его чрезъ покупку и нарушая законъ.

Якоже и Ааронъ. Ибо и Ааронъ, сначала призванный Богомъ чрезъ Моисея, такимъ образомъ священствовалъ не самъ присвоивши себѣ (этотъ санъ). И опять, когда жезлъ расцвѣлъ, было показано, что онъ былъ посланъ Богомъ; и тогда, когда огонь пожралъ посягавшихъ на священство [1]).

5—6) *Тако и Христосъ не себе прослави быти первосвященника, но глаголавый къ нему: Сынъ мой еси ты, азъ днесь родихъ тя* [2]). *Якоже и индѣ глаголетъ: ты еси священникъ во вѣкъ по чину Мелхиседекову* [3]). Что̀ Христосъ всюду говорилъ: Я посланъ отъ Бога и не пришелъ Самъ отъ Себя [4]), тоже и Павелъ указываетъ теперь, именно, что Онъ посланъ отъ Бога, и не Самъ прославилъ Себя, но *глаголавый къ Нему*, то есть, Тотъ прославилъ Его. Это прими къ свѣдѣнію вообще. Посему, такъ какъ Ааронъ имѣлъ много чувственныхъ признаковъ того, что Онъ посланъ отъ Бога, какъ сказано выше, а Христосъ не имѣлъ ничего чувственнаго, напротивъ даже болѣе: противники Его и убійцы въ то время пользовались большимъ уваженіемъ, они все дѣлали и всѣмъ правили,—то показываетъ доказываемое на основаніи пророчествъ, (именно) что Онъ посланъ отъ Бога. Повидимому, пророчество изъ втораго псалма не согласно съ тѣмъ, что предположено. Предположено (безъ сомнѣнія) на основаніи какого либо

---

[1]) Числ. гл. 16 и 17. [2]) Псал. 2, 7.

[3]) Псал. 109, 4. [4]) Іоан. 8, 42.

мѣста Писанія показать, что Христосъ—посланный отъ Бога Первосвященникъ; между тѣмъ это свидѣтельство показываетъ то, что Онъ рожденъ отъ Отца. И дѣйствительно то, что Онъ рожденъ отъ Бога есть предуготовленіе къ рукоположенію отъ Бога. Затѣмъ прими въ соображеніе и то, что сказалъ потомъ въ сто девятомъ псалмѣ: *изъ чрева прежде денницы родихъ тя.* Потомъ не много спустя прибавилъ: *Ты іерей во вѣкъ, по чину Мелхиседекову.* Павелъ соединилъ здѣсь сказанное въ обоихъ псалмахъ о рожденіи, какъ бы говоря слѣдующее: чтобы ты не подумалъ, что говорится о комъ-нибудь другомъ: *ты іерей во вѣкъ*, но именно о рожденномъ *прежде Денницы*, и это никто иной, какъ Тотъ, о Которомъ во второмъ псалмѣ говорится, что Онъ рожденъ *днесь*: выраженіе *прежде денницы* означаетъ вѣчное; а также и *днесь* означаетъ *отъ начала*, то есть, отъ котораго Отецъ. Второй же псаломъ, очевидно, относитъ все ко Христу. Посему о Христѣ (сказано) и *ты іерей во вѣкъ.* Пусть скажутъ іудеи: кто другой былъ іереемъ по чину Мелхиседекову, кромѣ Христа? Не всѣ ли были подъ закономъ? Не всѣ ли субботствовали и приносили жертвы? Итакъ совершенно очевидно, что это сказано о Христѣ, ибо только Онъ одинъ освятилъ жертву хлѣбомъ и виномъ, какъ и Мелхиседекъ. Въ какомъ же смыслѣ сказалъ *во вѣкъ?* —въ томъ, что и теперь съ тѣломъ, которое принесъ за насъ въ жертву, ходатайствуетъ за насъ предъ Богомъ и Отцомъ, то есть самыя страданія за насъ представляетъ какъ великое побужденіе, безъ словъ говоря Отцу: за человѣческое естество твой Сынъ подвергся этому; помилуй же тѣхъ, за кого Я снизшелъ пострадать. Или: что приношеніе, каждый день совершаемое и имѣющее совершаться, чрезъ служителей Божіихъ, имѣетъ Первосвященникомъ и Священникомъ и жертвою Самаго Господа, Себя за насъ освящающаго, закалаемаго и раздаваемаго. И всякій разъ, какъ совершается это, смерть Господня возвѣщается.

7) *Иже во днехъ плоти своея. Днями плоти Его* обозначаетъ время жизни Его во плоти; это не значитъ, что нынѣ Онъ сложилъ съ Себя плоть; ни въ какомъ случаѣ: ибо Онъ имѣетъ её, но плоть нетлѣнную и стоящую выше ея плотскихъ и безвинныхъ страстей,—голода, жажды, утомленія и тому подобнаго. Это мѣсто апостолъ заимствовалъ у Давида, который въ сто четырнадцатомъ псалмѣ говоритъ: *и во дни моя призову* [1]). Весь этотъ псаломъ апостолъ относитъ ко Христу.

Моленія же и молитвы къ могущему спасти его отъ смерти, съ воплемъ крѣпкимъ и со слезами принесъ. Это сказано о плоти, ибо какъ Богъ Онъ не нуждался (въ этомъ). Но допустимъ, что Онъ и молился, но, безъ сомнѣнія, и не съ воплемъ и не со слезами ибо это не свойственно Богу, но должно безспорно отнести къ человѣчеству Единаго Христа, чтобы, съ одной стороны, показать истинность воспринятаго естества, а, съ другой, вмѣстѣ съ тѣмъ и попеченіе о насъ, и явить избытокъ любви. Ибо за насъ Онъ молилъ объ этомъ, принявъ наше естество, чтобы подавить въ Самомъ Себѣ боязнь (нашего) естества предъ смертію. Потомъ обрати вниманіе, что нигдѣ въ Евангеліяхъ не написано, чтобы Онъ молился о воскресеніи, но, напротивъ, Онъ явно говорилъ со властію: *разорите церковь сію, и воздвигну ю* [2]), и: *область имамъ паки пріяти душу мою* [3]).

7—8) *И услышанъ бывъ отъ благоговѣйнства, аще и сынъ бяше.* И это по причинѣ плоти и немощи слушателей: ибо у нихъ еще не было надлежащаго понятія о Немъ. Мысль здѣсь слѣдующая: таково было благоговѣніе Его, что то, что Онъ былъ услышанъ, было болѣе дѣломъ Его (благоговѣнія), чѣмъ благодати Божіей; и за это почтилъ Его Богъ и внялъ Его молитвѣ, хотя, какъ Сынъ, Онъ и имѣлъ къ Нему естественное дерзновеніе: настолько было велико (Его благо-

---

[1]) Псал. 114, 2. [2]) Іоан. 2, 19. [3]) Іоан. 10, 18.

говѣніе) и достойно почтенія. Поэтому, не унывайте, имѣя Господа, Котораго выслушиваетъ Отецъ. Итакъ, о чемъ вы ни попросите Его, исполнитъ для васъ: объ этомъ и Самъ Христосъ въ Евангеліи говоритъ ученикамъ: *аще бысте любили мя, возрадовалися бысте убо, яко иду ко Отцу: яко Отецъ мой болій мене есть* [1]), и: *еже аще что просите во имя мое дастъ вамъ* [2]).

Обаче навыче отъ сихъ, яже пострада, послушанію. Привыкъ, говоритъ, повиноваться Богу Отцу, научившись сему путемъ страданій. Кажется просто невѣроятнымъ то, что (здѣсь) говорится. Ибо какимъ образомъ научился послушанію чрезъ страданія Тотъ, Кто и до страданій настолько былъ послушнымъ Отцу, что и самыя страданія воспринялъ вслѣдствіе послушанія?— Ибо, говоритъ, *послушливъ бывъ даже до смерти* [3]).— Итакъ, понимай, что, такъ какъ они, какъ малодушные, оказывались непослушными, то онъ говоритъ уничиженное о Сынѣ Божіемъ, чтобы такимъ состояніемъ Его убѣдить ихъ повиноваться и оказывать послушаніе волѣ Божіей, и чтобы они не падали духомъ въ несчастіяхъ, но ожидали бы помощи свыше. Ибо, говоритъ, и Сынъ, претерпѣвши страданіе, за послушаніе былъ услышанъ Отцемъ, и душа Его была избавлена отъ смерти. И съ того времени Онъ постоянно научился повиноваться Богу, такъ какъ послушаніе имѣетъ большую силу. Итакъ, если Онъ получилъ пользу отъ страданій, то тѣмъ болѣе вы (можете получить). Видишь ли, какъ апостолъ Павелъ ради пользы слушателей дошелъ до того, что, повидимому, говоритъ нѣчто несообразное. Но слушай и далѣе.

9) *И совершився.* Итакъ совершенство достигается путемъ страданій. Для чего же вамъ негодовать на бѣдствія, которыя васъ совершенствуютъ?

Бысть всѣмъ послушающимъ его виновенъ спасенія вѣчнаго. То есть, не только Самъ спасся, но и другимъ доставилъ спасеніе: и не временное, каково—въ

---

[1]) Іоан. 14, 28. [2]) Іоан. 15, 16. [3]) Филипп. 2, 8.

войнахъ, но вѣчное. Кому же?—*Послушающимъ*. Какъ же вы являетесь непослушными и подвергаетесь опасности лишиться спасенія? Видишь ли, что всей этой рѣчи (апостоломъ) приданъ такой видъ вслѣдствіе малодушія слушателей. Кромѣ того, усматривай и здѣсь возвышенное. Ибо, говоритъ, сдѣлался виновникомъ спасенія, что свойственно божеству. Ибо нѣтъ никакого другого, кромѣ Бога, виновника такого спасенія.

10) *Нареченъ отъ Бога первосвященникъ, по чину Мелхиседекову* [1]). Такъ какъ, говоритъ, Онъ пострадалъ, принесши Себя Самаго (въ жертву), то за это и *нареченъ Первосвященникомъ*. Сверхъ того, хотя Онъ принесъ (въ жертву) и кровь, однако не по чину іудейскихъ первосвященниковъ, но по чину Мелхиседека. Ибо какъ тотъ не былъ помазанъ человѣкомъ, такъ и Христосъ,—но Богомъ, чрезъ Единосущнаго Ему Духа. Какъ тотъ не приносилъ требуемыхъ закономъ жертвъ, такъ и Этотъ. Тотъ царь, такъ и Этотъ, и въ безчисленномъ другомъ.

11) *О немъ же многое намъ слово и неудобь сказаемое глаголати: понеже немощни бысте слухи*. Намѣреваясь говорить о преимуществѣ священства (Христова), онъ напередъ обличаетъ (слушателей), указывая, что по младенчеству ихъ онъ высказалъ столь уничиженное (о Христѣ), занялся ученіемъ о плоти (Христовой). Вѣдь, если бы они не были немощными, онъ давно бы напомнилъ имъ о болѣе возвышенномъ. Вслѣдствіе вашей слабости, говоритъ, является трудно выяснимымъ (для васъ) ученіе о томъ, какимъ образомъ Христосъ есть Первосвященникъ по чину Мелхиседекову. И такъ какъ вы не разумѣете, то поэтому я не могу вполнѣ объяснить (вамъ). Такъ, Коринѳянамъ говоритъ, что не можетъ бесѣдовать (съ ними) о духовномъ, такъ какъ въ нихъ рвенія и распри [2]), почему и именуетъ ихъ плотскими. А такъ какъ у этихъ невѣжество происходило отъ скорбей, то ихъ онъ назы-

---

[1]) Псал. 109, 4. [2]) 1 Коринѳ. 3, 3.

ваетъ не плотскими, но немощными. Сказавъ: *бысте*, онъ показываетъ, что они были нѣкогда здоровыми, а послѣ сдѣлались такими.

12) *Ибо должни суще быти учители лѣтъ ради.* Обличеніе соединяетъ съ похвалой говоря, что вы должны были быть учителями и для другихъ. Здѣсь онъ показываетъ, что они увѣровали уже давно и слышали о таинствахъ. То и другое достойно похвалы, если бы только они не нерадѣли. Время, говоритъ, дѣлаетъ болѣе сильными; вы же, будучи избавлены, напрасно потратили его.

Паки требуете учитися, кая писмена начала словесъ Божіихъ. Письменами—называетъ ученіе о человѣчествѣ Христовомъ. Ибо какъ во внѣшнихъ наукахъ прежде всего должно изучить письмена, такъ и здѣсь (въ словѣ Божіемъ) прежде должно узнать ученіе о человѣчествѣ (Христовомъ), и освоиться съ ученіемъ объ уничиженномъ состояніи Его, а потомъ должно приступить къ ученію о божествѣ, требующемъ болѣе совершеннаго разума. Вотъ ты совершенно ясно понялъ отъ самаго Павла, по какой причинѣ онъ занимается бесѣдами объ уничиженномъ, а о чемъ нибудь возвышенномъ говоритъ рѣдко; и этимъ онъ дѣлаетъ снисхожденіе къ немощи слушателей. Вотъ и это посланіе переполнено (мыслями) объ уничиженномъ. Если же есть въ немъ возвышенное ученіе, то оно кратко.

И бысте требующе млека, а не крѣпкія пищи. Не сказалъ, что имѣете нужду, но *бысте*, то есть вы сами довели себя до такого состоянія, добровольно сдѣлавшись такими. *Млекомъ* онъ называетъ уничиженное ученіе и здѣсь и въ посланіи къ Коринѳянамъ [1]): подъ твердой же пищей (разумѣетъ) болѣе совершенное и возвышенное ученіе. Посему, говоритъ, теперь не должно вносить того, что было подъ закономъ и не должно дѣлать сравненія съ тѣми (священниками) несравнимаго Христа, или: какъ въ томъ отношеніи,

---

[1]) 1 Кор. 3, 2.

что Онъ—Первосвященникъ, такъ и въ томъ, что Онъ принесъ жертву, и въ томъ, что Онъ молился съ воплемъ и колѣноприклоненіемъ: однако, такъ какъ вы питаетесь этимъ, то я предлагаю и это. Замѣть, что то, что для насъ теперь неудобопремлемо, тѣхъ тогда питало, и что слово Божіе есть истинная пища. Ибо *послѣ*, говоритъ, *гладъ слышанія слова Господня* [1]).

13) *Всякъ бо причащайся млека, неискусенъ слова правды: младенецъ бо есть.—Правдою* здѣсь онъ называетъ или образъ жизни совершенно исправный, говоря какъ бы такъ, что *несовершенный* неискусенъ въ вышнемъ любомудріи и не можетъ вести высшей жизни; этого требовалъ и Христосъ, говоря: *аще не избудетъ правда ваша паче книжникъ и фарисей* [2]). Или, правдой онъ называетъ Самаго Христа, говоря такъ: тотъ, кто причастенъ уничиженнаго и ученія о плоти, не принимаетъ возвышеннаго и достойнаго Христа ученія, такъ какъ онъ *младенецъ* и неспособенъ принять его.

14) *Совершенныхъ же есть твердая пища.* То есть возвышенные догматы о божествѣ Христа. Видишь ли, что есть другое младенчество—мысли, которое имѣютъ и старцы; и есть совершенство, имѣть которое ничто не препятствуетъ и юношамъ.

Имѣющихъ чувствія обучена долгимъ ученіемъ въ разсужденіе добра же и зла. — Долгимъ ученіемъ онъ называетъ совершенство и твердость образа мыслей и нравственной жизни. Кто твердъ по образу мыслей и по жизни, тотъ имѣетъ и чувства души, пріученныя путемъ упражненія въ божественныхъ Писаніяхъ къ различенію, съ одной стороны, возвышенныхъ и низкихъ ученій, съ другой—здравыхъ и извращенныхъ. Не о жизни говоритъ онъ здѣсь: ибо всякій различаетъ её и знаетъ, что зло—дурно, а добродѣтель—благо. Видишь ли, что необходимы обученіе, упражненіе и опытность въ Писаніяхъ, если мы намѣрены различать, что еретическое и что нетаково; а не просто ко всему

---

[1]) Амос. 8, 11. [2]) Матѳ 5, 20.

склонять слухъ. Ибо гортань вкушаетъ пищу, а душа испытываетъ ученія [1]).

ГЛАВА VI.

1) *Тѣмже оставльше начала Христова слово, на совершеніе да ведемся.* Выше сказалъ: вы ослабѣли, вы стали младенцами и дошли до такого состоянія, что вамъ нужно снова учиться первоначальнымъ основаніямъ вѣры, посему теперь и говоритъ, что вамъ должно наконецъ размышлять какъ совершеннымъ и превзойти слово начала Христова, то есть первыя начала вѣры, и устремиться на *совершеніе,* то есть быть воспріимчивыми къ болѣе возвышенному. Или еще можешъ понять это въ такомъ смыслѣ: такъ какъ казалось, что они хромали въ отношеніи поведенія, то теперь говоритъ имъ о жизни безукоризненной, какъ бы такъ говоря: не должно вамъ всегда вращаться около начала, то есть поучаться въ вѣрѣ, подобно какимъ-то новообращаемымъ, но должно стремиться и къ совершенству, то есть, къ лучшей жизни. Ибо совершенъ тотъ, кто вмѣстѣ съ вѣрою проводитъ и жизнь правую. Вѣдь вѣра—начало и основаніе и безъ нея ничего невозможно сдѣлать, какъ и безъ буквъ нельзя знать грамоты. Однакожъ, какъ нельзя постоянно заниматься одними буквами, такъ нельзя постоянно быть наставляемымъ въ вѣрѣ, подобно младенцамъ и несовершеннымъ. Если же кто пожелаетъ принять первое толкованіе, а это отвергнетъ на томъ основаніи, будто оно не соотвѣтствуетъ тому, что ранѣе сказано апост. Павломъ, тотъ пусть припомнитъ, что у него есть обычай, говоря объ одномъ, быстро переходить къ другому: какъ напримѣръ въ посланіи къ Коринѳянамъ, бесѣдуя о трапезахъ, онъ перешелъ къ рѣчи о таинствахъ [2]). Такимъ образомъ и теперь, высказывая имъ вначалѣ порицаніе за слабость и неспособность къ воспріятію

---

[1]) Срав. Іов. 12, 11. [2]) 1 Коринѳ. 11, 20—34.

болѣе совершеннаго, обращается къ разсужденію объ образѣ жизни, называя ихъ несовершенными и за то, что не по вѣрѣ расположили свою жизнь.

Не паки основаніе покаянія полагающе отъ мертвыхъ дѣлъ, и вѣры въ Бога. То есть, вновь не дѣлая съ самаго начала того, что вы дѣлали (въ то время), когда вы намѣревались креститься, какъ напримѣръ *покаянія отъ мертвыхъ дѣлъ*, то ость, отреченія отъ дѣлъ сатаны. Кто приходитъ ко Христу, очевидно приходитъ такимъ образомъ, именно раскаяваясь въ прежнемъ, какъ въ ученіи, такъ и въ жизни: вѣдь если не отвергнуть прежняго, то какъ можно достигнуть втораго? Поэтому присоединяетъ: *и вѣры въ Бога.* Тогда и вѣра, именно послѣ покаянія въ мертвыхъ дѣлахъ. Такимъ образомъ говоритъ: не должно вамъ поучаться относительно вѣры, какъ начинающимъ: ибо вы уже увѣровали. Но этимъ намекаетъ, что они и колебались, и потому нуждались въ основаніи.

2) *Крещеній ученія.* Павелъ сказалъ объ этомъ во множественномъ числѣ не потому, что существуетъ много крещеній: ибо крещеніе едино [1]), но потому, что это какъ бы выходило изъ слѣдующаго. Разъ онъ снова оглашалъ, то снова и крестилъ бы; и въ случаѣ отступленія снова крестилъ бы: по необходимости было бы много новыхъ крещеній, но это нелѣпо. Посему вы не должны повторять крещеніе, но пребывать при первомъ крещеніи. Быть можетъ, они, какъ крѣпко придерживавшіеся закона, и подъ благодатію признавали поіудейски много крещеній. Замѣть, что за покаяніемъ (слѣдуетъ) крещеніе. Такъ какъ покаяніе само по себѣ не можетъ явить (насъ) чистыми. поэтому мы крестимся, чтобы все было дѣломъ благодати Христа.

Возложенія же рукъ. Чрезъ это они получали Св. Духа, чтобы пророчествовать и творить чудеса. Когда, говоритъ, Павелъ возложилъ на нихъ руки, они получили Духа Святаго [2]).

---

[1]) Ефес. 4, 5. [2]) Дѣян. 19, 6.

Воскресенія же мертвыхъ. Это происходитъ при крещеніи подъ образомъ погруженія въ воду и востанія изъ нея, и утверждается въ исповѣданіи (вѣры), ибо мы исповѣдуемъ, что вѣруемъ въ воскресеніе мертвыхъ.

И *суда вѣчнаго.* То есть, суда, дающаго или вѣчныя блага, или наказанія. Кажется, говоритъ это потому, что они, вѣроятно, колебались, хотя уже увѣровали, или жили худо и безпечно, говоря (при этомъ): бодрствуйте. Невозможно говорить, что, если мы жили нерадиво, или отпали отъ вѣры, то снова окрестимся, снова получимъ возможность омыться отъ грѣховъ и удостоиться того же самого, чего (удостоились) и прежде. Прельщаетесь, говоритъ онъ, разсуждая такимъ образомъ.

3) *И сіе сотворимъ, аще Богъ повелитъ.* Сіе сотворимъ: что сіе?—то, чтобы идти къ совершенству, если и Богъ желаетъ. Сказалъ же это не такъ, какъ бы Богъ не повелѣвалъ этого, но какъ мы обыкновенно говоримъ, что если Богу угодно, то это именно я и хочу сдѣлать. А вмѣстѣ съ тѣмъ поучаетъ насъ здѣсь тому, чтобы мы все ставили въ зависимость отъ воли Его и чтобы даже при безспорно добрыхъ дѣлахъ мы не довѣряли собственному сужденію и своимъ силамъ. Въ этомъ же ясно убѣждаетъ и апостолъ Іуда.

4) *Не возможно бо просвѣщенныхъ единою.* Не сказалъ: неполезно, или неприлично, но: *не возможно*, такъ что привелъ ихъ въ отчаяніе относительно надежды на второе крещеніе.

И вкусившихъ дара небеснаго. То есть отпущенія грѣховъ. Ибо этого никто не въ состояніи дать, кромѣ одного Бога.

И причастниковъ бывшихъ Духа Святаго. Послѣ оставленія грѣховъ слѣдуетъ причастіе Святаго Духа: ибо Онъ не обитаетъ въ тѣлѣ, обремененномъ грѣхами. Сообщался же (Духъ Святый) чрезъ возложеніе рукъ, какъ и выше сказано.

5) *И добраго вкусившихъ Божія глагола.* Не сказалъ прямо, что это такое: но, конечно, даетъ намъ понять, что говоритъ это обо всякомъ духовномъ ученіи.

И силы грядущаго вѣка. Такъ онъ называетъ или силы творить чудеса, или жить подобно ангеламъ, въ томъ смыслѣ, чтобы не нуждаться ни въ чемъ здѣшнемъ, но взирать на *грядущее*, и уже здѣсь получить невещественный и духовный залогъ будущей жизни.

6) *И отпадшихъ, паки обновляти въ покаяніе.* То есть, чрезъ покаяніе. Что это? Неужели отвергается покаяніе? Да не будетъ. Но—обновленіе чрезъ вторичное крещеніе. Ибо обновленіе есть дѣйствіе одного крещенія, какъ и пророкъ (говоритъ): *обновится яко орля юность твоя* [1]); дѣйствіе же покаянія состоитъ въ томъ, что оно освобождаетъ отъ ветхости и дѣлаетъ сильными. Но въ прежнюю свѣтлость возвести не можетъ. Ибо тамъ (въ крещеніи) все было дѣломъ благодати. Посему *въ покаяніе*, говоритъ,—именно крещенія. Ибо сначала всякій раскаявается въ прежней жизни, потомъ крестится, какъ и самъ онъ выше сказалъ: *покаянія отъ мертвыхъ дѣлъ.* И изъ послѣдующаго ясно, что онъ отрицаетъ вторичное крещеніе.

Второе распинающихъ Сына Божія себѣ. Крещеніе есть крестъ. *Яко ветхій нашъ чѣловѣкъ съ нимъ распятся* [2]), и *сообразни быхомъ подобію смерти его* [3]), И еще: *спогребохомся ему крещеніемъ* [4]). Ибо какъ Онъ (Христосъ) умеръ на крестѣ плотію, такъ мы въ крещеніи умираемъ для грѣха. Поэтому, кто вторично крестится, тотъ распинаетъ вторично Христа, сколько это въ его власти. Но это нелѣпо. Ибо Онъ однажды умеръ и воскресъ, и *смерть имъ ктому не обладаетъ* [5]). Итакъ нѣтъ вторичнаго крещенія, такъ какъ нѣтъ и вторичнаго креста. Что же препятствуетъ, чтобы (было) и третье и четвертое, и такъ до безконечности? Не

---

[1]) Псал. 102, 5. [2]) Римл. 6, 6. [3]) Ibid. 5 ст. [4]) Ibid. 4 ст.
[5]) Рим. 6, 9.

сказалъ: *второе распинающихъ* и остановился; но еще прибавилъ: *Себѣ*, чтобы показать, что мы, проводя безпечно свою жизнь въ предположеніи, будто существуетъ другое крещеніе, совершаемъ все такъ, какъ бы сами поддерживали въ себѣ дурное мнѣніе.

И обличающихъ. То есть, торжествующихъ, позорящихъ. Понимать это можно двояко; или такъ, что тѣ, которые распяли Господа, измыслили тогда для позора Его такой родъ смерти, очевидно, проклятый и позорный, и опредѣленный для злодѣевъ: или такъ, что Христосъ, будучи однажды распятъ, въ послѣдующее время исповѣдуется безсмертнымъ. Поэтому тотъ, кто распинаетъ Его во второй разъ, дѣлаетъ это (исповѣданіе) ложнымъ, что приноситъ безчестіе Христу, однажды только вкусившему смерть, а потомъ уже безсмертному. Такимъ образомъ, двумя способами подтверждается невозможность этого дѣла: во-первыхъ тѣмъ, что кто былъ удостоенъ такихъ благъ и все растратилъ, тотъ уже недостоинъ снова наслаждаться тѣми же самыми благами; во-вторыхъ и еще болѣе тѣмъ, что невозможно, чтобы Сынъ Божій снова былъ распятъ.

7) *Земля бо пившая сходящій на ню множицею дождь.* Землею онъ называетъ душу, а дождемъ—ученіе, какъ и въ другомъ мѣстѣ: *облакомъ заповѣмъ*, говоритъ Богъ, *еже не одождити дождя* на виноградникъ [1]). И еще: *рѣка Божія наполнися водъ* [2]), то есть, тотъ, кто получилъ отъ Бога даръ къ наученію (другихъ), исполнился вышнихъ водъ, или даровъ. Здѣсь онъ даетъ понять, что тѣ и принимали и пили слово, и часто удостоивались его, и тѣмъ не менѣе не получили отъ того пользы, что и выше сказалъ: *должны суще быти учители лѣтъ ради.*

И раждающая былія добрая. То есть, жизнь исполненную добродѣтели. Ибо нѣтъ ничего столь благо-

---

[1]) Исаіи 5, 6. [2]) Псал. 64, 10.

потребнаго, то есть приличнаго и вожделѣннаго, какъ чистота жизни.

Онымъ, имиже и дѣлаема бываетъ.—Былія, говоритъ, то есть добродѣтельную жизнь, порождаетъ земля для тѣхъ, ими же и дѣлаема бываетъ, и для тѣхъ это —благопотребно: ибо сами тѣ, плодоносящіе добродѣтель, будутъ наслаждаться ею. Нѣкоторые поняли: *онымъ* въ смыслѣ: учителямъ; ибо и дѣйствительно ими воспитывается доброе поведеніе, такъ что они являются участниками въ добродѣтели своихъ учениковъ.

Пріемлетъ благословеніе отъ Бога. Здѣсь молчаливо укоряетъ эллиновъ, которые приписываютъ произращеніе плодовъ силѣ земли. И даже не руки земледѣльца производятъ плоды, но все, говоритъ, есть (дѣло) Божіе: Самъ Онъ благословляетъ и даетъ изобиліе плодовъ.

8) *А износящия тернія и волчецъ*. Не сказалъ, рождающая, какъ именно выше (сказалъ) о *быліи*, но: *износящая*, какъ бы сказалъ,—извергающая и выбрасывающая нѣкоторый излишекъ. Тернія же и волчцы —это житейскія заботы, обольщеніе богатствомъ и вообще всякій грѣхъ, какъ и Давидъ говоритъ: *возвратихся на страсть, егда унзе ми тернъ* [1]). Тернъ не просто входитъ, но вонзается, и если мы не выдернули весь, но немного осталось его, то онъ причиняетъ большую боль и требуетъ врачества и заботъ. Но еще есть и волчецъ: гдѣ его касаешься, тамъ и ранитъ, и повсюду онъ непріятенъ: на землѣ приноситъ безчестіе, а въ будущемъ вѣкѣ и особенно.

Непотребна есть и клятвы близъ. Сказалъ, что добрая земля благословляется Богомъ; а безплодная не сказалъ просто: проклята, но: *клятвы близъ*, чтобы не отчаявались. Ибо кто *клятвы близъ*, можетъ быть и далекъ (отъ нея).

Ея же кончина въ пожженіе. И это, чтобы мы не отчаявались. Ибо не сказалъ: каковая будетъ сож-

---

[1]) Псал. 31, 4.

жена, но *ея же кончина въ пожженіе*, то есть, если она до конца останется безплодной. Такимъ образомъ, можно избѣгнуть безплодія и сжечь тернія, и сдѣлаться благопотребнымъ, и удостоиться благословенія.

9) *Надѣемся же о васъ, возлюбленніи, лучшихъ, и придержащихся спасенія, аще и тако глаголемъ.* Достаточно укоривъ и устрашивъ, снова утѣшаетъ, чтобы не сдѣлать ихъ совершенно безпечными. Ибо кто сильно наказываетъ лѣниваго, тотъ дѣлаетъ его еще болѣе лѣнивымъ. Поэтому говоритъ: говорю это не потому, что осудилъ васъ, и не потому, что считаю васъ исполненными терній, но потому, что боюсь, какъ бы не случилось этого (съ вами). И не сказалъ: ожидаемъ отъ васъ, но, *надѣемся*, то есть, находимся въ твердой увѣренности относительно васъ, что вы не такъ живете, но лучше, и что заботитесь о собственномъ спасеніи, хотя мы и выразились такъ сильно. Итакъ онъ говоритъ это или объ ихъ жизни, именно, что вы настолько тернисты, или о воздаяніи, что вы не *клятвы близъ* и не *въ пожженіе*, но для васъ назначается иное мздовоздаяніе. Обрати вниманіе и на слѣдующее.

10) *Не обидливъ бо Богъ, забыти дѣла вашего.* Смотри, какъ онъ ободрилъ и укрѣпилъ ихъ, въ надеждѣ на лучшее, напомнивъ имъ о прежнихъ (ихъ дѣлахъ) и правдѣ Божіей: ибо, если Богъ правосуденъ, —Онъ не забудетъ дѣла вашего, то есть милосердія, братолюбія, но воздастъ вамъ. Потому не отчаявайтесь, но вполнѣ надѣйтесь на лучшее, такъ какъ Богъ совершенно справедливъ. Итакъ не о васъ сказалъ я, что сказалъ жестоко, ибо знаю, что вы не достойны проклятія.

И труда любве, юже показасте во имя его, послуживше святымъ и служаще. Важное даетъ о нихъ свидѣтельство, указывая не на дѣла только, но и на дѣла съ усердіемъ. Ибо служить есть знакъ усердія. Говоритъ о любви и милосердіи, которое они показали не къ братьямъ (своимъ), но во имя Божіе. Смотри, какое величайшее утѣшеніе въ томъ, что мы дѣлаемъ не для

людей, но для Бога, какъ и Христосъ говоритъ въ Евангеліи: *мнѣ сотвористе* [1]). Ибо кто ради имени Божія печется о неправедномъ, тотъ дѣлаетъ это для Бога. *Святымъ*, то есть вѣрнымъ. Ибо всякій вѣрующій — святъ, хотя бы онъ былъ и міряниномъ. *Святится бо*, говоритъ, *мужъ невѣренъ о женѣ вѣрнѣ, и жена невѣрна о мужи вѣрнѣ* [2]). Такимъ образомъ, вѣра здѣсь производитъ освященіе. Посему будемъ внимательны не къ однимъ только отшельникамъ, какъ къ святымъ, но и къ мірянамъ: тѣ, конечно, святы какъ по вѣрѣ, такъ и по жизни, но и міряне святы по вѣрѣ, а многіе и по жизни. Смотри, какъ онъ успокоиваетъ ихъ. Ибо сказавши: *послуживше*, не остановился, но прибавилъ: *и служаще*, то есть, и теперь вы дѣлаете тоже самое.

11) *Желаемъ же, да кійждо васъ являетъ тожде тщаніе ко извѣщенію упованія даже до конца.* Какъ бы на чей-нибудь вопросъ: ради чего сказалъ это ты, Павелъ, если не желалъ наказывать насъ?—говоритъ, что сказалъ это, желая, чтобы и на будущее время вы добрѣ текли; не осуждая васъ за прошлое, а опасаясь за будущее. И не сказалъ: хочу, что именно показывало бы учительскую власть, но *желаю*, что свойственно отеческой любви. Ибо не на словахъ желаю этого, но душа моя сгораетъ о васъ. Такимъ образомъ понимай выраженіе *желаю*. И не просто о васъ, но о каждомъ въ отдѣльности: такъ онъ заботился о всѣхъ, и о малыхъ и великихъ, и всѣхъ зналъ. Чтобы оказали *тщаніе ко извѣщенію упованія*, то есть, чтобы обнаружили полную и совершенную надежду и не были смущены. Смотри, какъ не поражаетъ прямо и не говоритъ: вы отчаялись и доселѣ не пришли въ себя, но какъ бы такъ говоритъ: хочу, чтобы ты всегда былъ тщателенъ и чтобы, какимъ ты былъ прежде, такимъ былъ теперь и на будущее время.

---

[1]) Матѳ. 25, 40. [2]) 1 Коринѳ. 7, 14.

12) *Да не лѣниви будете.* И это къ ихъ утѣшенію: ибо относитъ это къ будущему времени. И хотя выше сказалъ: *понеже немощни бысте* [1]), но *слухи*: ибо доселѣ указывалъ на неспособность слушать; теперь же, говоритъ, заблаговременно пекусь о томъ, чтобы она (неспособность) не коснулась вашей души. Ибо какъ бездѣйствіе и недвижимость вредитъ тѣлу, такъ и неупражненіе въ добрыхъ дѣлахъ дѣлаетъ душу слишкомъ безпечною.

Но подражатели наслѣдствующихъ обѣтованія вѣрою и долготерпѣніемъ. Выше напомнилъ имъ, въ чемъ они прежде были добродѣтельными, представляя имъ примѣръ въ собственныхъ ихъ дѣлахъ. Теперь же возводитъ ихъ къ патріарху (Аврааму). Чтобы не думали, что они, какъ недостойные никакого слова, забыты и оставлены Богомъ, указываетъ, что проводить жизнь среди искушеній есть удѣлъ особенно славныхъ мужей, и что Богъ такъ поступалъ съ великими мужами. Вѣдь если бы Онъ тотчасъ же давалъ то, что обѣтовалъ, то не могла бы обнаружиться вѣра ихъ: теперь же медлитъ исполненіемъ, чтобы чрезъ терпѣніе открылась ихъ вѣра. Ибо тогда становится очевидной вѣра обѣщавшему, когда кто, не получая обѣщаннаго въ продолженіе долгаго времени, однако вѣритъ, что получитъ, и не отчаявается. Посему для того выражаю вамъ эти укоризны, чтобы возстановить васъ и чтобы вы сдѣлались *подражатели наслѣдовавшихъ обѣтованія вѣрою и долготерпѣніемъ.* А кто эти (мужи), онъ объясняетъ далѣе. Но смотри, какъ на первомъ мѣстѣ помѣстилъ вѣру, потомъ долготерпѣніе, потому что долготерпѣніе (происходитъ) отъ вѣры. Ибо кто не вѣритъ, что Обѣтовавшій несомнѣнно дастъ, тотъ и не долготерпитъ.

13 и 14) *Аврааму бо обѣтовая Богъ, понеже ни единѣмъ имяше большимъ клятися, клятся собою, глаголя: воистинну благословя благословлю тя, и умножая*

---

[1]) Евр. 5, 11.

умножу тя [1]). Такъ какъ много было такихъ, которые наслѣдовали вѣрою обѣтованія, то онъ пока теперь опустилъ всѣхъ прочихъ, оставляя ихъ для послѣдующаго, и напоминаетъ только объ Авраамѣ, какъ по важности лица его, такъ особенно потому, что онъ и удостоился и получилъ обѣтованіе. И этимъ онъ также показываетъ, что не должно предаваться малодушію, но уповать на Бога, Который, обычно, не скоро исполняетъ обѣщаніе, но спустя долгое время. Когда же Богъ *клятся собою*? Или въ самыхъ словахъ, въ которыхъ говоритъ: „Я клялся Собою". А можетъ быть, кто нибудь скажетъ, что въ словѣ: *воистинну* содержится клятва Бога Собою; ибо *воистинну* значитъ: „поистинѣ". Это именно есть не что иное, какъ утвержденіе истины; но истиной можетъ быть кто иной, какъ не Богъ? Такъ и Господь въ Евангеліи [2]), говоря: аминь, аминь, клянется тою же самой клятвой; клянется Самимъ Собою, какъ и Отецъ, такъ какъ не имѣетъ клясться высшимъ. Однако нѣкоторые думали, что и Самъ Сынъ тогда бесѣдовалъ съ Авраамомъ: ибо Писаніе говоритъ: сказалъ же Ангелъ Аврааму [3]). Но никакимъ образомъ, говорятъ, Отецъ не могъ быть Ангеломъ, но Сынъ—великаго совѣта Ангелъ!

15) *И тако долготерпѣвъ, получи обѣтованіе.* Какимъ образомъ въ концѣ посланія говоритъ, что *сіи вси не пріяша обѣтованія, издалеча видѣвше я, и цѣловавше* [4]), а теперь говоритъ, что Авраамъ *получи обѣтованіе*? Не объ одномъ и томъ говоритъ здѣсь и тамъ, но здѣсь говоритъ объ обѣтованіяхъ земныхъ, которыя Авраамъ получилъ спустя долгое время, а тамъ о небесныхъ, которыхъ онъ еще не получилъ. Однакожъ и то и другое,—и то, что онъ получилъ,—и то, что онъ еще не получилъ, служитъ утѣшеніемъ для малодушныхъ,—одно потому, что и мы получимъ,

---

[1]) Быт. 22, 16. [2]) Наприм. Іоан. 11, 26 и др.

[3]) Быт. 18 гл. [4]) Евр. 11, 13.

если обнаружимъ долготерпѣніе, — другое потому, что если еще не получилъ тотъ, кто достигъ совершенства за столько лѣтъ раньше, то слишкомъ неразумны мы, негодующіе на то, что еще не получаемъ. Смотри, какъ онъ сказалъ: *долготерпѣвъ, получи обѣтованіе*, чтобы показать великую силу долготерпѣнія, и что не одно только обѣтованіе совершило все, но и долготерпѣніе. Здѣсь же внушаетъ имъ и страхъ, давая понять отъ противнаго, что малодушіе препятствуетъ (исполненію) обѣтованія. И это случилось въ пустынѣ съ древнимъ народомъ, который малодушествовалъ и совершенно не получилъ обѣтованія. Итакъ, кто-либо скажетъ: почему же святые, долготерпѣвъ, не получили, какъ говорится въ концѣ посланія? Они, во всякомъ случаѣ, получатъ. А роптавшіе изъ народа и не получили, и не получатъ.

16) *Человѣцы бо бо́льшимъ клянутся, и всякому ихъ прекословію кончина во извѣщеніе клятва есть.* То есть, клятвой разрѣшается недоумѣніе во всякомъ прекословіи. Ибо много говорятъ и возражаютъ (въ спорѣ) съ той и съ другой стороны, но клятва, являясь послѣднею и подтверждая, разрѣшаетъ все сомнительное.

17) *Въ немже—εν ω—лишше хотя Богъ показати наслѣдникомъ обѣтованія непреложное совѣта своего, ходатайствова клятвою.* То есть, потому именно, что клятва придаетъ людямъ полную увѣренность, и Богъ клянется. Или, *въ немъ же*, вмѣсто: въ томъ, что клялся, говоритъ, Богъ Самимъ Собою, Онъ съ избыткомъ доказалъ намъ, что всячески и непреложно исполнитъ то, что обѣщалъ. Ибо хотя Богу должно было вѣрить и безъ клятвы, однакожъ Онъ снисходитъ ради насъ и смотритъ не на Свое собственное достоинство, но, чтобы убѣдить насъ, попускаетъ говорить о Себѣ недостойное. Ибо мы вѣрные, благословенные въ сѣмени его, Которое есть Христосъ, являемся наслѣдниками обѣтованія. Смотри, какъ и тогда говоритъ, что Сынъ — посредникъ между Богомъ и людьми. Ибо Собою, какъ Словомъ, клялся Богъ и Отецъ.

18) *Да двѣма вещми непреложными, въ нихъ же невозможно солгати Богу.* Какою и какою? Какъ тѣмъ, что просто сказалъ и обѣщалъ, такъ и тѣмъ, что къ обѣтованію присоединилъ клятву. Такъ какъ у людей считается болѣе достовѣрнымъ то, что съ клятвою подтверждено, поэтому и Онъ (Богъ) присоединилъ ее. *Въ нихже,* вмѣсто изъ нихъ, — изъ этихъ двухъ (вещей) обѣтованіе является наиболѣе достовѣрнымъ, и *невозможно солгати Богу.* Посему, какъ поклялся Онъ ради насъ, хотя Ему и недостойно клясться, такъ понимай и то, что *Онъ навыче отъ сихъ, яже пострада* [1]). Ибо и люди болѣе считаютъ достовѣрнымъ то, что дознано на опытѣ.

Крѣпкое утѣшеніе имамы прибѣгшіи ятися — κρατῆσαι — за предлежащее упованіе. То есть, великое утѣшеніе и ободреніе. Это сказано не столько по отношенію къ Аврааму, сколько по отношенію къ намъ, прибѣгшимъ къ Нему, то есть, возложившимъ (на Него) надежду. Въ чемъ же мы имѣемъ ободреніе? Въ томъ, чтобы держаться—*κρατῆσαι—предлежащаго упованія:* то есть, чтобы мы, на основаніи того, что дано было Аврааму, были убѣждены и относительно (обѣтованій), касающихся насъ, и не сомнѣвались бы относительно грядущихъ и небесныхъ благъ, на которыя надѣемся; напротивъ, чтобы мы твердо и безопасно держались этой надежды и не утратили ея. Ибо обѣтованіе Аврааму есть обѣтованіе и намъ, и преимущественно намъ, увѣровавшимъ во Христа, какъ сказано выше.

19) *Еже аки котву — ἄγκυραν* — якорь — *имамы души тверду же и извѣстну.* Эту надежду мы имѣемъ, какъ якорь. Ибо какъ тотъ (якорь) во время бури даетъ устойчивость кораблямъ, такъ и надежда дѣлаетъ твердыми и терпѣливыми людей колеблющихся подъ вліяніемъ искушеній. Не просто сказалъ: *котву,* но: *тверду и извѣстну.* Ибо бываетъ якорь который не сохраняетъ устойчивости корабля, или когда онъ испорченъ,

---

[1]) Евр. 3, 8.

или когда онъ очень легокъ. Совершенно справедливо онъ вспомнилъ не объ основаніи, а объ якорѣ: потому-что то (основаніе) прилагается къ людямъ весьма твердымъ и любомудрымъ, а якорь — къ подвергающимся бурѣ, какими были тѣ, будучи обуреваемы искушеніями.

И входящую во внутреннѣйшее завѣсы. Выше сказалъ: надѣйтесь, ибо сбудется то, на что надѣемся. Теперь увѣряя болѣе совершенно, говоритъ, что мы уже и имѣемъ это въ надеждѣ. Ибо она, вошедши внутрь неба, сдѣлала то, что мы уже—при обѣтованныхъ благахъ, хотя еще находимся на землѣ, хотя еще не получили (ихъ). Такую силу надежда имѣетъ, что земныхъ дѣлаетъ небесными. Но какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ завѣса отдѣляла Святое Святыхъ отъ остальной скиніи, такъ и небо для насъ завѣса, отдѣляющая земное отъ божественнѣйшаго и пренебеснаго.

20) *Идѣже предтеча о насъ вниде Іисусъ.* Сказавши; что надежда наша восходитъ на небо, подтверждаетъ сказанное, удостовѣряя это самыми дѣлами. Ибо и Онъ, Христосъ, вошелъ: и не просто вошелъ, но вошелъ предтечею, то есть, какъ бы убѣждая насъ, что и мы должны войти. Ибо предтеча идетъ впереди кого нибудь, слѣдующихъ (за нимъ), и разстояніе между предтечей и слѣдующими (за нимъ) совсѣмъ не велико, какъ и между Іоанномъ и Христомъ. Поэтому не смущайтесь: скоро и мы войдемъ (туда), гдѣ нашъ предтеча. Но не удовольствовался, сказавъ, *предтеча*, но прибавилъ и *о насъ*, для большей убѣдительности, какъ бы такъ говоря: Самъ Онъ не нуждался въ томъ, чтобы войти туда: ибо зачѣмъ Ему это, когда Онъ—Богъ? Но какъ ради насъ Онъ воспринялъ плоть, такъ ради насъ же Онъ вошелъ и внутрь неба, чтобы намъ открыть путь. Посему необходимо войдемъ и мы сами. Или выраженіе *о насъ* обозначаетъ: чтобы ходатайствовать за насъ предъ Отцемъ, какъ и первосвященникъ входилъ во Святое Святыхъ однажды въ годъ, молясь за народъ.

По чину Мелхиседекову первосвященникъ бывъ во вѣки И это—величайшее утѣшеніе; если нашъ Первосвященникъ на небѣ, то Онъ и много лучше іудейскихъ первосвященниковъ, именно: по способу (избранія), ибо Онъ—не по чину тѣхъ, но *по чину Мелхиседекову*; и по мѣсту и по скиніи, ибо Онъ—горѣ и на небѣ; по завѣту, ибо о болѣе великихъ и болѣе совершенныхъ (благахъ), и по постоянству, ибо вѣчный, а не временный, и, наконецъ, по личности, ибо Онъ—Сынъ Божій. Поэтому не падайте духомъ. Но все это сказано (о Христѣ) по плоти, ибо по плоти Онъ и сталъ Первосвященникомъ.

Внутренняя исторія
ВЕТХОЗАВѢТНАГО СВЯЩЕННАГО ТЕКСТА *).

Періоды II—V.

Труды талмудистовъ и масоретовъ по сохраненію Св. текста.

Второй періодъ во внутренней исторіи ветхозавѣтнаго текста обнимаетъ время съ заключенія ветхозавѣтнаго канона до начала записи талмуда (съ 5 в. до Р. Х. по 2 в. по Р. Х.). Относительно этого обширнаго періода, насколько позволяютъ судить о немъ существующіе многочисленные и разнообразные памятники, имѣемъ полное право и основаніе утверждать, что ветхозавѣтный еврейскій текстъ и въ это время не могъ быть искаженъ до неузнаваемости, не могъ испытать „бѣдственной судьбы". Правда, по единогласному свидѣтельству іудейскаго преданія и неканоническихъ книгъ не было среди евреевъ въ это время богодухновенныхъ мужей и пророковъ, которые слѣдили за неповрежденностью ветхозавѣтныхъ книгъ въ предыдущій періодъ, но и въ это время не прекращалось среди евреевъ тщательное изученіе и охраненіе священнаго текста. Свидѣтельство о такомъ отношеніи евреевъ къ ветхозавѣтному тексту находится въ неканоническихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, въ сочиненіяхъ I. Флавія и Филона, у новозавѣтныхъ священныхъ писателей и въ іудейскомъ талмудическомъ преданіи. Въ исторіи ветхозавѣтнаго канона мы приводили рядъ

*) См. Прав. Соб. 1901 г. Апрѣль.

свидѣтельствъ іудейскаго преданія, что духовно-нравственное руководство еврейскаго народа за это время находилось въ рукахъ Великой Синагоги, Синедріона, общества Асмонеевъ. Талмудическое преданіе всѣмъ ученымъ членамъ Синагоги, изъяснителямъ священнаго закона и руководителямъ еврейскаго народа, усваиваетъ названіе соферимъ или счетчики, потомучто „они считали буквы священнаго текста“ (Kidduschim. 30[a]). Общее же названіе соферъ (един. число) или соферимъ (множ. число) означаетъ книжниковъ, ученыхъ людей, и прилагается священными писателями къ Ездрѣ (1 Езд. 6, 1) и разнымъ ученымъ мужамъ (Прем. Сир. 39, 1—14. Матѳ. 23, 1—29. .). Такихъ ученыхъ мужей, занимавшихся Закономъ Господнимъ, даже до „счисленія его словъ и буквъ“, было не мало и рядъ ихъ не прерывался за указанное время. О тщательномъ изученіи этими соферами ветхозавѣтныхъ книгъ могутъ свидѣтельствовать нерѣдкія упоминанія іудейскаго древняго преданія о томъ, что текстъ ветхозавѣтныхъ книгъ они часто могли писать на память и безошибочно, напр. о рав. Меирѣ, Хананелѣ и др. современникахъ ихъ есть такія упоминанія (Midrasch zu Genesis. c. 9. Ierus. Taanit. 1, p. 64[a]. Ierus. Meg. 72[a]. Bab. Meg. p. 18[b].— *Graetz*. Com. zu Psal. 1, 103). Первый все Пятокнижіе на память писалъ, а второй и другія ветхозавѣтныя книги.—Такъ ветхозавѣтныя книги этими книжниками тщательно изучались. Одинъ изъ подобныхъ же ученыхъ этого времени, раввинъ Акиба (2-го в. по Р. Х.) придавалъ величайшій смыслъ и значеніе всякой буквѣ и частицѣ священнаго текста.

Кромѣ того, на современниковъ этого періода, членовъ великой Синагоги талмудическое преданіе возлагаетъ исполненіе болѣе важной обязанности: устроеніе ограды и масоры вокругъ закона (Pirke aboth. 1, 1. Abot Natan. c. 1), т. е. принятіе предохранительныхъ мѣръ противъ возможнаго поврежденія и искаженія его текста и исчисленіе словъ священныхъ книгъ. Можетъ быть членамъ великой Синагоги принадлежитъ форму-

лированіе постановленія, которое характеризуетъ общее отношеніе евреевъ къ священному тексту и отмѣчено Филономъ и Флавіемъ. Филонъ замѣчаетъ, что „изъ писаній Моисея, несмотря на ихъ глубокую древность, никто не рѣшился (и не рѣшается) ни одного слова отнять или измѣнить, или къ нимъ прибавить“ (Eusebius. Praep. evang. VIII, 6). Іосифъ Флавій простираетъ эту строгость на всѣ ветхозавѣтныя книги и ссылается на точное исполненіе ея послѣ Артаксеркса Лонгимана (Прот. Аппіона 1, 8). При существованіи и исполненіи такой задачи, очевидно, нельзя и въ этотъ періодъ ожидать „крайней порчи“ священнаго текста, какъ нельзя было ея ожидать въ предыдущій періодъ. —Таковы общія положенія относительно разсматриваемаго періода. Перейдемъ къ частностямъ.

Всѣми изслѣдователями нынѣ признается за несомнѣнное, что упоминаемыя въ талмудѣ и приписываемыя соферимамъ различныя критико-текстуальныя счисленія и замѣчанія составлены были въ этотъ періодъ и сохранены въ талмудѣ, какъ памятникъ дѣятельности еврейскихъ ученыхъ именно этого времени. Въ талмудѣ эти замѣчанія и счисленія представляются уже вполнѣ установленными и свято хранимыми. Такъ, въ талмудѣ (Kidduschim. 30ᵃ) приписываются древнимъ соферимамъ слѣдующія исчисленія: опредѣленіе средней буквы Закона (буквы вавъ въ словѣ הגון—Лев. 11, 42), средняго слова Закона (דרוש—Лев. 10, 16), средняго pasuk закона (Лев. 13, 33), средней буквы въ Псалмахъ (б. аинъ въ сл. מיער—Пс. 80, 14) и средняго стиха въ псалмахъ (Пс. 78, 38),—опредѣленіе, что въ Пятокнижіи находится 5888 pesukim, въ Псалмахъ на 8 pesukim болѣе, а въ Паралипоменахъ на 8 pesukim менѣе (Kidduschim. 30ᵃ. Tiberias. 43 p.). Самъ по себѣ фактъ подобныхъ исчисленій уже знаменателенъ: онъ показываетъ, что эти ученые обращались чрезвычайно благоговѣйно съ священнымъ текстомъ, дорожили каждою его буквою, тщательно, хотя и механически, изучали и заучивали его и своими вычисленіями, безъ сомнѣнія,

старались охранить его неприкосновеннымъ, неповрежденнымъ и неизмѣннымъ и на будущее время. А при такомъ отношеніи къ священному тексту мысль о „крайней порчѣ“ его не совсѣмъ будетъ правдоподобна.

Но кромѣ механическаго вычисленія и заучиванія ветхозавѣтнаго текста, талмудическое преданіе усваиваетъ соферимамъ и посильное научно-критическое изученіе его. Соферимамъ въ талмудѣ (Nedarim. 37^{b}) приписываются слѣдующія критическія замѣчанія: ittur soferim или отнятіе буквы вавъ въ нѣкоторыхъ словахъ (предъ сл. אֲחֵר исключительно въ 5 случаяхъ: Быт. 18, 5. 34, 33. Чис. 31, 2. Пс. 36, 7. 68, 26). Это отнятіе Гейгеръ объясняетъ тѣмъ, что въ нѣкоторыхъ частныхъ спискахъ стояла здѣсь буква вавъ неправильно, несогласно съ большинствомъ авторитетныхъ списковъ, а потому соферимы и рекомендовали удалять эту ошибочную букву; съ рекомендуемымъ ими удаленіемъ согласны древніе переводы: самар., LXX, сирск. и другіе (хотя и не всѣ—напр. таргумы. *Geiger*. Urschrift... 252—253 стр.). Этотъ примѣръ показываетъ и научно-критическое отношеніе соферимовъ къ свящ. тексту. Другое соферимское правило читается: tikkun soferim или исправленіе соферимами нѣкоторыхъ выраженій, преимущественно казавшихся имъ несогласными съ ветхозавѣтнымъ вѣроученіемъ и потому носившихъ, по ихъ мнѣнію, слѣды порчи. Напр. въ Быт. 18, 22 въ нѣкоторыхъ спискахъ читалось: יהוה עדנו עמד לפני אברהם „Господь еще стоялъ предъ Авраамомъ“. Это чтеніе выражало мысль, несогласную съ достоинствомъ Бога предъ человѣкомъ, и рекомендовалось соферимами, по tikkum soferim, замѣнить: עדנו עמד לפני יהוה אברהם „Авраамъ еще стоялъ предъ Господомъ“. Соферимское чтеніе принято у LXX, въ Самар. Пятокнижіи, въ Пешито, въ Вульгатѣ и въ нынѣшнемъ печатномъ еврейскомъ текстѣ. — У Аввак. 1, 12 читалось: *Ты* (Господи) *не умрешь* (לא תמות); это чтеніе представлялось несообразнымъ съ присущею всѣмъ священнымъ писателямъ вѣрою въ вѣчность Іеговы, а потому

соферимы рекомендовали его замѣнить чтеніемъ: *мы не умремъ* (לא נמות). Соферимское чтеніе принято у LXX и въ другихъ древнихъ переводахъ и въ нынѣшнемъ печатномъ еврейскомъ текстѣ. Подобныя же соферимскія замѣчанія находятся въ Исх. 15, 7. Чис. 11, 15. 12, 3. 1 Ц. 3, 13. 2 Ц. 16, 12. 20, 1. 3 Ц. 12, 16. Іер. 2, 11 и мн. др. Они показываютъ, что соферимы, при счисленіи словъ и буквъ священнаго текста, обращали вниманіе и на мысли, выражаемыя имъ, вдумывались во всѣ отдѣльныя выраженія, и если встрѣчали что либо загадочное, то старались подыскать соотвѣтственное критико-текстуальное объясненіе, и если были основанія, то старались и устранить неправильное чтеніе [1]) (*Dathe*. Proleg. in Polygl. Walton. 237—39 pp).

Несомнѣнно, очень древнее соферимское и доталмудическое происхожденіе имѣютъ критическія замѣчанія: keri velo ketib (читай, но не пиши). Напр. во 2 Ц. 8, 3—сл. פרת отмѣчено такимъ замѣчаніемъ, потому что казалось невозможнымъ, чтобы Адраазаръ имѣлъ на Евфратѣ владѣнія; во 2 Ц. 16, 3—сл. איש, потому что недопустима мысль, чтобы всякій могъ вопрошать Бога (также Іер. 31, 38. 50, 29. Руѳ. 2, 11. 3, 5. 17) и т. п. — Еще: ketib velo keri (пиши, но не читай): въ 4 Ц. 5, 18 частицу נא послѣ יסלח—נא— отмѣтили этимъ замѣчаніемъ, какъ представлявшуюся излишнею (и у LXX нѣтъ ея); во Вт. 6, 1—мѣстоим. זאת—предъ המצות, сохранившееся и у LXX, казалось излишнимъ. Также у Іер. 51, 3. Іез. 48, 61. Руѳ. 3, 12. Также: keri ve ketib (читай и пиши) въ Лев. 21, 5. 23, 13. 1 Ц. 17, 23. Агг. 1, 8.. (Kidduschim 89^{b}. Sota

---

[1]) По изслѣдованію Штракка, собственно въ талмудѣ о замѣчаніи tikkum soferim не упоминается, но въ мехилтѣ, сифри, мидрашахъ, танхумѣ и масорѣ часто упоминается и приписывается соферимамъ. *Strack*. Prolegomena 87 s. Здѣсь и обширная литература объ этомъ вопросѣ указана. Впрочемъ названіе tikkum soferim есть въ Nedar. sed. 4, 37 fol. только не означено гдѣ и какъ должно употреблять это критическое замѣчаніе (*Buxtorf*. Tib. 40 p.).

42[b]. Ioma 21, Berachot 14, 3).. Всѣ эти замѣчанія перечисляются въ талмудѣ, какъ очень древнія, ведущія свое происхожденіе отъ Моисея и съ горы Синайской (Nedarim. 37 fol.). По справедливому разбору ихъ у Гейгера (Urschrift... 254—58 ss.) они могли произойти только на основаніи очень тщательнаго, хотя и не всегда безпристрастнаго, изученія священнаго текста. Плодомъ такого же изученія могло быть талмудическое объясненіе обратнаго нунъ въ Чис. 10, 35—36, тѣмъ соображеніемъ, что означаемый имъ отдѣлъ стоитъ не на мѣстѣ и, какъ у LXX, долженъ быть ранѣе 34 стиха (Sab. 115—116 fol.).

Затѣмъ, многіе ученые придаютъ критико-текстуальный и экзегетическій характеръ ненормально пишущимся буквамъ еврейскаго текста: majusculae, minusculae и suspensae: въ Суд. 18, 5—מנשה, вмѣсто משה; здѣсь вставлена буква נ малая, чтобы не оскорбить Моисея; въ Чис. 25, 12 написано שלם вмѣсто שלום —миръ; въ Лев. 11, 42 въ словѣ גחון поставлена буква ו очень большая—можетъ быть какъ срединная буква въ Пятокнижіи (Soferim. 9, c.). И эти своеобразныя буквы очень древняго, доталмудическаго, происхожденія; значеніе ихъ талмудистамъ было неизвѣстно, но они свято заповѣдали всѣмъ писцамъ хранить неизмѣнною ихъ орѳографію (Sab. 115).

Наконецъ, несомнѣнно, критическое же значеніе имѣютъ точки или звѣздочки надъ нѣкоторыми словами и буквами, называемыя nikudot. Въ древнихъ спискахъ Самар. Пятокнижія, а также въ латинскихъ и греческихъ рукописяхъ подобными значками выражалось критическое сомнѣніе и указывалось на то, что эти слова должны быть изъяты изъ текста. Въ талмудѣ упоминаются съ подобными знаками 10 словъ въ Законѣ, 4 въ пророкахъ и 1 въ псалмахъ (Pesachim 9, 2, Nazir 23[a], Berachot 4[a], Menachot fol. 87[b], Sanhedrin 43[b]) и этимъ знакамъ придается глубокая „синайская“ древность. О причинахъ происхожденія этихъ знаковъ не лишне привести соображеніе Гейгера, что въ Быт.

16, 5 надъ сл. בינך поставленъ знакъ, потому что тоже слово въ 17, 7 пишется безъ йотъ בנך;—въ Пс. 27, 13 сл. לולא, обозначаемое такимъ же знакомъ, опускается въ древнихъ переводахъ и считается нынѣшними критиками неумѣстнымъ въ текстѣ (*Graetz*. Com. zu Psal. 27, 13 и 106 s.). Относительно сл. בקומה въ Б. 19, 33 еще Іеронимъ писалъ: appungunt Hebraei desuper quasi incredibile est... coire quemquam nescientem (Quaest. in Gen.). Подобныя же критическія и экзегетическія соображенія могли руководить древними соферимами и въ другихъ случаяхъ употребленія этихъ знаковъ, столь священныхъ уже для талмудистовъ (ср. *Strack*. Prolegomena. 88—91 pp. *Geiger*. Urschrift. 257—58 ss.).

Итакъ разумно-критическое отношеніе соферимовъ къ священному тексту и благоговѣйное отношеніе талмудистовъ къ ихъ критическимъ замѣчаніямъ и непреложное исполненіе ихъ писцами,—вотъ два важныхъ для насъ факта изъ обозрѣваемаго періода внутренней исторіи ветхозавѣтнаго текста. Третій важный для насъ фактъ состоитъ въ томъ, что изложенныя критическія соферимскія замѣчанія, неизмѣнныя для талмудистовъ, не переходили въ намѣренное измѣненіе самаго священнаго еврейскаго текста, хотя бы съ ясно благою цѣлію. Ставя надъ строкой или на поляхъ свои критическія замѣчанія, эти еврейскіе ученые никогда по нимъ не измѣняли самыхъ еврейскихъ словъ, возбуждавшихъ ихъ сомнѣнія. Ихъ примѣчанія keri velo ketib и т. п. гласили, что при чтеніи и толкованіи ученый можетъ предполагать рекомендуемое ими чтеніе, но въ начертаніи самаго текста долженъ непоколебимо слѣдовать общепринятому письму. Такимъ образомъ, какъ счисленіе словъ и буквъ, такъ и критическія замѣчанія неопровержимо убѣждаютъ въ томъ, что священный еврейскій текстъ былъ въ это время благоговѣйно изучаемъ и охраняемъ, какъ неприкосновенная святыня. Вышеприведенныя свидѣтельства Флавія и Филона вполнѣ согласуются съ разсмотрѣнными талмудическими свидѣтельствами: дѣйствительно, никто не счи-

талъ себя въ правѣ ни прибавлять, ни отнимать чего либо изъ священнаго текста [1]).

Насколько ветхозавѣтный текстъ сохранился въ памятникахъ, происшедшихъ въ это время, съ 4-го в. до Р. Х. по 2-й в. по Р. Х., можно утверждать, что онъ былъ существеннѣйше сходенъ съ нынѣ существующимъ еврейскимъ масоретскимъ текстомъ. Въ разсматриваемый періодъ написаны ветхозавѣтныя неканоническія книги, составлены: Самар. Пятокнижіе, переводы: LXX толк., Акилы, Θеодотіона, Симмаха, пешито, таргумы (въ своихъ основахъ древнѣйшихъ), написаны сочиненія Флавія и Филона и Новозавѣтныя священныя книги. Тщательное и безпристрастное изученіе этихъ памятниковъ въ настоящее время заставляетъ считать текстъ ветхозавѣтныхъ книгъ, бывшій въ рукахъ у составителей этихъ памятниковъ, сходнымъ, какъ въ общемъ, такъ и въ значительнѣйшихъ частностяхъ, съ нынѣшнимъ еврейскимъ текстомъ, и если считать эти памятники точною копіею современнаго ихъ происхожденію еврейскаго текста, то придется признать чрезвычайно большое, едва не полнѣйшее, сходство ихъ текста съ нынѣшнимъ еврейскимъ текстомъ. Какъ ни пристрастны были древніе изслѣдователи этого вопроса, напр. Капеллусъ, тщательно отмѣчавшій всѣ малѣйшія уклоненія древнихъ переводовъ отъ еврейскаго текста, но и они должны были сознаться, что между переводами и нынѣшнимъ еврейскимъ текстомъ сходства въ 1000 кратъ болѣе, чѣмъ различія.

---

[1]) Нельзя, впрочемъ, совершенно отвергать допускаемыхъ непризванными критиками и намѣренныхъ поправокъ свящ. текста въ нѣкоторыхъ частныхъ спискахъ. Но всетаки наиболѣе авторитетные синагогальные списки читались внѣ вліянія такихъ исправителей. Срав. обстоятельный разборъ и выводы изъ соферимскихъ „тенденціозныхъ корректуръ“ у проф. Олесницкаго. Труды Кіев. Акад. 1879, 2, 1—54 стр. ст. „Тенденціозныя корректуры іуд. книжниковъ въ чтеніи Ветхаго Завѣта“. Здѣсь особенно на 11—12 и 52—53 стр. достаточно смягчены крайніе выводы Гейгера.

Затѣмъ, нужно принять во вниманіе, что нынѣ никто уже не считаетъ какъ древнихъ переводовъ, такъ и другихъ поименованныхъ памятниковъ точною копіею современнаго имъ еврейскаго текста. Составители ихъ дѣлали свободный перифразъ. Такъ, писатели неканоническихъ книгъ, Флавій и Филонъ, въ своихъ цитатахъ изъ ветхозавѣтныхъ книгъ руководились теченіемъ собственныхъ мыслей, приводили ихъ въ подтвержденіе своихъ положеній, иногда не вполнѣ согласныхъ съ истиннымъ библейскимъ ученіемъ (напр. у Филона). Новозавѣтные писатели также большею частію слѣдили не за буквою, а за духомъ и мыслію пророчественною ветхозав. писателей, свободно, отступая отъ буквы, цитовали согласную съ новозавѣтнымъ исполненіемъ пророчественную мысль богодухновенныхъ писателей [1]). Кромѣ того, I. Флавій, Филонъ и Новозавѣтные писатели часто, а первые два и исключительно, пользовались ветхозавѣтными книгами въ переводѣ LXX, а не въ еврейскомъ текстѣ. Также мало можно считать копіею еврейскаго текста древніе переводы: LXX толк. и таргумы. Они въ ученобогословской литературѣ и называются перифразами (или парафразами), потому что переводчики заботились не столько о точности перевода по сравненію съ еврейскимъ оригиналомъ, сколько объ удобопонятности переведеннаго. Нынѣ признано, что большая часть уклоненій перев. LXX и таргумовъ отъ еврейскаго текста допущена переводчиками намѣренно, часто соотвѣтствуетъ ихъ особымъ богословскимъ взглядамъ и въ такой же мѣрѣ въ этомъ случаѣ переводы отличались отъ древняго, современнаго переводчикамъ, еврейскаго текста, въ какой отличаются отъ нынѣшняго. Другіе греческіе переводы, Самар. Пятокнижіе, Пешито отли-

---

[1]) Примѣровъ такого отношенія новозавѣтныхъ писателей къ ветхозав. книгамъ приведено много выше въ отдѣлѣ о ветхозавѣтномъ канонѣ и отношеніи къ нему новозав. писателей.

чаются буквализмомъ и точностію, но въ соотвѣтствіе этому они и значительно болѣе сходны съ нынѣшнимъ еврейскимъ текстомъ. Многочисленныя и свободныя уклоненія отъ послѣдняго, допущенныя у LXX и въ таргумахъ, въ этихъ переводахъ, особенно у Акилы и въ Пешито, исправляются и сближаются съ еврейскимъ текстомъ. Нельзя, впрочемъ, скрывать и того общепризнаннаго факта, что многія уклоненія древнихъ переводовъ отъ еврейскаго текста предполагаютъ разность въ чтеніи и самаго еврейскаго оригинала древняго и настоящаго. Но это случается большею частію въ словахъ и оборотахъ еврейскихъ, затруднительныхъ для пониманія; оно могло происходить отъ того, что переводчики, затрудняясь таковыми словами и оборотами и сочтя ихъ ошибочными, предполагали, якобы „болѣе правильное", гипотетическое свое чтеніе и по этому чтенію составляли свои переводы. По неразборчивости еврейскихъ рукописей, можетъ быть иногда и ветхихъ, могли происходить, отъ ошибочнаго чтенія, уклоненія и въ переводахъ. И эти всѣ уклоненія въ той-же мѣрѣ приложимы къ современному переводчикамъ еврейскому тексту, какъ и къ нынѣшнему [1]).

Во всякомъ случаѣ безпристрастный анализъ древнихъ переводовъ и другихъ вышеупомянутыхъ памятниковъ разсматриваемаго періода неоспоримо долженъ убѣждать всякаго ученаго изслѣдователя въ той истинѣ, что всѣ эти памятники въ тысячу кратъ болѣе подтверждаютъ неповрежденность ветхозавѣтнаго текста и сходство его съ настоящимъ текстомъ, чѣмъ поврежденность и различіе.

Выше упомянуто было объ одномъ корифеѣ разсматриваемаго періода—раввинѣ Акибѣ и его благого-

[1]) Ср. *Ryssel.* Untersuchungen üeber die Textgestalt und Echtheit des Ruches pr. Micha. Leipz. 1887 г. Здѣсь приведена масса подобныхъ примѣровъ и разъясненій. У насъ въ изслѣдованіяхъ кн. прор. Михея и Амоса приводятся подобные же примѣры.

вѣйнѣйшемъ отношеніи къ священному тексту. Этому раввину нѣкоторые изъ современныхъ ученыхъ приписываютъ очень многое. Они приписываютъ ему послѣднее и окончательное установленіе (въ согласныхъ, конечно, лишь буквахъ) нынѣ извѣстнаго еврейскаго текста. Въ это время Акибою и его единомышленниками, говорятъ, избрана была одна основная рукопись священнаго еврейскаго текста, послѣ тщательнаго сличенія ея со всѣми другими авторитетными библейскими списками, и съ нея постановлено Акибою и его школою тщательнѣйше списывать точно до малѣйшей скрупулезности всѣ другія библейскія рукописи; несогласныя же съ нею всѣ другія рукописи велѣно уничтожить. Это постановленіе было исполнено, а потому всѣ появившіеся послѣ этого времени переводы (а таргумы?) и рукописи вполнѣ сходны между собою и съ нынѣшнимъ еврейскимъ текстомъ. Это предположеніе раздѣляютъ Корнилль, Лягардъ, Буль и многіе другіе ученые. Основаніемъ для него послужило талмудическое упоминаніе о нѣкоторыхъ храмовыхъ священныхъ спискахъ и критическомъ выборѣ ихъ чтеній. Талмудическое свидѣтельство читается такъ: „найдены въ преддверіи храма три кодекса Закона съ варіантами въ чтеніи еврейскихъ словъ. Въ одномъ читалось מעון, а въ двухъ другихъ מעונה (Вт. 33, 27), еще: въ одномъ кодексѣ найдено чтеніе זעטוטי, а въ двухъ другихъ נערי (Исх. 24, 5) и наконецъ въ одномъ найдено 9 разъ הוא, а въ двухъ другихъ 11 разъ היא. Во всѣхъ этихъ случаяхъ избрано согласное чтеніе двухъ рукописей и отвергнуто чтеніе одной рукописи“ (Ier. Taanit. IV, fol. 68^{b}. Mas. Sofer. VI, 4. p. XII. Ier. Meg. 4, 2). Но безпристрастное чтеніе и анализъ этого талмудическаго свидѣтельства могутъ убѣждать съ несомнѣнностію лишь въ критически научномъ занятіи древнихъ еврейскихъ до-талмудическихъ ученыхъ священнымъ текстомъ. Объ уничтоженіи же различныхъ рукописей нѣтъ здѣсь и рѣчи. Такъ понималъ это свидѣтельство въ свое время и Гейгеръ (Urschrift.. 232—34 ss.), а позднѣе Епштейнъ

(Recueil des travaux... Chwolsohn. Berl. 1899, 42). Поэтому справедливо упомянутую гипотезу Дильманъ признаетъ „невѣроятною“ (*Herzog*. Real-Encyklopedie. II, 165). Она и дѣйствительно невѣроятна по слѣдующимъ основаніямъ:

1) Во второмъ вѣкѣ по Р. Х., во время Акибы, ветхозав. книги были распространены среди евреевъ „всего міра“, жившихъ обширными и многолюдными поселеніями, какъ въ Палестинѣ, такъ и далеко за предѣлами ея: въ Вавилонѣ, Египтѣ, Римѣ, Греціи и другихъ странахъ (Дѣян. 2, 9–11. 17, 16–18) [1]). Во всѣхъ ихъ поселеніяхъ свящ. ветхозавѣтныя книги находились въ постоянномъ употребленіи, тщательно съ юности всѣми изучались (2 Тим. 2, 15–16), ежедневно въ синагогахъ и въ домахъ читались (Дѣян. 8 гл.) и безъ сомнѣнія тщательно хранились. Можно безъ всякаго преувеличенія сказать, что свящ. книги были въ это время написаны и распространены по разнымъ городамъ и странамъ не въ одномъ милліонѣ экземпляровъ. При этомъ вполнѣ естественномъ соображеніи, какъ же можно допустить предполагаемый выборъ одной архетипной рукописи и истребленіе всѣхъ другихъ несогласныхъ съ нею списковъ? Какъ все это производилось? Неужели посланцы Акибы ѣздили изъ одного города въ другой, изъ одной страны въ другую по всему свѣту, собирали и сожигали всѣ таковыя рукописи и въ замѣнъ ихъ выдавали новыя, одобренныя Акибою? Что-то очень невѣроятное получается. Никто такому предположенію не повѣритъ, тѣмъ болѣе, что ни въ іудейскихъ, ни въ христіанскихъ памятникахъ не сохранилось ни малѣйшихъ слѣдовъ свѣдѣній о такомъ дѣлѣ. А такое дѣло не осталось бы, думаемъ, безъ крупныхъ и серьезныхъ общественныхъ въ іудействѣ волненій. Если у русскаго малограмотнаго въ XVII вѣкѣ народа Никоновское измѣненіе текста богослужебныхъ книгъ привело къ громадному

---

[1]) *С. Терновскій*. Іудеи разсѣянія и ихъ религіозная пропаганда. Прав. Собесѣд. 1881 г. Здѣсь много свидѣтельствъ о распространенности іудеевъ по древнему міру.

многовѣковому старообрядческому движенію, то что сказать о евреяхъ, день и ночь, съ дѣтства и до старости, сидѣвшихъ надъ изученіемъ закона и счисленіемъ его словъ и буквъ? Неужели они равнодушно отнеслись бы къ таковому грандіозному истребленію ихъ многовѣковой святыни и не сохранили-бы въ своей письменности слѣдовъ, если не рѣзкаго фанатическаго движенія, то хоть скромной и смиренной жалобы на таковыхъ „истребителей“? Однакожъ ученые защитники разсматриваемаго предположенія ничего подобнаго въ еврейской литературѣ не указываютъ.. Должно-быть и нечего указывать. А христіанскіе ученые мужи, современники Акибы и его учениковъ, близко знакомые и полемизировавшіе съ іудействомъ: св. Іустинъ, Мелитонъ, Оригенъ и др. развѣ оставили-бы безъ вниманія такой крупный фактъ, свидѣтельствовавшій о „порчѣ“ священныхъ еврейскихъ книгъ? Думаемъ, что ихъ молчаніе также невозможно и неестественно, какъ и молчаніе іудеевъ.—Выходъ изъ подобныхъ законно-историческихъ недоумѣній можетъ быть лишь одинъ: ничего подобнаго въ дѣйствительности не было, никто не ѣздилъ и не истреблялъ священныхъ списковъ и не замѣнялъ ихъ новымъ „Акибовскимъ“ изданіемъ...

2) Если, въ самомъ дѣлѣ, при Акибѣ были истреблены всѣ несогласные съ его архетипною рукописью списки, то откуда появились, издавна, многократно засвидѣтельствованные въ талмудѣ и древнихъ переводахъ, варіанты въ еврейскомъ текстѣ? Отчего не произнесенъ такой же строгій судъ надъ этими отступленіями отъ архетипа, если онъ былъ произнесенъ надъ милліонами рукописей?.. Опять все это невѣроятно, неестественно и невозможно.

3) Истинный и дѣйствительный поводъ къ появленію разсматриваемаго предположенія заключается въ „удивительномъ сходствѣ“ всѣхъ извѣстныхъ со втораго вѣка по Р. Х. памятниковъ ветхозавѣтнаго текста. Но такое сходство съ наибольшимъ удобствомъ, безъ всякихъ историческихъ несообразностей и невѣ-

роятностей, объясняется тщательнымъ храненіемъ евреями свящ. текста и неизмѣнностью послѣдняго. Этотъ фактъ засвидѣтельствованъ дѣйствительно и многократно іудейскими и христіанскими памятниками...

Изъ всего разсматриваемаго предположенія для насъ можетъ быть вполнѣ резоненъ и полезенъ тотъ выводъ, что священный еврейскій текстъ во второмъ періодѣ тщательно изучался и охранялся авторитетными въ іудействѣ учеными мужами, что̀ и стоитъ въ полномъ согласіи со всѣмъ высказаннымъ нами въ настоящемъ отдѣлѣ [1]).

Третій періодъ внутренней исторіи ветхозавѣтнаго еврейскаго текста обнимаетъ время дѣятельности талмудистовъ и составленія талмуда, приблизительно съ III по VI в. по Р. Х. Каково было въ это время состояніе священнаго текста и какія принимались мѣры къ охранѣ его неповрежденности? Многочисленнѣйшія изреченія, замѣчанія, узаконенія, правила и предписанія талмудическихъ авторитетовъ показываютъ, что ветхозавѣтный текстъ въ ихъ время былъ уже вполнѣ установленъ, даже въ бо́льшихъ частностяхъ, чѣмъ при соферимахъ, въ точности и до мельчайшихъ подробностей всѣмъ извѣстенъ, считался неприкосновенной святыней во всѣхъ отношеніяхъ и соотвѣтствовалъ нынѣшнему еврейскому тексту. Талмудисты, съ своей стороны, прилагали всѣ зависѣвшія отъ нихъ мѣры къ тому, чтобы этотъ текстъ и на будущее время предохранить отъ возможныхъ по естественной человѣческой слабости измѣненій и порчи. Что касается общей установленности и полной неприкосновенности еврейскаго текста въ періодъ талмудистовъ, то послѣ сказаннаго о текстѣ при соферимахъ, нѣтъ уже и нужды объ этомъ распространяться, такъ какъ и при соферимахъ былъ текстъ уже вполнѣ установленъ и неизмѣняемъ, и въ

---

[1]) Таковъ же на этотъ періодъ взглядъ Епштейна, который въ послѣднее время высказанъ и подробно мотивированъ имъ въ юбилейномъ сборникѣ Хвольсона (Berl. 1899. 42—46 s.).

такомъ видѣ застали его талмудисты. Что же касается заботъ ихъ объ охраненіи текста неповрежденнымъ и неизмѣннымъ и на будущее время, то объ этомъ должно сказать слѣдующее. Съ этою цѣлію въ талмудѣ записаны вышеприведенныя соферимскія счисленія словъ и буквъ священнаго текста, особенно Пятокнижія, Псалтири и Паралипоменонъ. Соглашаясь съ соферимскими счисленіями, талмудисты лишь задавались вопросомъ: къ какой половинѣ книги относить среднее ея слово или букву—къ первой или второй (Kidduschim. 30[a]). Они и сами увеличили въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ разныя счисленія, напр. опредѣлили, какъ часто или сколько разъ какое-либо слово употребляется въ извѣстной книгѣ или отдѣлѣ ея, или во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ, т. е. положили начало конкорданціи. Вычислили, сколько разъ напр. выраженіе: человѣкъ Божій איש האלהים прилагается къ извѣстному лицу и вообще употребляется въ Библіи (Sabbat. 49[b]; Iebamot. 86[b]); сколько разъ слово רוא употреблено вмѣсто היא (Meg. 4, 2. Aboth Natan. 34 c. *Geiger*. Urschrift. . 235—236 ss.).

Съ цѣлію предохраненія священнаго текста отъ измѣненія и на будущее время, талмудисты издали много мельчайшихъ правилъ о тщательнѣйшей перепискѣ священнаго текста. Они тщательно опредѣляли форму библейскихъ манускриптовъ, отличительныя черты манускриптовъ еврейскаго и иноземнаго происхожденія (Gittin. fol. 45, 2), часто повторяли правило, что библейскіе манускрипты нужно переписывать со всевозможною тщательностью, наставляли переписчиковъ, чтобъ тщательно старались избѣгать смѣшенія сходныхъ по начертанію буквъ: алефъ и аинъ, бетъ и кафъ, гиммель и цаде, конечнаго мемъ съ срединнымъ, даже знаковъ (буквъ) открытыхъ и закрытыхъ парашей (Sabbat. fol. 103, 2). Они неоднократно выражали требованія, чтобы переписчики точно и неуклонно начертывали буквы съ своеобразнымъ видомъ: majusculae, minusculae, suspensae, nekudot и т. п. (Baba Batra

109^{b}. Sanhedrin. 103^{b}); даже нѣкоторыя своеобразныя украшенія—коронки вокругъ буквъ должны были писаться точно и единообразно всюду въ священномъ текстѣ (Menachot. 29^{b}). Авторитетъ всѣхъ этихъ орѳографическихъ особенностей ограждался „преданіемъ о нихъ отъ Моисея и съ горы Синайской". Для переписчиковъ священнаго текста талмудисты полагали правила для раздѣленія словъ и буквъ: пространство въ величину буквы должно раздѣлять одно слово отъ другого, а въ ширину волоса—букву отъ буквы (Sabbat. 103^{b}. Menachot. 30^{b}). Въ талмудѣ дано переписчикамъ очень много правилъ еще болѣе частныхъ, возможныхъ только у людей чрезвычайно благоговѣйно относившихся къ свящ. тексту и старавшихся хранить его, какъ зѣницу ока. Таковы напр. слѣд. правила: поле свящ. манускрипта должно быть разграфлено черными чернилами; сверху должно оставлять свободное пространство на три пальца въ ширину и снизу на четыре пальца; въ столбцѣ должно быть отъ 48 до 60 строкъ, въ строкѣ 30 буквъ; ни одной буквы безъ вниманія не должно писать; каждое слово сначала прочитать, потомъ громко произнести и уже писать; должно писать правой рукой, а не лѣвой; сокращеній словъ не слѣдуетъ допускать; буквы во всемъ манускриптѣ должны быть одной величины; писать свящ. свитки могъ только природный еврей, искусный въ письмѣ, или по нуждѣ—прозелитъ, но не имѣли права писать отпадшій, рабъ, женщина, нѣмой, самарянинъ. Предъ началомъ писанія должно молиться Богу, а когда приходится написать священное имя Божіе, а тѣмъ болѣе имя Іеговы, должно каждый разъ произносить слѣд. слова: „я желаю написать имя Божіе, чтобъ служило сіе во славу Божію". Если эти слова хоть однажды не произнесены, весь свитокъ терялъ священный, особенно синагогальный, характеръ. Написанный свитокъ тщательно, въ теченіи 30 дней, испытывали свѣдущіе люди и если находили въ немъ хоть двѣ или три ошибки, то не допускали къ употребленію въ синагогѣ

(Menachot. 29^b. Sopher. 3, 9. 5, 8). Обветшавшіе и съ ошибками манускрипты сжигались.

Но кромѣ поименованныхъ правилъ, свидѣтельствующихъ о тщательности въ соблюденіи механической точности священ. текста, талмудическія указанія свидѣтельствуютъ и о стремленіи талмудистовъ къ научно-критическому тщательному изученію священнаго текста и о сохраненіи его правильности при помощи научныхъ средствъ, доступныхъ предшествовавшей и современной талмудистамъ эпохѣ. Съ этою цѣлію талмудисты записали выше нами обозрѣнныя соферимскія счисленія и критическія замѣчанія: keri velo ketib, ketib velo keri, keri ve ketib (Nedarim 37^b. Kidduschim 30^a и др.). Согласно талмудическимъ предписаніямъ эти соферимскія замѣчанія остались неизмѣнными и сохранными до настоящаго времени.

Кромѣ того въ талмудѣ встрѣчаются слѣдующія критико-текстуальныя замѣчанія, обязанныя своимъ происхожденіемъ самимъ талмудическимъ авторитетамъ: al tikri ken ve ala ken—читай такъ, а не такъ. Эта формула обыкновенно употребляется въ такихъ случаяхъ, гдѣ талмудическій авторитетъ высказываетъ какое либо своеобразное толкованіе священнаго текста и въ подтвержденіе его предлагаетъ и особое отличное отъ общеупотребительнаго чтеніе. Напр. въ Чис. 24, 6—вм. אָהֳלִים—чт. אֹהָלִים (Berachoth. 15^b); въ Пс. 68, 13 вм. מלכי чт. מלאכי (Sabbat. 88^b), въ Еккл. 8, 10 вм. וישתבחו чт. וישתבחו (Gittin fol. 46). Рекомендуемыя талмудистами чтенія не вошли и въ нынѣшній еврейскій текстъ, какъ не входили и при нихъ, потому что основаны были не на дѣйствительныхъ данныхъ священнаго текста, а на личныхъ предположеніяхъ.—Такое же происхожденіе имѣетъ и другая критико-текстуальная формула талмудистовъ: jesch em lemikra ve iesch em lemasoret—сіе есть мать чтенія mikra, и сіе есть мать чтенія masoret. Выше, во внѣшней исторіи ветхозав. текста, говорено было, что талмудистами существующему и общепризнанному тексту (mikra) проти-

вопоставлялось также гипотетическое чтеніе (masoret), ни на чемъ не основанное, а придуманное лишь для подтвержденія какого-либо спорнаго положенія (*Strack.* Proleg. 66—70 pp.). И эти гипотетическія чтенія талмудистовъ также не вошли въ существующій нынѣ евр. текстъ, не смотря на все уваженіе евреевъ къ талмудистамъ. Въ талмудѣ рекомендуются еще чтенія евѳемистическія, съ замѣною словъ рѣзкихъ и оскорбительныхъ по своему нравственному значенію для слуха, особенно при богослужебномъ чтеніи въ синагогѣ. Таковы: вм. שגל (осквернять)—שכב (лежать) (Вт. 28, 30. Ис. 13, 16. Зах. 2. Іер. 3, 2); вм. בעפלים (наростъ)—בטחורים—(Вт. 28, 27. 1 Ц. 5, 6. 6, 4—5 и др. Megilla 25ᵇ). Эти исправительныя чтенія, несомнѣнно, введены самими талмудистами по религіозному благоговѣнію читающихъ и слушающихъ слово Божіе. Но опять, какъ и предыдущія, и эти чтенія не внесены въ нынѣшній текстъ, а помѣщаются въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ. Всѣ перечисленныя критико-текстуальныя замѣчанія и предположительныя чтенія, рекомендуемыя талмудистами, свидѣтельствуютъ о тщательномъ экзегетическомъ изученіи ими священнаго текста и благоговѣйномъ отношеніи къ послѣднему, какъ къ неизмѣнной святынѣ. Всѣ рекомендуемыя ими чтенія не вносились и нынѣ не внесены въ самый текстъ, а оставлены на полѣ, потому что самый текстъ не подлежалъ никакимъ измѣненіямъ.

Цитуемый и толкуемый въ талмудѣ свящ. еврейскій текстъ, когда онъ приводится вполнѣ буквально и точно, вполнѣ тождественъ съ нынѣшнимъ еврейскимъ текстомъ. А такъ какъ талмудисты часто приводили его на память и нерѣдко перифрастически, а иногда даже въ своихъ спорахъ и по личнымъ соображеніямъ и намѣренно уклонялись отъ истиннаго чтенія, то ихъ уклоненія и теперь остаются не соотвѣтствующими еврейскому нынѣшнему тексту, какъ онѣ, вѣроятно, уклонялись и отъ современнаго имъ обще-сина-

тогальнаго [1]). Составленный въ этотъ же періодъ времени переводъ бл. Іеронима очень сходенъ съ нынѣшнимъ еврейскимъ текстомъ и, подобно талмуду, подтверждаетъ неповрежденность ветхозав. текста въ разсматриваемый періодъ и сходство его съ автографическимъ и настоящимъ еврейскимъ текстомъ.

Четвертый періодъ. Этотъ періодъ во внутренней исторіи ветхозав. текста обнимаетъ время дѣятельности масоретовъ и ихъ труды касательно ветхозавѣтнаго текста, съ 7-го по 10 в. по Р. Хр. Выше, во внѣшней исторіи ветхозав. текста, особенно въ исторіи пунктуаціи, мы уже встрѣчались съ масоретскими трудами и нѣсколько характеризовали ихъ. Теперь дадимъ болѣе общее и подробное свѣдѣніе о нихъ и ихъ значеніи критико-текстуальномъ. Не разъ уже упомянутый нами ученый Іоаннъ Буксторфъ даетъ слѣдующее характерное опредѣленіе масоры: „масора есть критическая доктрина, изобрѣтенная древними еврейскими мудрецами, касательно текста Св. Писанія, наука, въ которой стихи, слова и буквы библейскаго текста исчислены, отмѣчена всякая разность между ними и показана точно въ своемъ мѣстѣ, — для того чтобы постоянное и неповрежденное чтеніе текста сохранялось и навсегда предохранено было отъ всякаго измѣненія и порчи и непоколебимо укрѣплено“ (Tiberias. 6 p.). Вотъ какъ опредѣляетъ характеръ и задачи масоретскихъ трудовъ и значеніе ихъ по отношенію къ библейскому тексту ученый, спеціальными трудами коего по этому вопросу и доселѣ всѣ пользуются въ весьма значительной мѣрѣ. И болѣе поздній, очень авторитетный ученый Буль утверждаетъ, что „цѣлію и задачею масоретскихъ трудовъ было устроеніе ограды вокругъ закона и предохраненіе точнѣйшимъ и тщательнѣйшимъ

---

[1]) Такое сужденіе о талмудическихъ варіантахъ высказываетъ *Штраккъ* (Prolegomena. 94—111 p.). У него приводятся нѣкоторые варіанты и ученая литература касательно талмудическаго священнаго еврейскаго текста.

контролемъ библейскихъ манускриптовъ отъ измѣненій и произвола писцовъ. Находящіяся здѣсь замѣчанія объ особенностяхъ текста во всѣхъ отношеніяхъ, зарегистрованные единичные случаи словоупотребленія, или словосочетанія, или пунктуаціи и акцентуаціи, содѣйствовали тому, что свящ. текстъ сохранился до насъ въ томъ единственномъ и неизмѣнномъ во всѣхъ малѣйшихъ частностяхъ видѣ, въ какомъ его застало въ началѣ масоретское преданіе. Отъ этого всѣ масоретскіе труды, появлявшіеся независимо другъ друга въ разныхъ ученыхъ центрахъ іудейства, заключаютъ въ себѣ одинъ и тотъ же текстъ съ малѣйшими лишь и незначительнѣйшими разностями" (*Buhl.* Kanon und Text d. alt. T. 1891 г. 94—95 ss.). Итакъ, приговоры обоихъ ученыхъ мужей, отдѣляемыхъ одинъ отъ другаго не однимъ столѣтіемъ, сходны въ томъ, что масореты сохранили неизмѣннымъ ветхозав. текстъ съ своего до настоящаго времени. Что касается ученаго матеріала, вошедшаго въ масоретскіе труды, то онъ обычно получаетъ свой авторитетъ по наименованію своему: מסורה, отъ מסר—передавать отъ одного другому (Чис. 31, 5. 16). Этимъ наименованіемъ, согласно свидѣтельству самихъ масоретовъ и существу дѣла, означается то, что масоретскій матеріалъ имѣетъ глубокую древность и сохранялся въ устномъ преданіи изъ поколѣнія въ поколѣніе и масоретами преданъ лишь письму. По крайней мѣрѣ несомнѣнно, что свящ. текстъ, по отношенію къ коему масореты производили и записывали свои многочисленныя замѣчанія и счисленія, имѣлъ во всѣхъ своихъ частностяхъ въ глазахъ масоретовъ глубокую древность и неприкосновенную святыню. Сличая содержаніе масоретскихъ замѣчаній и счисленій съ болѣе древними еврейскими письменными памятниками, ученые находятъ, что эти замѣчанія и счисленія, конечно въ значительно меньшемъ видѣ, находятся въ древнихъ и позднихъ частяхъ талмуда, въ древнихъ мидрашахъ и особенно въ послѣ талмудическихъ трактатахъ: Masseket sefer tora и Masseket soferim. Встрѣ-

чающіяся въ упомянутыхъ еврейскихъ ученыхъ трудахъ счисленія и замѣчанія вполнѣ сходны съ аналогичными же счисленіями и замѣчаніями масоретскихъ трудовъ [1]).

Исторія масоретскихъ трудовъ представляется въ слѣдующемъ видѣ. Масоретскій матеріалъ помѣщался и помѣщается или вмѣстѣ съ библейскимъ текстомъ, на поляхъ свитковъ, или въ отдѣльныхъ свиткахъ. Масоретскія замѣчанія, помѣщаемыя на поляхъ библейскихъ списковъ (massora marginalis), занимаютъ мѣсто вверху или внизу священнаго текста, имѣютъ бо́льшій объемъ и называются большой масорой (massora magna), а помѣщаемыя рядомъ съ священнымъ текстомъ и меньшія по объему называются малой масорой (massora parva). Самостоятельные масоретскіе труды заключаютъ въ себѣ матеріалъ большой масоры. Въ нѣкоторыхъ библейскихъ спискахъ и изданіяхъ масора помѣщалась въ концѣ всего священнаго текста и называлась конечной масорой (massora finalis). Обыкновенно масоретскій матеріалъ располагается въ алфавитномъ порядкѣ, подъ особыми и своеобразными масоретскими формулами и наименованіями разныхъ замѣчаній и счисленій.

Древнѣйшимъ масоретскимъ трудомъ считается трудъ Аарона-бенъ-Моисея бенъ-Ашеръ изъ 10 вѣка, тиверіадскаго ученаго: Horajat ha qore—правила чтенія и пунктуаціи. Здѣсь вмѣстѣ съ строго масоретскими свѣдѣніями и замѣчаніями помѣщены и чисто-грамматическія, которыя въ послѣдующихъ спискахъ стали выдѣляться въ особые грамматическіе и филологическіе труды. Въ слѣдующемъ 11 столѣтіи, около 1028 года, появился строго масоретскій трудъ Іуды-бенъ-Жерсона: „Ochla“ (по первому слову אכלה—1 Ц. 1, 9. Б. 27, 19), давшій и на будущее время названіе многимъ масоретскимъ трудамъ. Въ слѣдующемъ 12

---

[1]) *Buhl*. l. c. 96 s.

вѣкѣ появился масоретскій трудъ: Ochla ve Ochla—очень сходный съ только что упомянутымъ. Въ концѣ 12-го и началѣ 13-го вѣка такого же рода трудъ изданъ испанскимъ раввиномъ Мейеромъ Галеви († 1224 г.). Въ окончательно упорядоченномъ и цѣльно напечатанномъ видѣ масоретскій матеріалъ издавался въ дальнѣйшее время: Іаковомъ-бенъ-Хайимъ въ раввинской Библіи (1525—26 гг.), Эліемъ Левитой—massoret ha massoret (1538 г.), Буксторфомъ въ раввинской Библіи (1618 г.) и въ Тиверіадѣ (1620 г.), Менахемъ Лонцано (1618 г. „Or tora") и Норціемъ (1626 г.). Въ 18 столѣтіи масоретскихъ трудовъ почти не издавали. Въ 19-мъ было очень много цѣнныхъ и критически-обработанныхъ изданій: Гейденгейма (1832 г.), Дуккеса, Френсдорфа, Бэра, Штракка, Деренбурга, Виккеса и Гинсбурга (1880—1885 гг.: The Massorah compiled from manuscripts, alphabetically and lexically arranged I—III). Очень много тщательно провѣренныхъ и систематически-подобранныхъ масоретскихъ примѣчаній и счисленій находится у Френсдорфа: Die massora magna (Leipz. 1876 г.), и у Бэра и Делича: въ критически-обработанномъ изданіи еврейскаго текста ветхозавѣтныхъ книгъ, въ приложеніяхъ (Leipzig. 1869—95...) [1]).

Содержаніемъ масоретскихъ трудовъ служили слѣдующія исчисленія. Вышеупомянутыя, записанныя въ талмудѣ, соферимскія счисленія словъ, средняго слова, буквы и стиха разныхъ священныхъ книгъ, критическія замѣчанія соферимовъ: ittur—и tikkun—soferim, keri velo ketib, ketib velo keri, keri ve ketib; замѣчанія талмудистовъ о буквахъ большихъ (majusculae), малыхъ, обороченномъ нунъ, о знакахъ разныхъ закрытыхъ и открытыхъ парашей и т. п.—все это внесено въ масору, лишь съ нѣкоторыми пополненіями и точными указаніями на количество разныхъ счисленій и

---

[1]) Объ изданіяхъ масоры см. *Buhl.* l. c. 98—100 ss. *Loisy.* Histoire du texte et versions d. A. T. 150—184 pp.

замѣчаній. Кромѣ того, сами масореты и предшествовавшіе имъ еврейскіе ученые занялись самостоятельнымъ, еще болѣе скрупулезнымъ исчисленіемъ словъ и буквъ священнаго текста и плоды своихъ гигантскихъ трудовъ записали въ масору. Такъ, въ талмудѣ было записано количество стиховъ (pesukim) лишь нѣкоторыхъ книгъ: Пятокнижія, Псалтири, Паралипоменонъ, —въ масорѣ исчислены стихи всѣхъ до одной книгъ: въ Быт. 1534, въ Исх. 1209, Лев. 859,... I. Нав. 656. 3—4 Цар.—1534,... Іер. 1365,... 12 мал. прор. 1050.., Прит. 915 и т. д. Средній стихъ соферимами и талмудистами опредѣленъ лишь въ Пятокнижіи и Псалтири,—въ масорѣ въ каждой книгѣ: Быт. 27, 40. Исх. 22, 28. Чис. 17, 20... I. Нав. 13, 26... 3—4 Цар. въ 3 Ц. 22, 6. Іер. 28, 11. Іез. 26, 1. Мих. 3, 12... Затѣмъ, масореты вычисляли величину всѣхъ стиховъ и составъ ихъ и нашли, что самый большой стихъ въ Іер. 21, 7 — изъ 40 словъ и 160 буквъ; 3 стиха состоятъ каждый изъ 80 буквъ; напр. Чис. 36, 8; 14 стиховъ состоятъ каждый изъ 3 словъ; 7 стиховъ состоятъ каждый изъ 15 словъ; въ 26 стихахъ употребляются всѣ буквы алфавита, напр. Іез. 38, 13. Соф. 3, 8; два стиха въ Законѣ начинаются буквою самехъ (Исх. 32, 8. Чис. 14, 19); 11 стиховъ начинаются и оканчиваются буквою нунъ (Лев. 13. 9...); въ 3 стихахъ употребляется однажды: לא и четырежды ולא (Чис. 11, 19..); въ трехъ стихахъ употребляется трижды את и трижды ואת (Исх. 29, 5...); три стиха начинаются словомъ יהוה и оканчиваются אזכרה и заключаютъ мысль о томъ, что Господь памятуетъ во вѣки (Вт. 31, 3...); въ трехъ стихахъ соединяются слова חטאה и עשה—совершать грѣхъ (Іез. 18, 3...); въ 10 стихахъ употребляются ויקרא ויאמר и въ 10—ויאמר и ויאמר—Б. 33, 5..

Такимъ образомъ, кромѣ механическаго и ариѳметическаго исчисленія, касательно величины и состава стиховъ, масоретскія исчисленія занимались и конкорданціоннымъ разборомъ и систематизаціей словеснаго состава стиховъ, имѣющими не мало преимуществъ

предъ работою перваго рода.—Не менѣе многочисленны, не встрѣчавшіяся ранѣе, масоретскія исчисленія касательно буквъ и словъ священнаго текста. Таковы исчисленія: сколько разъ какая буква употребляется въ Библіи вообще: алефъ—42377, бетъ—38218, гиммель—29537, далетъ—32530...; сколько разъ извѣстная буква бываетъ начальною или конечною въ словахъ: буква кафъ бываетъ конечною въ 10981 словѣ, мемъ — въ 24973 словахъ и т. д.; сколько буквъ въ каждой священной книгѣ: въ послѣдней части Бытія 4395 буквъ, во всемъ Законѣ 600045 буквъ и т. п.

Орѳографическія исчисленія масоретовъ касаются словъ plene и defective написанныхъ и заключаютъ перечень относительно каждаго слова и его библейскаго правописанія. Напр. сл. וַתֹּוצֵא Б. 1, 12 два раза написано plene и однажды (Руѳ. 2, 18) defective, מארת оба раза пишется defective Б. 1, 14... Особенно же отмѣчаются случаи ненормальнаго въ указанномъ отношеніи правописанія, напр. מוֹצָאֵי—Чис. 14, 37 „болѣе 10 случаевъ писать дефективно (безъ йотъ въ срединѣ) не слѣдуетъ“. Подобнымъ образомъ и вообще отмѣчалось правописаніе, чтобы оно и впредь неизмѣннымъ сохранялось писцами, а не передѣлывалось по обычному правописанію. — Заслуживаютъ упоминанія масоретскія конкорданціонныя исчисленія словъ и словосочетаній. Напр. гдѣ и сколько разъ употребляется словосочетаніе אמר אל אלהים—9 разъ; или: ירא את האלהים—бояться Бога—7 разъ (Б. 42, 18); באלהים נשבע—клясться Богомъ—4 раза (1 Ц. 30, 15.).. שמע לקול и את קול.. בקול.. אֶל ק и т. п., гдѣ употребляется патахъ при атнахѣ—Б. 21, 8—12 разъ. Также перечисляются формы дагессированныя и съ другими отличительными гласными знаками: בַּיָּמִים — Б. 1, 2— трижды съ дагешемъ и съ патахомъ.. Отмѣчается значеніе словъ сходныхъ по начертанію и разныхъ по значенію: עֲלֵה—6 разъ въ значеніи—листъ (Б. 6, 11), а въ прочихъ—восхожденіе; הָאֵל—8 разъ въ значеніи языческій богъ (Б. 19, 8), а въ остальныхъ—истинный

Богъ; רָעָה—въ трехъ значеніяхъ: пасти, сокрушать, быть злымъ (Пр. 29, 19). Тщательно вычисляется и отмѣчается употребленіе въ стихахъ разныхъ частицъ, въ началѣ, концѣ и срединѣ стиховъ, напр. אל, אשר и др.; такъ: вычислено, что אֶת—10 разъ въ началѣ стиховъ во Втор. и 4 раза—у Іереміи; וְאֶל—5 разъ въ началѣ стиховъ; וְאַל—2 раза; מִן—3 раза въ Законѣ.. Этими вычисленіями давалось руководство къ точному сохраненію и возстановленію величины стиховъ на будущее время [1]).

Поименованныя счисленія и замѣчанія масоретовъ, правда, не даютъ прямыхъ средствъ въ каждомъ единичномъ случаѣ рѣшать вопросъ о неповрежденности священнаго текста и сохраненіи его неизмѣннымъ, но косвенныхъ къ сему средствъ даютъ не мало. Первѣе всего, они обнаруживаютъ величайшую заботу масоретовъ о сохраненіи въ неповрежденности ветхозавѣтнаго текста не только при нихъ, но и на будущее время. Скрупулезнѣйшія и непосильныя намъ масоретскія исчисленія словъ и буквъ священнаго текста предполагаютъ слишкомъ тщательное изученіе послѣдняго, предупреждаютъ возможность не только крупной и значительной порчи его, но и незначительной. Лицамъ, проводившимъ весь вѣкъ въ исчисленіи словъ и буквъ священнаго текста, легко было обнаружить всякую малѣйшую неисправность въ каждой новой рукописи. Вышеупомянутыя счисленія, вѣроятно, вели за собою заучиваніе на память всего священнаго текста, включительно со всѣми его частностями, а потому во всякой вновь написанной библейской рукописи эти ученые мужи легко могли замѣтить погрѣшности и скоро исправить ихъ, не справляясь даже съ особо авторитетными списками. Тѣмъ болѣе, конечно, легко было этимъ счетчикамъ исправлять погрѣшности по сличе-

---

[1]) Въ болѣе полномъ видѣ указываемыя масоретскія исчисленія находятся у *Буксторфа*. Tiberias. 12—18. 131—192 pp.

нію съ извѣстными имъ авторитетными библейскими списками.

Но кромѣ приведенныхъ счисленій и замѣчаній, ариѳметическихъ и конкорданціонныхъ, въ масору входили счисленія и замѣчанія научнаго критико-текстуальнаго характера. Такъ, здѣсь повторяются вышеприведенныя подобныя же замѣчанія соферимовъ и высказываются новыя замѣчанія, плодъ критико-текстуальныхъ наблюденій самихъ масоретовъ. Одно изъ такихъ замѣчаній читается סְבִירִין—„думаютъ, предполагаютъ". Это замѣчаніе ставится масоретами преимущественно въ тѣхъ (до 200) случаяхъ, гдѣ стоящее въ текстѣ чтеніе представляется грамматически неправильнымъ. Напр. Быт. 19, 23—הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא—помѣчено ג סבירין יצאה т. е. трижды должно-бы стоять въ жен. родѣ сказуемое יצאה, такъ какъ подлежащее его השמש употребляется обычно въ жен. родѣ (напр. Іер. 15, 9. Исх. 22, 3), именно: еще у Іер. 48, 45 יצא при אֵשׁ (огонь) и Дан. 8, 9 при קֶרֶן (рогъ), такъ какъ оба эти существительныя употреблены здѣсь въ женскомъ родѣ. Другой примѣръ: въ Исх. 4, 19 къ слову מִצְרַיִם поставлено: סבירין מִצְרַיְמָה, такъ какъ здѣсь указывается направленіе на вопросъ: куда, и должно быть поставлено ה locale. Подобныя же замѣчанія поставлены въ Лев. 6, 8. Чис. 9, 6. Вт. 16, 19.. Во 2 Цар. 18, 29 отмѣчается пред. שָׁלוֹם — пропускъ ה interrogativum. Въ 28 случаяхъ назначается согласованіе сказуемыхъ съ подлежащими въ числѣ, въ лицѣ, въ суффиксахъ. Вездѣ эти замѣчанія, очевидно, обязаны своимъ происхожденіемъ, съ одной стороны, тщательнымъ грамматическимъ наблюденіямъ надъ библейскимъ текстомъ, а съ другой—желанію охранить существующій текстъ отъ произвольнаго исправленія его по грамматическимъ соображеніямъ послѣдующими „призванными и не призванными справщиками и переписчиками" [1]).

---

[1]) О примѣчаніяхъ sebirin мы заимствовали свѣдѣнія у Букстерфа. Tiberias. 145—47 pp. *Geiger*. Urschrift.. 233—34 SS. *Graetz*. Com. zu Psalmen. 1, 115—118 SS.

Несомнѣнно, такой же критико-текстуальный и посильно научный характеръ имѣютъ многочисленныя, записанныя въ масорѣ, примѣчанія, формулируемыя: keri и ketiḃ, при чемъ словомъ ketiḃ означается существующее и записанное въ текстѣ чтеніе, а словомъ keri означается гипотетическое, желаемое для ученыхъ читателей и толкователей Библіи, чтеніе. Этихъ примѣчаній въ масорѣ собрано очень много. Элій Левита насчитывалъ ихъ 848: 65 въ Пятокнижіи, 454 въ пророкахъ и 329 въ Писаніяхъ; въ новыхъ изданіяхъ масоры насчитываютъ ихъ болѣе—1314 (*Buhl.* Kanon... 100 s.). Ветхозавѣтная библіологическая литература наполнена продолжительными и доселѣ не законченными спорами о происхожденіи и значеніи для вопроса о неповрежденности ветхозавѣтнаго текста масоретскихъ примѣчаній keri и ketiḃ. На чемъ основаны и какъ произошли чтенія keri? Одни ученые утверждали и утверждаютъ, что чтеніямъ keri соотвѣтствовали дѣйствительныя варіированныя чтенія во многихъ древнихъ, масоретскаго и до-масоретскаго періодовъ, еврейскихъ рукописяхъ. Отсюда въ свое время Капеллусъ, Моринъ и многіе другіе ученые дѣлали выводъ, что въ древнихъ до-масоретскихъ и масоретскихъ еврейскихъ рукописяхъ было значительное разнообразіе въ чтеніи священнаго текста; большинство варіантовъ того времени утратилось и предано забвенію, но нѣкоторые изъ нихъ не рѣшались масореты совсѣмъ предать забвенію и сохранили въ keri. Другіе думали и думаютъ, что чтенія keri были въ древности общепринятыми и стояли въ самомъ текстѣ, а впослѣдствіи вытѣснены, замѣнены чтеніями въ textus receptus ketiḃ и оставлены лишь въ масоретскихъ примѣчаніяхъ (*Buhl.* Kanon... 100—102 ss.). Но также съ давняго времени высказывалось и высказывается, начиная съ Буксторфовъ, иное объясненіе происхожденія чтеній keri и ketiḃ. По мнѣнію этихъ ученыхъ чтенія keri основаны не на дѣйствительныхъ варіантахъ въ разныхъ библейскихъ спискахъ, а на собственныхъ критико-тексту-

альныхъ грамматическихъ и евѳемистическихъ соображеніяхъ разныхъ еврейскихъ ученыхъ до-масоретскаго и масоретскаго періодовъ (*Buxtorfius*. Anticritika. II, IV—V cc. Позднѣе: *Hupfeld*. Stud. u. Kritik. 1830, 554.—*Buhl*. Kanon.. 102 s. и др.), а потому существованіе ихъ, при всей ихъ многочисленности, нисколько не касается неповрежденности самаго священнаго текста, какъ древняго, такъ и настоящаго времени, подобно тому какъ нынѣшнія ученыя критическія гипотезы и измѣненія въ текстѣ нисколько не доказываютъ измѣненія и дѣйствительныхъ варіацій въ послѣднемъ. Чтобы сдѣлать серьезный и строго-научный выборъ изъ высказанныхъ предположеній и чрезъ то рѣшить вопросъ о состояніи текста въ масоретскій періодъ, разсмотримъ нѣкоторыя чтенія keri, наиболѣе многочисленныя.

Самыя многочисленныя keri состоятъ въ замѣнѣ текстуальнаго священнаго непроизносимаго имени Божія יהוה удобопроизносимымъ именемъ אדני. Эти замѣны особенно необходимы были при синагогальномъ торжественномъ чтеніи священныхъ книгъ, при коемъ имя Іегова, какъ непроизносимое, неизбѣжно требовало соотвѣтственной замѣны чѣмъ либо произносимымъ, каковую и давало подстрочное чтеніе keri. Такихъ keri очень много и очевидно всѣ они произошли не вслѣдствіе дѣйствительныхъ варіантовъ въ свящ. спискахъ, а намѣренно введены самими еврейскими учеными мужами очень давняго времени, а масоретами, согласно существовавшей синагогальной практикѣ, записаны. Такимъ образомъ къ вопросу объ измѣненіи ветхозав. текста этого рода keri, самыя многочисленныя нужно замѣтить, не имѣютъ никакого отношенія.

Затѣмъ очень много чтеній keri имѣютъ явный характеръ грамматически-корректурной поправки. По вычисленію Буксторфа буква ה поправлена въ keri въ слѣдующихъ случаяхъ: въ 30 мѣстахъ вставлена въ началѣ словъ, трижды въ срединѣ и 29 въ концѣ словъ; буква א исключена 20 разъ въ концѣ словъ, ב—

4 раза въ началѣ словъ, ה—7 разъ въ началѣ и 43 раза въ концѣ словъ; въ 22 словахъ замѣняется буква י буквою ו—въ началѣ словъ, въ 76—въ срединѣ и въ 56 замѣняется буква ו буквою י; въ 62 словахъ перестановляется буква ו; 10 словъ не пишутся въ текстѣ, а читаются, и 8 словъ пишутся, но не читаются. Такимъ образомъ 350 keri имѣютъ искусственное грамматически-корректурное происхожденіе. Несомнѣнно такое же происхожденіе имѣютъ 22 чтенія keri, въ коихъ замѣняется сл. נער женской формой נערה—сообразно контексту и словосогласованію (Tiberias. 137—139 pp.). Очень много чтеній keri состоитъ въ замѣнѣ, стоящей въ текстѣ архаической формы мужескаго рода הוא, формой женскаго рода היא, при согласованіи съ существительнымъ женскаго рода. И эти чтенія, несомнѣнно, имѣютъ критико-корректурное происхожденіе. Орѳографія имени Іерусалима: замѣна стоящаго въ текстѣ יְרוּשָׁלַם послѣплѣннымъ правописаніемъ—יְרוּשָׁלִם (2 Ц. 5, 15); — раздѣленіе въ keri неправильно соединяемыхъ въ текстѣ словъ: въ Пс. 55, 16 вм. יְשִׁמְמֶת чтеніе מָוֶת יִשֵּׁא—*возметъ ихъ смерть*; и въ Пс. 123, 4 вмѣсто לְגַאֲוֹנִים чтеніе יונים—לגאי—*уничиженіе гордыхъ*; также Пс. 10, 10. Іер. 6, 29. Пл. Іер. 4, 3. Іез. 42, 9;—въ 3 Цар. 7, 45 поправка слова съ неправильнымъ расположеніемъ буквъ האהל словомъ האלה—*сіи*, соотвѣтствующимъ контексту, въ Пс. 100, 3 и въ Ис. 9, 2 замѣна отрицательныхъ частицъ לֹא мѣстоименіемъ לוֹ, оправдываемая всѣми толковниками и переводами,—всѣ эти замѣны также имѣютъ грамматически-корректурное происхожденіе и оправдываются нынѣшними учеными. Такимъ же, очевидно, путемъ произведена замѣна такъ называемыхъ *ἅπαξ λεγόμενον*'овъ, т. е. единственныхъ въ Библіи словъ, напр. у Іез. 25, 7 слова בז (которому нынѣшніе ученые, по аналогіи съ персидскимъ языкомъ и словоупотребленіемъ, придаютъ значеніе: пища), общеупотребительнымъ בז — добыча. Подобныхъ замѣнъ, лексическихъ и грамматическихъ, очень не мало въ позднѣйшихъ ветхозавѣтныхъ кни-

гахъ, особенно у Іереміи, Іезекіиля, Даніила, языкъ коихъ носитъ значительную иноземную арамейскую окраску.

Нѣсколько изъ другихъ побужденій вытекали, но также основывались не на дѣйствительныхъ варіированныхъ въ разныхъ спискахъ чтеніяхъ, а на собственныхъ благочестиво-благоговѣйныхъ соображеніяхъ еврейскихъ богослововъ, не малыя эвѳемистическія поправки. Еще въ талмудическихъ трактатахъ признавалось за правило: оскорбительное для слуха чтеніе замѣнять благозвучнымъ и благоговѣйнымъ (Bab. Meg. 25^{b}. Tosefta Meg. IV, 228 p.). Эта замѣна особенно необходима была въ отдѣлахъ, читаемыхъ въ синагогѣ при богослужебныхъ собраніяхъ. Масоретами увеличено число евѳемистическихъ измѣненій и внесено въ kerî; напр. у Ис. 13, 16 и Іер. 3, 2 слово שָׁגַל—*осквернять*, замѣненное словомъ שָׁכַב—*лежать*. Такія замѣны встрѣчаются часто въ книгѣ Іезекіиля, отличающейся пластичностію образовъ и рѣзкостію выраженій и сравненій (см.напр. главы 16 и 23 и др.). Несомнѣнно, и эти очень многочисленныя чтенія kerî своимъ существованіемъ нисколько не доказываютъ порчи ветхозавѣтнаго текста.

Общій выводъ изъ обозрѣнныхъ разныхъ наиболѣе многочисленныхъ категорій чтеній kerî получается тотъ, что эти чтенія обязаны своимъ происхожденіемъ не дѣйствительнымъ варіантамъ въ разныхъ рукописяхъ, а собственнымъ критико-текстуальнымъ, грамматическимъ и богословскимъ соображеніямъ различныхъ древнихъ еврейскихъ ученыхъ мужей, до-масоретскаго и масоретскаго періодовъ.

Нельзя, впрочемъ, скрывать, что въ масоретскихъ трудахъ встрѣчаются и дѣйствительныя, всѣми учеными признаваемыя, указанія на варіанты въ разныхъ библейскихъ спискахъ. Таковыя указанія можно видѣть въ масоретскихъ замѣчаніяхъ, означаемыхъ формулой: מַטְעִין—заблуждаются (отъ טָעָה—входить въ ошибку и заблужденіе), часто съ добавленіемъ: סֹפְרִי—писцы,

т. е. переписчики нѣкоторыхъ библейскихъ списковъ вводятъ неправильнымъ чтеніемъ въ заблужденіе своихъ читателей, чего слѣдуетъ избѣгать. Напр. въ Исх. 22, 29 подъ словомъ בַּיּוֹם—замѣчено מַטְעִין בֵּיהּ סַפְרֵי—заблуждаются въ этомъ словѣ писцы, — потому что въ нѣкоторыхъ спискахъ писалось וּבַיּוֹם, при чемъ это ו бралось неправильно изъ предыдущаго слова אִמּוֹ. Еще: въ Исх. 23, 13 къ слову וְשֵׁמַע לֹא—замѣчено, что здѣсь должно читать וְלֹא, а переписчики неправильно пишутъ לֹא и вводятъ въ заблужденіе. Еще: Б. 24, 4. 47, 28—помѣчено, что въ первомъ чтеніи (אֵם) въ 5 случаяхъ, а во второмъ (въ сл. ויהי) въ 6 случаяхъ переписчики вводятъ читателей въ заблужденіе ошибочнымъ письмомъ. Но нужно замѣтить, что иногда встрѣчающаяся у масоретовъ формула מטעין не указываетъ, какъ въ приведенныхъ примѣрахъ, на дѣйствительные варіанты, а имѣетъ цѣлію лишь предупредить возможный варіантъ. Напр. во Вт. 28, 46 замѣчено, что выраженіе וּבְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם — *и сѣмени твоему во вѣкъ*—встрѣчается трижды въ Библіи, еще: въ 1 Ц. 20, 42 съ измѣненіемъ וּבֵין זַרְעֲךָ и въ 4 Ц. 5, 27 וּבְזַרְעֲךָ לְעוֹלָם. Очевидно, масоретское замѣчаніе предупреждало переписчиковъ, чтобы они не исправляли одно выраженіе по другому и тѣмъ не вводили читателей въ заблужденіе (Tiberias. 261—262 pp.). Поэтому, вопреки Гретцу, считающему эту формулу яснымъ и постояннымъ указаніемъ на варіанты (Com. zu Psalmen. 117—118 s.), Френсдорфъ считаетъ ее лишь „предупрежденіемъ“ для читателей и переписчиковъ, чтобъ оригинальной формы текста не считали ошибкою и не измѣняли по общеупотребительнымъ словамъ и оборотамъ (*Frensdorf*. Massora Magna. 7 s.).

Затѣмъ, нельзя скрывать, также признаваемаго всѣми учеными, яснаго свидѣтельства о существованіи въ масоретскій періодъ не малаго числа варіантовъ въ разныхъ библейскихъ спискахъ, о чемъ говорятъ цитуемыя въ масорѣ разныя чтенія такъ называемыхъ „восточныхъ и западныхъ“ списковъ מִזְרָחָאִי וּמַעֲרָבָאִי,

при чемъ подъ „восточными“ списками разумѣются списки и ученые еврейскіе вавилонскихъ школъ, а подъ „западными“—палестинскіе и преимущественно тиверіадскіе еврейскіе ученые, списки и школы. Въ масоретскихъ трудахъ разностей между списками этихъ двухъ мѣстъ происхожденія указывается не мало, хотя въ большинствѣ онѣ касаются гласныхъ знаковъ и разныхъ мелочей, а нѣкоторыя касаются и согласныхъ буквъ и подтверждаются разными древними переводами палестинскаго и вавилонскаго происхожденія (*Geiger*. Urschrift. . 481—490 ss.). У Бэра и Делича они собраны послѣ всякой священной книги, а самое древнее собраніе ихъ помѣщено у Іакова-бенъ-Хайимъ въ концѣ масоры (1526 г.). Замѣчательно, что въ этомъ древнемъ сборникѣ не показано ни одного варіанта касательно Пятокнижія, „по причинѣ тщательности переписчиковъ Закона и исправителей его списковъ и ежесубботняго чтенія его въ синагогахъ“ (*Strack*. Proleg. 36—41 pp.) [1]).

Наконецъ, кромѣ всѣхъ поименованныхъ счисленій и замѣчаній, масоретамъ всѣ нынѣшніе ученые приписываютъ окончательное установленіе и закрѣпленіе на всѣ времена нынѣ извѣстнаго еврейскаго ветхозавѣтнаго текста во всѣхъ его частностяхъ, согласныхъ буквахъ, гласныхъ знакахъ, акцентахъ и дѣленіяхъ. Поэтому существующій нынѣ еврейскій текстъ и называется масоретскимъ.

Изъ всего предыдущаго обзора масоретскихъ трудовъ, характера, содержанія и наименованія ихъ ясно видно, что въ установленіи библейскаго текста они не слѣдовали и считали себя не въ правѣ слѣдовать собственному произволу и своимъ личнымъ соображеніямъ. Они на это никакъ не могли рѣшиться. Для нихъ су-

---

[1]) Болѣе позднее перечисленіе и обозрѣніе этихъ варіантовъ „восточныхъ и западныхъ“ рукописей сдѣлано Гинсбургомъ въ юбилейномъ сборникѣ Хвольсона. Recueil des travaux redigé en mémoire.. D. Chwolson. Berlin. 1899 г. 149—188 ss.

ществовавшій священный текстъ былъ неприкосновенной святыней. Измѣненіе въ немъ, при всѣхъ казавшихся имъ грамматически-корректурныхъ погрѣшностяхъ и недостаткахъ въ немъ, не допускалось ими ни подъ какимъ видомъ. Напротивъ, помѣщая свои критическія, грамматическія, орѳографическія и иныя сомнѣнія и замѣчанія всегда отдѣльно отъ священнаго текста, или на поляхъ и въ концѣ библейскихъ списковъ, или въ совершенно отдѣльныхъ свиткахъ, масореты своими счисленіями и помѣтками орѳографическихъ и грамматическихъ уклоненій предупреждали и будущихъ переписчиковъ, критиковъ и толковниковъ священнаго текста, отъ подобныхъ поправокъ и измѣненій, хотя бы наукою и оправдываемыхъ.

Итакъ, несомнѣнно, принятый масоретами библейскій текстъ заимствованъ ими у предшествующихъ поколѣній, представителей еврейской синагоги и школы, восходящихъ до талмудистовъ, соферимовъ и самихъ священныхъ ветхозавѣтныхъ писателей, и тщательно охраняемъ былъ всею массою еврейскаго народа и его духовныхъ вождей.

Въ заключеніе обзора четвертаго—масоретскаго—періода внутренней исторіи ветхозавѣтнаго текста имѣемъ, кажется, достаточное право сказать, что и въ этотъ періодъ ветхозавѣтный текстъ не только не подвергался намѣренной порчѣ и поврежденіямъ, но еще съ гораздо большими трудами и усиліями охраняемъ былъ отъ поврежденій какъ въ свое время, такъ и на будущее, и съ тѣхъ поръ, благодаря этому, сохранился неизмѣннымъ до нашего времени. Въ послѣднемъ отношеніи всѣ современные ученые признаютъ неоспоримою заслугу масоретовъ.

Пятый періодъ внутренней исторіи ветхозавѣтнаго текста обнимаетъ время послѣ составленія масоры до изобрѣтенія книгопечатанія, съ 11-го по 15 в. по Р. Х. О состояніи ветхозавѣтнаго текста въ это время существуетъ уже не мало прямыхъ и ясныхъ свидѣ-

тельствъ въ подлинныхъ памятникахъ, происшедшихъ въ это время. Таковы многочисленныя еврейскія рукописи, содержащія или всѣ ветхозавѣтныя книги, или нѣкоторыя изъ нихъ, или даже части ихъ. Эти рукописи въ значительномъ числѣ, около 1400, сохранились въ цѣльномъ видѣ до нашего времени и служатъ неоспоримымъ и негадательнымъ памятникомъ, существенно намъ важнымъ. Нѣкоторыя изъ нихъ, хотя и весьма немногія—три или четыре, восходятъ по своей древности даже къ предыдущему періоду, но большинство къ разсматриваемому. По своему критическому достоинству и характеру всѣ еврейскія библейскія рукописи различаются сообразно своему первоначальному назначенію и употребленію: на синагогальныя и частныя.

Синагогальныя рукописи заключаютъ въ себѣ не всѣ ветхозавѣтныя книги, а только читаемыя въ синагогахъ: законъ, пророки и пять свитковъ (мегиллотъ—Пѣс. П., Руѳь, Плачъ, Екклезіастъ и Эсѳирь). Согласно древнимъ установленіямъ, эти рукописи не имѣютъ пунктуаціи и писаны съ соблюденіемъ талмудическихъ правилъ чрезвычайно тщательно. По вычисленію одного западнаго ученаго (Муральта), въ 47 рукописяхъ синагогальныхъ нашлось всего 3 варіанта и то незначительныхъ: (Б. 23, 13) אֶחָד въ пяти рук. и въ 12 рук. אַחַד; въ Исх. 13, 13. 34, 20—ערכתו и ערפתו и Б. 13, 13—גמד и גמר въ 1 рук. (*Strack*. Proleg. 54 p.). Синагогальныхъ рукописей сохранилось отъ древняго времени немного, такъ какъ согласно талмудическимъ правиламъ, когда онѣ ветшали и выходили изъ употребленія, то изъ опасенія профанаціи сожигались и истреблялись.

Въ значительно большемъ числѣ сохранились рукописи, имѣвшія школьное и частное назначеніе. По своему достоинству онѣ различаются соотвѣтственно тщательности своей переписки и мѣсту своего происхожденія. Эти рукописи заключаютъ иногда всѣ ветхозавѣтныя книги, иногда нѣкоторыя или даже части

ихъ, но иногда кромѣ священнаго текста заключаютъ таргумы и раввинскіе комментаріи.

Древнѣйшія изъ извѣстныхъ нынѣ еврейскихъ рукописей относятся, хотя не безспорно (потому что показанія надписей и датъ ихъ происхожденія часто разногласятъ съ характеромъ письма) [1]), къ слѣдующимъ годамъ. По времени происхожденія, судя по надписаніямъ, нужно считать древнѣйшими Одесскія библейскія рукописи, принадлежавшія сирійскимъ караитамъ. Таковъ списокъ всего Закона, найденный въ Дербентѣ, по надписанію будто взятый израильтянами уходившими въ плѣнъ (около 720 г. до Р. Х.), а съ него и сдѣлана существующая копія около 580 года. Но свидѣтельство надписанія признается поддѣльнымъ, не безъ участія іерусалимскаго книготорговца Сафиры. Затѣмъ списокъ части Закона (Числъ-Второзаконіе) отъ 843 г. по Р. Х. и части Второз. (31—34 гл.) отъ 881 г.; Кембриджскій кодексъ (№ 12) отъ 856 г.; кодексъ пророковъ отъ 895 года; но эти всѣ списки серьезно оспариваются современными учеными въ своихъ хронологическихъ датахъ. Не подлежитъ хронологическимъ спорамъ чрезвычайно цѣнный, такъ называемый Вавилонскій кодексъ младшихъ пророковъ (Исаіи-Малахіи) — отъ 916 года, изданный факсимиле Штраккомъ и нынѣ хранящійся въ Императорской С.-Петербургской публичной библіотекѣ. Писанъ квадратнымъ шрифтомъ, но съ надстрочной пунктуаціей. Къ 10 вѣку относятся многія рукописи, найденныя въ Каиро и близъ Багдада (мѣст. Hit) Сафирой и переданныя въ Британскій музей. Къ этому же вѣку относился „знаменитѣйшій и авторитетнѣйшій“, по выраженію Штракка, библейскій кодексъ, носящій имя авторитетнаго масорета 10-го вѣка — Аарона-бенъ-Моисея бенъ-Ашеръ. Онъ хранился, по преданію, караитами и раббанитами во святилищѣ и служилъ первоосновою

---

[1]) Въ рукописяхъ Фирковича много ложныхъ еврейскихъ показаній о происхожденіи рукописей.

для всѣхъ библейскихъ списковъ масоретскаго изданія. Долгое время его считали утраченнымъ и имѣли о немъ свѣдѣнія лишь по цитатамъ Маймонида и другихъ еврейскихъ ученыхъ. Найденъ въ Египтѣ, въ Берое; изслѣдованъ Сафиромъ. Обнимаетъ всю Библію. Но мнѣніе Штракка нынѣ не раздѣляется и этотъ кодексъ относятъ къ 14 вѣку (Лягардъ).—Кенникоттовъ (№ 126) кодексъ пророковъ младшихъ, относимый нѣкоторыми древними учеными къ эпохѣ талмудистовъ, между 6 и 8 вѣками, а позднѣйшими относится къ 11 вѣку; онъ значительно сходенъ съ текстомъ LXX. Другой Кенникоттовъ (№ 509) кодексъ—пророки и писанія—относятъ къ началу 11 вѣка (1018—1069 гг.).—Рейхлиновъ кодексъ, находящійся нынѣ въ Ерфуртской библіотекѣ и обнимающій пророковъ старшихъ и младшихъ, датируется 1106 г., каковая дата считается справедливой и нынѣшними учеными. Древнѣйшіе кодексы Де-Росси: № 634, первоначально отнесенный имъ къ 8 вѣку, а позднѣе къ 9 или 10-му; также кодексъ (№ 503) Пятокнижія, отнесенный имъ сначала къ 9 или 10-му, а потомъ къ 10 или 11 вв.; и еще кодексы Пятокнижія и Писаній (№№ 262 и 274), относимые имъ къ 11 и 12 вв.

Таковы древнѣйшіе списки священныхъ книгъ. Но вообще, хронологическія даты еврейскихъ кодексовъ подвергаются большимъ спорамъ и пререканіямъ среди ученыхъ (*Steinschneider*. l. c. 54—55 ss.).

Синагогальныхъ списковъ изслѣдовано Муральтомъ 47. По подписямъ, упоминающимъ о поступленіи ихъ въ синагогу, онѣ очень давняго времени (9—11 вв.). Письмо очень тщательное, варіантовъ почти нѣтъ [1]).

---

[1]) Свѣдѣнія о еврейскихъ рукописяхъ излагаемъ по Штракку. Prolegomena 43—55 pp. Его сужденія оспариваются Булемъ (Kanon.. 85—89 ss.) и Кёнигомъ (Einleitung.. 23—27 ss.), на основаніи цитуемой у нихъ новой ученой литературы о еврейскихъ рукописяхъ. Новѣйшее описаніе еврейскихъ рукописей: *Steinschneider*. Die hebräischen Handschriften d. Hof-und

Согласно талмудическимъ постановленіямъ синагогальныя рукописи съ двумя или тремя ошибками не допускались къ употребленію въ синагогахъ, а начинавшія ветшать истреблялись.

Текстъ всѣхъ нынѣ извѣстныхъ (болѣе 1400) библейскихъ рукописей существеннѣйше сходенъ какъ съ масоретскимъ, такъ и съ нынѣшнимъ печатнымъ. Прямымъ доказательствомъ этого положенія служатъ слѣдующіе факты. Одинъ изъ древнѣйшихъ собирателей и издателей тщательно провѣренныхъ священныхъ списковъ, Бріанъ Вальтонъ, сличая ихъ между собою и видя ихъ взаимное ближайшее сходство, заключилъ, что еврейскіе раввины намѣренно уничтожали всѣ древнія еврейскія рукописи, несогласныя съ общепринятымъ масоретскимъ текстомъ, и сохраняли лишь вполнѣ согласныя (*Walton.* Prolegomena 1 p.). Среди современныхъ намъ ученыхъ Корнилль, Буль, Лягардъ высказываютъ, какъ мы уже видѣли во второмъ періодѣ настоящаго отдѣла, подобное же мнѣніе. Они утверждаютъ, что во 2-мъ еще вѣкѣ по Р. Х. были истреблены всѣ рукописи, несогласныя съ текстомъ школы Акибы, и затѣмъ подобное же отношеніе продолжалось и позднѣе (см. выше: 35—39 стр.). Очевидно, основаніемъ подобнаго предположенія могло служить лишь поразительное сходство всѣхъ библейскихъ списковъ. Новые изслѣдователи, сличавшіе разныя чтенія въ рукописяхъ, приходятъ къ признанію ихъ близкаго взаимнаго сходства. Напр. Муральтъ, сличавшій 47 синагогальныхъ рукописей, нашелъ въ нихъ всего три, и то малозначительныхъ, варіанта (см. выше стр. 59). Корнилль, сличавшій обширную книгу Іезекіиля

Staats-bibliothek in München. 1895.—Berlin. 1897 г. *Его же.* Vorlesungen über die Kunde hebräischen Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse. Leipzig. 1897 г., чрезвычайно цѣнная во всѣхъ отношеніяхъ монографія о еврейскихъ рукописяхъ. Впрочемъ касается лишь внѣшней стороны ихъ; о библейскомъ текстѣ въ нихъ и съ этой стороны о значеніи ихъ здѣсь нѣтъ рѣчи.

по разнымъ рукописямъ и вавилонскому (916 г.) кодексу, нашелъ всего 16 варіантовъ въ послѣднемъ. Таковы же и болѣе поздніе выводы Гинсбурга объ этомъ кодексѣ и его текстѣ: авторъ нашелъ между вавилонскимъ кодексомъ и масоретскимъ текстомъ лишь 33 варіанта [1]). Другіе ученые, занимавшіеся этимъ дѣломъ, принуждены были придавать значеніе серьезныхъ варіантовъ такимъ разностямъ орѳографическимъ: מִשָּׁה и מֹשֶׁה, ף и ך, ה и ה̇ и т. п. мелочамъ. Въ громадныхъ перечняхъ варіантовъ библейскихъ рукописей, составленныхъ Кенникоттомъ и Де-Росси, показано, что всѣ обозрѣнныя рукописи сходны, вѣрно воспроизводятъ масоретскій текстъ и разности между ними незначительны (*Вигуру*. l. c. 108 стр.). Не раздѣляя крайнихъ, серьезно не обоснованныхъ, предположеній объ истребленіи несогласныхъ рукописей, ученые изслѣдователи согласны, что всѣ нынѣ извѣстные библейскіе списки содержатъ одинъ и тотъ же типъ священнаго текста, сходный какъ съ древнѣйшимъ, такъ и съ современнымъ масоретскимъ печатнымъ текстомъ.

Кромѣ рукописей, памятники священнаго текста за разсматриваемый періодъ заключаются въ различныхъ ученыхъ трудахъ филологическихъ и экзегетическихъ, принадлежащихъ іудейскимъ и христіанскимъ ученымъ 11—15 вв. Таковы: изъ 11 вѣка грамматическіе труды еврейскаго ученаго Іуды Хіуга и толковательные труды Ярхи; переводные труды (на арабскій языкъ) Саадіи Хайона; изъ 12-го вѣка: толковательные труды на всѣ ветхозавѣтныя книги и грамматическіе труды Абенъ Эзры; изъ 13 вѣка: толковательные и богословскіе труды Маймонида, Іосифа и Давида Кимхи и критико-текстуальные труды еврейскихъ ученыхъ: испанскаго раввина Меира-бенъ-Тодросъ Абульфія, французскаго — Якутіела-бенъ-Іегуда. Два послѣднихъ ученыхъ сличали различные библейскіе списки съ лучшими масоретскими рукописями и, находя

---

[1]) См. Вышеупомянутый сборникъ Хвольсона. 149—188 ss.

въ первыхъ нѣкоторыя разности съ послѣдними, особенно въ масоретскихъ подстрочныхъ счисленіяхъ и примѣчаніяхъ, а иногда и пропуски нѣкоторыхъ словъ, скорбѣли и жаловались на „порчу библейскаго текста". Ихъ труды касались, впрочемъ, одного лишь Пятокнижія (см. *Graetz*'а. Com. zu Psal. 114—115 SS).

Съ 13 вѣка начали близко и основательно знакомиться съ священнымъ еврейскимъ текстомъ западные европейскіе христіанскіе ученые. Они стали толковать ветхозавѣтныя книги по еврейскому тексту и издавать и передѣлывать еврейскія толкованія. Таковы: Николай Лира, издавшій еврейское толкованіе Соломона Ицхака (1293—1339 г.) и самъ написавшій обширное по еврейскому тексту толкованіе на всю Библію († 1340 г.). Позднѣе, издалъ и пополнилъ толкованіе Лиры ученый, обратившійся въ христіанство изъ евреевъ, архіепископъ Павелъ Бургонскій († 1435 г.). Съ этого времени знакомство съ еврейскимъ текстомъ и тщательное всестороннее критическое, грамматическое, экзегетическое изученіе его сдѣлалось уже неотъемлемымъ достояніемъ западныхъ христіанскихъ ученыхъ, съ теченіемъ времени опередившихъ уже своихъ учителей-евреевъ.

Во всѣхъ трудахъ поименованныхъ іудейскихъ и христіанскихъ ученыхъ еврейскій священный текстъ представляется вполнѣ сходнымъ съ нынѣшнимъ еврейскимъ текстомъ. Разработка толковательная и грамматическое изученіе его поименованными учеными послужили основою всѣхъ дальнѣйшихъ христіанскихъ экзегетическихъ и филологическихъ изслѣдованій библейскаго еврейскаго текста, до настоящаго времени включительно.

П. Юнгеровъ.

БЫТЪ
ПАТРІАРХОВЪ ЕВРЕЙСКАГО НАРОДА*).

Семейный бытъ патріарховъ.

Семейный бытъ патріарховъ, какъ онъ описанъ въ книгѣ Бытія, представляетъ на первый взглядъ не мало такихъ сторонъ, которыя не мирятся въ нашемъ представленіи съ мыслью о великихъ и славныхъ родоначальникахъ еврейскаго народа, призванныхъ Богомъ сохранить среди людей истинную вѣру и обѣтованіе объ Искупителѣ міра. Во многихъ случаяхъ своей семейной жизни они обнаруживаютъ повидимому такую легкость отношеній къ женщинѣ, которая съ нашей точки зрѣнія считается нравственно-недозволенной. Нѣкоторые изъ нихъ имѣютъ наложницъ и ведутъ жизнь полигамическую.

Съ древнихъ временъ всѣ подобныя явленія семейной жизни патріарховъ еврейскаго народа для лицъ предубѣжденныхъ служили сильнымъ возраженіемъ противъ истинности Божественнаго Откровенія. Выставляли на видъ яко-бы чрезмѣрную чувственность патріарховъ, которая роняетъ ихъ достоинство, какъ избранниковъ Божіихъ. Древніе манихеи, суровый реформаторъ Кальвинъ и всѣ раціоналисты позднѣйшаго времени (Вольтеръ и др.) обвиняли патріарховъ „допускавшихъ многоженство“, въ самомъ грубомъ прелюбодѣяніи.—Какъ смотрѣть на всѣ такія обвиненія и возраженія противъ чистоты нравственной жизни родоначальниковъ богоизбраннаго народа? Какъ согласить

*) См. Прав. Собес. 1900 г. апрѣль.

ихъ съ высокой идеей и сущностью брака, положенной Творцомъ въ основу брачнаго союза первыхъ людей? Эта идея должна была руководить семейной жизнью еврейскихъ патріарховъ, какъ прямыхъ и чистыхъ потомковъ Сима и хранителей первобытныхъ, священныхъ преданій. Какъ объяснить присутствіе нѣкоторыхъ темныхъ сторонъ и явленій въ патріархальной семьѣ, которыя смущаютъ нашу мысль и не подходятъ къ нашему представленію о чистотѣ патріархальнаго быта? Отвѣтъ на эти вопросы и всестороннее изученіе и освѣщеніе всѣхъ библейскихъ данныхъ о семейной жизни патріарховъ еврейскаго народа будетъ составлять предметъ дальнѣйшаго изслѣдованія.

Когда высказывали и высказываютъ порицаніе на нѣкоторыя событія и явленія въ семейной жизни патріарховъ, то обыкновенно судятъ о нихъ съ точки зрѣнія современныхъ общественныхъ отношеніи и условій нашего быта. Но подобный взглядъ на событія и лица сѣдой старины является крайне несправедливымъ и не вѣрнымъ исторически. Цѣлыя тысячелѣтія отдѣляютъ насъ отъ временъ библейскихъ патріарховъ и, конечно, эти тысячелѣтія прошли не даромъ. Въ теченіе ихъ неоднократно измѣнялись историческія условія существованія и обстоятельства жизни человѣка на землѣ. Многія явленія семейной жизни патріарховъ смущаютъ теперь мысль современнаго человѣка, для котораго утратилось съ теченіемъ времени роковое бѣдствіе безплодія и малолюдности. Поэтому онъ относится подозрительно къ тѣмъ событіямъ изъ исторіи патріарховъ, которыя въ сущности обнаруживаютъ особенную цѣломудренность патріархальнаго быта человѣчества. „*И сказала Сара Аврааму: вотъ Господь заключилъ чрево мое, чтобы мнѣ не рождать; войди-же къ служанкѣ моей: можетъ-быть, я буду имѣть дѣтей отъ нея. Аврамъ послушался словъ Сары..... взошелъ къ Агари, и она зачала*“ (16, 2. 4). Также просто и прямо, съ такимъ же достоинствомъ и съ такою-же серьезной заботой о своемъ главномъ общественномъ призваніи

дѣйствуютъ и жены Іакова (30, 1. 3. 9). Вы видите, что тутъ совершается не постыдный грѣхъ, который нужно сохранить во тьмѣ, а исполненіе долга, которымъ гордятся предъ людьми, которое желаютъ увѣковѣчить въ память всѣхъ и Лія, и Рахиль, и Сарра. Во всемъ этомъ чувствуются первобытныя отношенія людей и вѣяніе отдаленной, патріархальной эпохи. Это необходимо имѣть въ виду при описаніи семейной жизни патріарховъ.

Кромѣ того, если въ основѣ обычнаго права, которое руководило и управляло всей вообще жизнью патріархальнаго рода, лежали благочестивыя преданія и обычаи отдѣльныхъ предковъ-семитовъ, то въ нѣкоторыхъ частяхъ оно заключало въ себѣ постороннія наслоенія иного характера и иного направленія. Подобныя наслоенія главнымъ образомъ касались семейной жизни еврейскихъ патріарховъ. Вполнѣ естественно, что эта бытовая сторона, какъ обнимающая и регулирующая чувственныя влеченія природы, всего болѣе поддавалась вліянію со стороны окружавшихъ малочисленный терахитскій родъ народовъ. На основаніи разнообразныхъ историческихъ свидѣтельствъ, находящихъ подтвержденіе и въ новѣйшихъ открытіяхъ, мы знаемъ о глубокой развращенности древнихъ восточныхъ народовъ, объ искаженіи брачныхъ отношеній и о полномъ упадкѣ у нихъ вслѣдствіе этого семейной жизни. Такое явленіе не могло, конечно, пройти безслѣдно для патріарховъ, которымъ иногда неизбѣжно приходилось вступать въ разнообразныя отношенія съ иноплеменниками; оно сказывалось въ заимствованіи у другихъ племенъ нѣкоторыхъ брачныхъ обычаевъ — и въ нѣкоторыхъ темныхъ событіяхъ въ патріархальной семьѣ. Но какъ ни сильна казалось была подобная деморализація въ отдѣльные моменты патріархальнаго періода, всетаки она не могла совершенно затемнить нравственной идеи брака и его сущности, которая свято хранилась патріархами въ ихъ родовыхъ семитическихъ преданіяхъ и освѣщала, не смотря на нѣкоторыя

временныя отступленія, всю ихъ семейную жизнь.—Семейныя отношенія, брачные обряды и обычаи еврейскихъ патріарховъ неизмѣнно сохранялись въ дальнѣйшей жизни народа и послужили готовымъ матеріаломъ для этой части Моисеева законодательства, вслѣдствіе чего изслѣдованіе ихъ пріобрѣтаетъ важное юридическое значеніе.

Свящ. Бытописатель совершенно безпристрастно передаетъ въ своей книгѣ о всѣхъ событіяхъ, происходившихъ въ семьѣ еврейскихъ патріарховъ. Онъ не старается скрыть тѣ темные факты изъ ея жизни, которые набрасываютъ нѣкоторую тѣнь на великихъ родоначальниковъ еврейскаго народа. Такое рѣдкое безпристрастіе подъ перомъ свящ. еврейскаго историка говоритъ намъ о полной достовѣрности его сказаній и о подлинности всей патріархальной исторіи и лучше всякихъ разсужденій и разборовъ опровергаетъ возраженія раціоналистовъ, отвергавшихъ самое существованіе еврейскихъ патріарховъ [1]). Если-бы Моисей изо-

---

[1]) Миѳическій взглядъ критиковъ на патріархальный періодъ появился въ библейской литературѣ давно. Его высказывалъ еще Исаакъ Пейреръ (въ 1655 г.), изобрѣтатель теоріи преадамитовъ, за нимъ повторяли — Спиноза въ „Богословско-политическомъ трактатѣ", Ричардъ Симонъ въ „Критической теоріи Ветхаго Завѣта", Жанъ Аструкъ въ соч. „О составѣ книги Бытія". — Въ послѣднее время болѣе полный и законченный взглядъ на патріарховъ, какъ на миѳическихъ личностей, высказываетъ Ренанъ въ своей »Histoire du peuple d'Israel». По его мнѣнію кн. Бытія, повѣствующая о примитивномъ періодѣ семитовъ, можетъ быть разсматриваема не какъ историческая книга, а какъ идеализированная картина, когда-то существовавшей эпохи. Она была составлена пророками израильскаго царства, которые стали возгрѣвать древнія преданія и устанавливать между ними опредѣленный порядокъ. Преданія эти были разнообразны. Назади, въ неопредѣленной дали, вспоминались разсказы вавилонскаго или харранскаго происхожденія, которые евреи принесли съ собою изъ своего первоначальнаго отечества. Воспоминанія объ Урѣ-Касдимѣ и о миѳическомъ Авраамѣ, комбинированныя съ воспоминаніями о предполагаемомъ предкѣ

бразилъ въ книгѣ Бытія только идеализированную картину еврейской патріархальной эпохи, а не дѣйствительную исторію патріарховъ, какъ думаетъ отрицательная критика, то съ какой цѣлью тогда онъ приводитъ въ ней не мало такихъ фактовъ и явленій, которыя на первый взглядъ затемняютъ свѣтлый фонъ этой картины? Если-бы это была не дѣйствительная исторія, въ которой повсюду добро смѣшано со зломъ, хорошія стремленія человѣка съ худыми и порочными, если-бы, говоримъ, это была не исторія, а вымыселъ, то по какимъ побужденіямъ тогда самъ писатель произвольно набрасываетъ тѣнь на родоначальниковъ своего народа, память о которыхъ онъ свято хранилъ? Такъ безпристрастно и спокойно можетъ излагаться только достовѣрная и правдивая исторія человѣчества [2]). Поэтому-то отъ повѣствованія Бытописателя и вѣетъ

евреевъ, Авраамѣ, украсили баснословную жизнь патріарха, который теперь ужѐ считался номадомъ, пришедшимъ въ страну хананеевъ. Эта легенда объ Авраамѣ образовалась еще въ глубокую древность, когда семиты-номады бродили по Месопотаміи. Авраамъ никто иной, какъ баснословный царь Ура, котораго семиты называли Ab-or-ham, отецъ Оргамъ. Таковы же легенды и о другихъ патріархахъ. Фантазія израильская, всегда увлекавшаяся идеаломъ пастушеской жизни, сгруппировала вокругъ этихъ именъ все, что въ ней было привлекательнаго и поэтическаго. Фантастическая этимологія, настоящіе каламбуры въ отношеніи къ именамъ мѣстъ составляли здѣсь главный фондъ. «Histoire du peuple d'Israel», Er. Renan, t. I, liv. 1, ch. 2, pp. 20—21, ch. V, pp. 71—78; t. II, liv. 1, ch. 2. — Подобную-же теорію высказываетъ Эдуардъ Рейссъ въ «L'Histoire Sainte», t. III, pp. 91—112, Paris 1879 an. и франц. историкъ Масперо въ „Древней исторіи народовъ Востока", глава IV, Халдея, кн. 2-я, стр. 164—165.

[2]) Іосифъ Флавій, руководясь въ своей исторіи узко-національнымъ взглядомъ, при описаніи семейной жизни патріарховъ совершенно опускаетъ по сравненію съ Бытописателемъ многія событія и явленія изъ этой жизни, которыя казались ему несоотвѣтствовавшими величію и славѣ его знаменитыхъ родоначальниковъ. Всѣ подобныя отступленія будутъ указаны при изслѣдованіи семейнаго быта патріарховъ.

не идилліей и миѳомъ, а дѣйствительною лѣтописью человѣчества со всѣми его страстями и наклонностями.

Еврейскіе патріархи въ своей семейной жизни допускали многоженство и наложничество. То и другое мы встрѣчаемъ въ семьяхъ Авраама, Исава и Іакова. Патріархъ Авраамъ переселяется изъ Ура Халдейскаго съ одной женой Саррой. Десять лѣтъ онъ странствуетъ по землѣ Ханаанской, терпѣливо ожидая обѣтованнаго Богомъ наслѣдника, но Сарра все оставалась безплодной. Тогда по совѣту своей жены патріархъ беретъ въ наложницы ея служанку, египтянку Агарь, думая хоть отъ нея имѣть потомство (16, 1–4). Съ тою же цѣлью умноженія своего потомства уже подъ конецъ жизни Авраамъ, какъ-бы чувствуя въ себѣ возбужденіе жизненной энергіи, съ рожденіемъ сына обѣтованія [1]), беретъ еще наложницу Хеттуру, которая родила ему шесть сыновъ (25, 1–2). Послѣ Авраама полигамія и наложничество получаютъ широкое распространеніе въ патріархальномъ родѣ. Одинъ его внукъ, Исавъ, имѣлъ трехъ женъ (26, 34; 28, 9), другой внукъ — Іаковъ двухъ женъ и двухъ наложницъ (29, 23. 28; 30, 3. 9). Сынъ Исава, Элифазъ, кромѣ жены имѣетъ еще наложницу Ѳамну (36, 11–12); двухъ женъ несомнѣнно имѣлъ одинъ изъ сыновей Іакова, Симеонъ, какъ это можно видѣть изъ родословной таблицы 46 главы кн. Бытія [2]). Патріархъ Іаковъ отпра-

---

[1]) Мысль бл. Августина, Contra Julian. L. III. („Записки на кн. Бытія“ митр. Филарета, ч. 2, стр. 198) и De Civit. Dei 16. 28 („Библейскія женщины Ветх. Завѣта“, проф. Цшокке, перев. въ Прав. Обозр. за 1889 г., №№ 5—6, стр. 108).

[2]) Въ 10 стихѣ XLVI главы перечисляются шесть сыновъ Симеона, при чемъ послѣдній Саулъ называется сыномъ хананеянки, значитъ первые пять отъ другой жены не хананеянки. Мы думаемъ, что и другіе сыновья Іакова имѣли не по одной женѣ. Распутья развратнаго ханаанскаго міра, по которымъ они бродили, подавали въ этомъ отношеніи дурной примѣръ. Въ родословіи же Бытописателя упоминается только о женѣ хананеянкѣ, очевидно какъ случаѣ исключительномъ.

вился въ Месопотамію, чтобы взять тамъ по совѣту родителей одну жену изъ родного племени. Несомнѣнно таково было его намѣреніе вначалѣ, когда особенно онъ полюбилъ прекрасную Рахиль; за нее и служилъ онъ семь лѣтъ. Но хитрый и корыстолюбивый Лаванъ обманулъ племянника и Іаковъ противъ воли сдѣлался мужемъ двухъ сестеръ [1]). Бездѣтная Рахиль рѣшилась, подобно своей бабкѣ, жизнь которой она хорошо, безъ сомнѣнія, знала отъ мужа, имѣть дѣтей отъ наложницы Валлы; ей поревновала въ чадородіи и сестра Лія, давъ съ своей стороны Іакову наложницу Зелфу.—Вотъ библейскіе факты свидѣтельствующіе о многоженствѣ патріарховъ, на основаніи которыхъ между прочимъ обвиняли ихъ въ глубокой чувственности и въ потворствѣ своимъ страстямъ. Разсматривая причины и условія возникновенія указанныхъ фактовъ въ патріархальной семьѣ, мы увидимъ насколько подобныя обвиненія поверхностны и несправедливы.

Основной причиной многоженства и наложничества патріарховъ послужилъ господствовавшій въ древности взглядъ на безплодіе женщины, какъ на бѣдствіе, и отсюда сильное желаніе имѣть дѣтей и многочисленное потомство. У всѣхъ древнихъ народовъ пріумноженіе потомства считалось великимъ счастьемъ, а потому всюду была введена и полигамія [2]). Для патріарховъ еврейскихъ это господствовавшее въ древнемъ мірѣ

---

[1]) Обманъ Лавана невольно долженъ былъ напомнить Іакову его собственный обманъ отца, которымъ восхитилъ онъ первородство старшаго брата. Тутъ ночная тьма и вѣнчальный покровъ невѣсты, тамъ старческая слѣпота Исаака..... Съ этого момента невидимыми путями Божественнаго Промысла начинается долголѣтнее и многотрудное воспитаніе характера этого патріарха.

[2]) Вильямъ Варда говоритъ, напримѣръ, о сильномъ желаніи индійцевъ имѣть дѣтей, безъ которыхъ всякое богатство считается безцѣннымъ и постыднымъ. «Erläuterungen der heiligen Schrift aus den Sitten und Gebräuchen der Hindus», s. 55.

стремленіе къ размноженію имѣло высшую цѣль и освященіе. Они знали по преданію отъ своихъ благочестивыхъ предковъ, что въ продолженіи рода человѣческаго состояла главная цѣль брака, указанная первымъ людямъ самимъ Творцомъ (Быт. 1, 27—28). На это неоднократно указывалось и самимъ патріархамъ при богоявленіяхъ. Еще на далекой родинѣ, повелѣвая Аврааму покинуть свой домъ и родство и идти въ неизвѣстную землю, Господь обѣщалъ произвести отъ него великій народъ, умножить сѣмя его какъ звѣзды небесныя и какъ песокъ на берегу моря. Это Божественное обѣтованіе было задушевной мечтой каждаго патріарха. Имѣть дѣтей было предметомъ страстнаго желанія особенно патріархальной женщины. Въ дѣторожденіи былъ, кажется, весь смыслъ ея жизни, залогъ исполненія обѣтованія Божія о „Сѣмени жены". Она забывала о мукахъ рожденія, терпѣла иногда изъ-за него (дѣторожденія) униженіе и оскорбленіе, но твердо вѣрила, что чрезъ нее восторжествуетъ на землѣ добро надъ зломъ. Поэтому чадородіе считалось въ патріархальной семьѣ видимымъ проявленіемъ благословенія и милости Божіей, тогда какъ бездѣтство и неплодство являлось величайшимъ семейнымъ несчастіемъ, подвергало женщину горькимъ нареканіямъ и служило какъ-бы наказаніемъ свыше и отсутствіемъ благословенія. „*Блаженной будутъ называть меня женщины*", радостно восклицаетъ Лія, когда ея служанка родила сына (30, 13). А Рахиль приходитъ отъ своего безплодія въ страшное отчаяніе [1]). „*Дай мнѣ дѣтей*", въ припадкѣ грусти и печали проситъ она мужа, „*а если не такъ, я умираю*" (30, 1)! Для чего и жить мнѣ тогда подъ вѣч-

---

[1]) Безплодіе Рахили, по мнѣнію св. Іоанна Златоуста, скрывается въ особыхъ путяхъ Промысла Божія. Она неплодна потому, чтобы не превозносилась предъ нелюбимой сестрой своей красотой и любовью мужа. „Бесѣда LVI", §§ 3 и 4, стр. 599—602.

нымъ укоромъ людей и совѣсти [1])! Подобный взглядъ на бездѣтность породилъ въ патріархальной семьѣ многоженство, наложничество и деверство. Жены патріарховъ по особенной волѣ Божіей долгое время оставались бездѣтными. „Богъ, восхотѣвъ произвести Израильскій народъ, показываетъ этимъ, что многочадіе пріобрѣтается не по естественному порядку, но по щедротамъ благодати“ [2]). Сарра до 90 лѣтъ ждала обѣтованнаго сына Исаака; Ревекка 20 лѣтъ молилась о разрѣшеніи своего неплодства; долго не было дѣтей и у Рахили. Тяжелые это были годы ожиданія для благочестивыхъ женъ. Безъ сомнѣнія, не мало горькихъ минутъ доставили они имъ. Среди общаго богатства и величія своего рода и видимаго благоволенія Божія къ нему, это безплодіе какимъ то тяжелымъ рокомъ лежало на женахъ патріарховъ. А между тѣмъ Божественный голосъ неоднократно повторялъ патріархамъ, что отъ нихъ произойдетъ многочисленный народъ. Тогда жены начинали думать: не въ нихъ-ли находится препятствіе къ исполненію этого обѣтованія и, можетъ быть, имъ надлежитъ имѣть дѣтей отъ наложницъ. Придя къ такому рѣшенію онѣ, въ другое время такъ ревниво охранявшія свои супружескія права, соглашаются, наконецъ, раздѣлить ихъ съ другими женщинами и сами приводятъ къ мужьямъ служанокъ, чтобы хоть чрезъ нихъ удовлетворить своему горячему желанію потомства. *„Вотъ, Господь заключилъ чрево мое, чтобы мнѣ не рождать* съ грустью говоритъ Сарра

---

[1]) Проси Бога отцовъ твоихъ, какъ бы хочетъ сказать Рахиль Іакову, чтобы Онъ снялъ съ меня невыносимый болѣе позоръ безплодія. Вспомни молитву отца твоего за неплодную мать Ревекку, или хоть дай на колѣни мои дѣтей отъ наложницы, какъ это сдѣлалъ твой дѣдъ.... („Библейскія женщины Ветхаго Завѣта“ Цшокке, Прав. Обозр. 1889 годъ, стр. 501 —502. „Записки на кн. Бытія“, митр. Филарета, ч. III, стр. 43).

[2]) Тв. бл. Ѳеодорита. Толков. на кн. Бытія, вопросъ 76. „Библейскіе ветхозавѣтные факты“, Протопопова, стр. 84.

Аврааму, *войди-же къ служанкѣ моей: можетъ-быть, я буду имѣть дѣтей отъ нея*".—„*Вотъ служанка моя Валла, войди къ ней*, проситъ несчастная Рахиль своего мужа, *пусть она родитъ на колѣни мои, чтобы я имѣла дѣтей отъ нея*" (30, 3). И та и другая рѣшились дать наложницъ, чтобы усыновить потомъ ихъ дѣтей и хотя такимъ образомъ нѣсколько удовлетворить свое материнское чувство и этимъ утѣшить себя [1]).

Происхожденіе обычая наложничества коренится въ самой глубокой древности. По мнѣнію Штаде онъ возникъ еще до раздѣленія семитской расы [2]). Жены патріарховъ смотрятъ на данныхъ ими мужьямъ своимъ наложницъ, какъ на замѣну себя. Всѣ наложницы были ихъ служанками и находились, слѣдовательно, въ полномъ распоряженіи своихъ госпожъ. Дѣтей отъ нихъ онѣ считали также своими [3]), при рожденіи брали ихъ себѣ на колѣна и этимъ усыновляли [4]). Рахиль радуется, когда ея служанка Валла родила сына, приписывая это рожденіе какъ-бы себѣ. „*Судилъ мнѣ Богъ, и услышалъ голосъ мой, и далъ мнѣ сына*" (30, 6). Лія послѣ рожденія двухъ сыновъ Зелфой говоритъ, что теперъ за чадородіе ее будутъ называть блаженной.

Въ семьѣ еврейскаго патріарха существовалъ еще весьма древній обычай, вытекавшій изъ сильнаго желанія имѣть дѣтей, это—деверскій (левиратный) бракъ.

---

[1]) „Библейскіе ветхозавѣтные факты", стр. 99—100.

[2]) Stade, Geschichte Volkes Israel, Bd. 1. s. 380.

[3]) Такія понятія мы и теперь находимъ у китайцевъ. По государственному закону мужу позволяется брать только одну законную жену, но онъ можетъ имѣть еще наложницъ. Послѣднія находятся подъ властію законной жены, прислуживаютъ ей и считаютъ госпожой дома. Дѣти отъ нихъ считаются наравнѣ съ дѣтьми отъ законной жены, имѣютъ равное право на наслѣдство, и только фамилію получаютъ отъ своей матери. «Das alte und neue Morgenland», Rosenmüller. § 99, s. 142.

[4]) „Записки на кн. Бытія", ч. II, стр. 94, ч. III, стр. 44.— „Священная лѣтопись" Властова, т. 1, стр. 331, § 4.

Если умиралъ какой-либо членъ семьи, не оставивъ потомства, то на его женѣ долженъ былъ жениться старшій братъ его, т. е. деверь ея (38, 7, 8); родившійся отъ такого брака первый сынъ долженъ былъ считаться сыномъ умершаго брата. По предположенію ученыхъ этотъ обычай патріархи вынесли съ собой изъ Халдеи; онъ и до сихъ поръ сохранился въ Индіи [1]). Въ основѣ его лежало желаніе патріархальнаго человѣка сохранить въ потомствѣ имя умершаго родственника. Патріархальная исторія сохранила намъ только одинъ примѣръ обычая деверства въ семействѣ Іуды, сына Іакова. Іуда взялъ своему первенцу Иру жену, именемъ Ѳамарь. Когда Иръ за свою порочность былъ умерщвленъ Господомъ, Іуда, по принятому обычаю деверства, отдалъ бездѣтную вдову Ира второму своему сыну, Онану. „*Войди къ женѣ брата своего*, сказалъ ему Іуда, *женись на ней, какъ деверь, и возстанови сѣмя брату твоему*“. Обычай этотъ настолько глубоко укоренился въ древней семьѣ и имѣлъ настолько обязательную силу, что Онанъ, при всемъ своемъ нежеланіи этого брачнаго сожитія, такъ какъ „*сѣмя отъ него будетъ не ему*“, не могъ прямо отказаться отъ его исполненія, и только тайно пытался обойти его (38, 6—10) [2]).

Если бездѣтныя жены патріарховъ, чтобы имѣть дѣтей, рѣшались вводить въ свои семьи постороннихъ женщинъ, давая мужьямъ наложницъ, то и сами патріархи, вступая въ подобныя брачныя сожитія, руководились далеко не страстью и чувственнымъ невоз-

---

[1]) „Древнѣйшая жизнь евреевъ“, Джона Фентона, § 26, стр. 41—42. Rosenmüller, § 131, ss. 182—183.

[2]) Іудейскій историкъ Іосифъ Флавій умалчиваетъ о нечестивыхъ сыновьяхъ Іуды, — Ирѣ и Онанѣ и въ родословіи потомковъ Израиля дѣтьми Іуды считаетъ только Салу (библейскаго—Шелу), Фареса и Цару, не упоминая при этомъ объ обстоятельствѣ рожденія послѣднихъ. („Іудейскія древности“, кн. II, гл. VII, § 4, стр. 97).

держаніемъ, а тоже сильнымъ желаніемъ имѣть потомство хотя-бы такимъ способомъ. Стоитъ только внимательно прочитать повѣствованіе Бытописателя, чтобы убѣдится въ этомъ. Безплодіе женъ не мало огорчало и патріарховъ. Въ этомъ и для нихъ былъ вопросъ жизни и смерти, особенно когда родъ патріарховъ переселился въ Ханаанъ и былъ окруженъ многочисленными туземными племенами, чуждыми ему и по вѣрѣ, и по характеру жизни. Мы знаемъ какъ вопросъ о наслѣдникѣ родового богатства занималъ патріарха Авраама и какъ онъ, совершенно не надѣясь имѣть собственныхъ дѣтей отъ Сарры, помышлялъ было объявить наслѣдникомъ преданнаго домочадца Эліезера. Но Господь въ видѣніи опять объявилъ патріарху, что *„наслѣдникъ произойдетъ отъ его чреслъ“* и что потомство его будетъ безчисленно. Опять требовалась глубокая и твердая вѣра въ помощь Божію и терпѣливое ожиданіе. Но вотъ ужѐ проходятъ и десять лѣтъ, какъ патріархъ покинулъ свою родину и переселился въ землю обѣтованную. Число его домочадцевъ въ Ханаанѣ быстро умножалась, онъ разбогатѣлъ, сталъ пользоваться большимъ уваженіемъ у ханаанскихъ князей. А онъ самъ все еще оставался бездѣтнымъ. Время незамѣтно уносило послѣднія жизненныя силы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякую надежду на потомство. Тогда-то Сарра, очевидно, считая себя виновницей бездѣтности Авраама, и предлагаетъ ему Агарь [1]). Въ расматриваемомъ вопросѣ о невоздержности патріарха это обстоятельство весьма важно. Наложницу требуетъ себѣ

---

[1]) Іосифъ Флавій, а за нимъ и Бл. Августинъ—думаютъ, что Сарра дала такой совѣтъ Аврааму по прямому повелѣнію Божію („Іудейскія древности“, кн. 1, гл. X, § 4, стр. 40.— «De Civit. Dei, 1, 16 ср. 38 въ соч. Цшокке „Библейскія женщины“, ibid. стр. 95). Но дальнѣйшія обстоятельства семейной жизни патріарха показываютъ, что Сарра дѣйствовала по личному усмотрѣнію, желая ускорить Божественное обѣтованіе о многочисленномъ потомствѣ, почему и внесла въ свою семью разладъ.

не самъ патріархъ, какъ это можно было-бы ожидать, принимая во вниманіе положеніе дѣлъ, а ее даетъ и проситъ принять законная жена. Св. Іоаннъ Златоустъ восхваляетъ поэтому поводу добродѣтель Сарры. „Великая и необыкновенная мудрость жены! Какая жена рѣшилась-бы когда-либо это сдѣлать или посовѣтовать это мужу, или уступить свое ложе рабѣ? Видишь, какъ они далеки были отъ всякой страсти. У нихъ была одна только цѣль, чтобы не умереть бездѣтными. Но и при этомъ они старались утѣшить другъ друга и сохранить неразрывный союзъ мира“ Гдѣ-же тутъ какая-то страсть и прелюбодѣяніе? Авраамъ желалъ утѣшить свою тосковавшую супругу, послушался ея желанія и принялъ наложницу [1]); патріархъ, конечно, и самъ стремился, по словамъ прор. Малахіи, *„получить отъ Бога потомство“* (2, 15), надѣясь произвести его отъ Агари [2]). По словамъ св. отцовъ церкви онъ далекъ былъ отъ всякой страсти. Поэтому „какъ скоро замѣтилъ, что Агарь зачала..... болѣе не входилъ къ ней и.... не приближался къ ней“ [3]). У Авраама, по сказанію свящ. лѣтописца, была и другая наложница,— Хеттура [4]). Но ее онъ взялъ, несомнѣнно, послѣ смерти

---

[1]) Златоустъ, Бесѣда XXXVIII, § 1 и 2, стр. 412—413.

[2]) Въ указанномъ мѣстѣ пророкъ Малахія обличаетъ невѣрныхъ и развращенныхъ іудеевъ своего времени, которые безъ причины оставляли своихъ женъ и развратничали, оправдывая свое поведеніе между прочимъ поступкомъ Авраама. Пророкъ говоритъ имъ, что патріархъ не вѣроломно, какъ дѣлаютъ это они, оставилъ *„жену юности своей“*, и что на это побуждалъ его *„пребывавшій въ немъ превосходный духъ“*,.... чтобы *„получить потомство отъ Бога“* (2, 1—17).

[3]) Тв. св. Ефрема Сир., толк. на кн. Бытія. „Библейскіе ветхозавѣтные факты“, стр. 76. — Св. Іоаннъ Златоустъ, Бес. XXXVIII, § 2, стр. 412.

[4]) Еврейскіе толкователи считаютъ Хеттуру за Агарь, которую Авраамъ послѣ смерти Сарры будто-бы опять принялъ въ свой домъ („Записки на кн. Бытія“, ч. II, стр. 198. а. и „Библейскія женщины“ Цшокке, ibid. стр. 107—108). По

Сарры. За это говоритъ взглядъ патріарха на супружество съ Саррой; подобное наложничество онъ не могъ-бы допустить при жизни жены, послѣ рожденія ею сына обѣтованія. Это подтверждаетъ и древнееврейское преданіе [1]). Не было въ это время при Авраамѣ и Агари; ее удалилъ онъ отъ себя еще при жизни жены. Она поселилась на аравійскомъ полуостровѣ, гдѣ и женила своего сына на египтянкѣ (— 21, 10—14, 21). Отъ Хеттуры у Авраама было шесть сыновей, родоначальниковъ многочисленныхъ арабскихъ племенъ [2]). Въ умноженіи потомства и заключалась, безъ сомнѣнія, цѣль этого поздняго брака, а вмѣстѣ съ тѣмъ и исполненіе Божественнаго обѣтованія о происхожденіи отъ Авраама „*множества народовъ*“ (— 17, 5 сравн. 12, 2). — О происхожденіи многоженства патріарха Іакова мы ужѐ говорили. Къ двоеженству онъ вынужденъ былъ противъ своей воли. Наложницъ-же онъ не желалъ, да и не бралъ ихъ самъ по себѣ, а принималъ ихъ только тогда, когда обѣ жены требовали отъ него чтобы онъ вошелъ къ ихъ служанкамъ, онъ уступалъ ихъ требованію, чтобы имѣть и отъ служанокъ новыхъ дѣтей. Въ томъ и другомъ случаѣ сказывалось не сладострастіе патріарха, а его терпѣніе (по отношенію къ Лавану) и великодушіе (по отношенію къ женамъ) и то, что въ то время господствовало

всей вѣроятности такимъ отождествленіемъ наложницъ раввины хотятъ оправдать поведеніе патріарха! Но подобное стараніе ихъ противорѣчитъ библейскому повѣствованію, которое ясно отличаетъ Хеттуру отъ Агари, а равно — и ихъ дѣтей (Быт. 25, 1—4. 6).

[1]) Въ кн. «Sepher hajaschar» („Свящ. лѣтопись“ Властова, т. I, стр. 237, § 1) и въ „Маломъ Бытіи“ (Библейскія женщины“ Цшокке, ibid. стр. 109—110).

[2]) Неудивительно, поэтому, что родственные арабскіе народы возвеличили въ своихъ древнихъ преданіяхъ общаго родоначальника, патріарха Авраама, а въ своей жизни, привычкахъ и обычаяхъ сохранили весьма много чертъ сходныхъ съ патріархальнымъ бытомъ.

сильное желаніе имѣть потомство. Къ тому же тогда, многоженство было во всеобщимъ употребленіи. По словамъ св. Іоанна Златоуста, „тогда еще времена были первобытныя, начальныя, дозволялись сочетоваться съ двумя, тремя женами, и еще болѣе, для распространенія человѣческаго рода“ [1]). Таковъ долженъ быть и нашъ взглядъ на многоженство и наложничество патріархальнаго времени. Подобныя явленія изъ жизни патріарховъ не представляютъ изъ себя ничего предосудительнаго и укоризненнаго и объясняются духомъ первобытнаго времени [2]). Такъ всегда смотрѣло на нихъ Св. Писаніе и святоотеческая письменность. Ап. Павелъ въ посланіи къ Галатамъ придаетъ событіямъ изъ жизни двухъ женъ Авраама прообразовательно—аллегорическій смыслъ, находя въ Агари образъ ветхозавѣтнаго Синайскаго закона, закона рабства, а въ свободной женѣ Саррѣ—прообразъ новозавѣтной церкви, вышняго Іерусалима (4, 21—31; 5, 1) [3]). И у св.

---

[1]) Св. Іоаннъ Златоустъ Бес. LVI, § 3, стр. 599.—Тоже, Бл. Августинъ, 1, 22 Contr. Faust. ср. 47 въ соч. Цшокке, ibid. стр. 503—504.

[2]) Насколько многоженство сильно было распространено между древними народами Востока можно видѣть между прочимъ изъ того обстоятельства, что Моисей въ своемъ законодательствѣ не только смотритъ на него снисходительно, но прямо позволяетъ его (Втор. 17, 17 и др.). Признается въ законѣ Моисеевомъ и древнее узаконенное обычаемъ право наложничества, при чемъ Моисей подвергаетъ его только болѣе точнымъ юридическимъ опредѣленіямъ (Исх. 21, 7—11; Лев. 19, 20; Втор. 21, 10—14). Оставляетъ законъ Моисея въ силѣ и патріархальный обычай деверства, вводя только нѣкоторыя формальности при его заключеніи и ослабляя этимъ его обязательную силу (Втор. 25, 5—10). Проф. Лопухинъ „Законодательство Моисея“, отд. I. Законы о семейныхъ отношеніяхъ, о полигаміи—стр. 72—76, о наложничествѣ—стр. 81—84 и о левиратѣ—стр. 60—67.

[3]) Подробное развитіе этого прообраза при свѣтѣ святоотеческой литературы находится въ „Толкованіи на посл. св. ап. Павла къ Галатамъ“ еп. Ѳеофана, стр. 334—354.

отцовъ и учителей церкви при описаніи патріархальной исторіи это аллегорическое толкованіе двухъ женъ Авраама составляетъ обычную тему [1]). Тоже самое отцы церкви находятъ и въ двухъ женахъ Іакова. По однимъ—это прообразъ церкви Христовой и синагоги ветхозавѣтной [2]), по другимъ—это аллегорія созерцательной и дѣятельной жизни [3]).

Многоженство, введенное въ семью еврейскихъ патріарховъ, не затемнило собой возвышеннаго характера первобытнаго брака, установленнаго при твореніи человѣка Самимъ Богомъ. Патріархи, какъ потомки благочестиваго рода Арфаксадова, хранили твердыя преданія объ единоженствѣ и нравственной сущности брака. Не смотря на то, что они имѣли нѣсколько женъ, въ ихъ жизни ясно выступаетъ принципъ моногамическій. На его присутстствіе Бытописатель указываетъ въ исторіи всѣхъ патріарховъ. Прежде всего ни одинъ изъ нихъ не имѣлъ намѣренія брать себѣ болѣе одной жены Съ одной женой семидесятипятилѣтній патріархъ Авраамъ переселяется изъ Харрана. Очевидно онъ, не смотря на свою бездѣтность и преклонный возрастъ, не рѣшается взять тамъ другую жену или наложницу, хотя примѣры подобныхъ брачныхъ сожитій были у него предъ глазами, въ родной семьѣ его отца. Такъ его братъ Нахоръ имѣлъ не только жену Милку, родившую ему восемь сыновъ, но и наложницу Реуму (22, 20–24). Подобный фактъ краснорѣчиво говоритъ намъ о нравственной устойчивости патріарха, какую обнаружилъ онъ еще на родинѣ, въ семьѣ отца [4]).

---

[1]) „Библейскіе ветхозав. факты“, стр. 86 и въ соч. Цшокке, ibid. 106).

[2]) Св. Іустинъ филос., св. Ириней, св. Кипріанъ (Библейскіе ветхозавѣтные факты“, стр. 99—100, Цшокке, ibid. стр. 514—515).

[3]) Бл. Августинъ, Бл. Іеронимъ, Исидоръ, Петръ Дамаскинъ. Цшокке, ibid. стр. 516—517.

[4]) Наложничество Нахора, вмѣстѣ съ другими данными свидѣтельствующими о религіозно-нравственномъ упадкѣ семьи

Онъ соглашается лучше быть бездѣтнымъ и нести на себѣ это тяжелое для того времени испытаніе, чѣмъ измѣнить древнему преданію единоженства и ввести въ семью любимой Сарры другую женщину. Онъ очевидно глубоко вѣрилъ въ Бога, Которому служилъ, и твердо надѣялся имѣть дѣтей отъ своей жены, потому что нельзя допустить, чтобы патріархальный человѣкъ помирился съ мыслью умереть бездѣтнымъ. Это былъ великій адамантъ вѣры и надежды, достойный избранникъ Божій. Не думаетъ Авраамъ брать наложницы и въ землѣ ханаанской; онъ охотнѣе свыкается съ мыслью усыновить своего дамасскаго раба Эліезера, чѣмъ вступить въ новый бракъ. Связь Авраама съ Агарью была дѣломъ Сарры; только ясное и настойчивое требованіе послѣдней заставляетъ его взять въ наложницы египетскую служанку, которую онъ также по требованію своей жены и удаляетъ. Что касается наложницы Хеттуры, то ее патріархъ взялъ уже по смерти Сарры и притомъ она, какъ и Агарь, не была въ собственномъ смыслѣ женою патріарха и не ставилась имъ на одну степень съ матерью сына обѣтованія. Подобное-же проведеніе моногамическаго начала замѣчаемъ мы и по отношенію къ дѣтямъ Авраама. Сынъ законной жены Исаакъ называется какъ-бы „*единственнымъ* у патріарха. „*Возьми сына твоего, единственнаго твоего, котораго ты любишь, Исаака, и пойди въ землю Моріа*“...., говоритъ Богъ Аврааму, повелѣвая принести Исаака

Ѳарры, указываетъ на постепенное потемнѣніе и забвеніе истинныхъ семитическихъ родовыхъ преданій и обычаевъ. Терахиты, теряя добрыя привычки, мало-по-малу подчинялись вліянію окружавшихъ язычниковъ. Это особенно нужно сказать о введеніи наложничества. По свидѣтельству свящ. лѣтописца--Милка, жена Нахора, родила 8 сыновъ, а однако Нахоръ беретъ наложницу. Возвышенный взглядъ на бракъ, лежащій въ основѣ ихъ родовыхъ преданій, отходитъ ужѐ здѣсь на второе мѣсто. И только Авраамъ, младшій сынъ Ѳарры, хранитъ этотъ возвышенный взглядъ.

въ жертву (22, 2) [1]. „*Единственнымъ*“ называетъ его и ангелъ, останавливая жертвенный ножъ въ рукѣ патріарха (— 22, 12), хотя въ это время у Авраама былъ еще сынъ отъ наложницы. Эліезеръ тоже говоритъ объ одномъ сынѣ Авраама, который является единственнымъ наслѣдникомъ его богатства (24, 36).—Семейная жизнь Исаака, представляя полное единоженство, говоритъ и о томъ высокомъ нравственномъ характерѣ, какимъ отличался бракъ въ патріархальное время. Въ жизни Іакова, не смотря на многоженство, проглядываетъ стремленіе и сочувствіе къ моногаміи. Такое, именно, выносится впечатлѣніе, при чтеніи библейскаго повѣствованія о немъ. Іаковъ навѣрное остался-бы съ одной женой Рахилью, которую особенно любилъ, если-бы не былъ обманутъ тестемъ при первомъ бракѣ. Но и женившись противъ своей воли и желанія на Ліи онъ продолжаетъ считать себя какъ-бы состоящимъ въ одномъ бракѣ (съ Рахилью) и эта мысль проходитъ въ его представленіи чрезъ всю жизнь, хотя почти всѣ дѣти у него родились отъ другого брака. При вѣсти, что навстрѣчу идетъ разгнѣванный, вооруженный, братъ Исавъ, Іаковъ очень испугался и обратился къ Богу съ молитвой; въ ней онъ проситъ избавить его отъ руки брата и его жену съ дѣтьми. „*Я боюсь его, чтобы онъ пришедши не убилъ меня и матери съ дѣтьми*“ (32, 11). Эта молитва въ данномъ случаѣ весьма характерна. Опасность для патріарха была велика и онъ могъ быть совершенно истребленъ. И вотъ въ такой критическій моментъ жизни Іаковъ

---

[1]) Переводъ LXX-ти слова „*единственнаго твоего*“ передаетъ словами „*возлюбленнаго твоего*“, „*пойми сына твоего возлюбленнаго, егоже возлюбилъ еси*“ (Слав. библ. 22, 2). Митрополитъ Филаретъ по этому поводу замѣчаетъ, что греческій переводъ въ данномъ мѣстѣ, равно какъ и во многихъ другихъ, „не выдерживаетъ всей знаменательности еврейскаго подлинника“. („Записки на кн. Бытія“, ч. II, стр. 170). Перевода LXX in loco держится и св. Іоаннъ Златоустъ (Бес. XLVII, § 1, стр. 519).

помнитъ и знаетъ одну жену и молится только за одну любимую Рахиль. Въ такомъ же духѣ поступаетъ онъ и дальше, когда, раздѣливъ свой станъ на части, Рахиль и Іосифа оставляетъ позади всего обоза (33, 2. 7). Это высказалъ онъ однажды и своимъ дѣтямъ отъ другихъ женъ. Когда старшіе сыновья, отправляясь въ Египетъ за хлѣбомъ, просили у отца отпустить съ ними и Веніамина, какъ желалъ того египетскій начальникъ, онъ сказалъ имъ, *„вы знаете, что моя жена родила мнѣ двухъ сыновъ. Одинъ пошелъ отъ меня..... и я не видалъ его донынѣ“*, теперь хотите взять и другого [1]) и долго не соглашался на ихъ просьбу. А когда онъ былъ вынужденъ уступить и отпустить Веніамина, то воскликнулъ: *„а мнѣ, если уже быть бездѣтнымъ, то пусть буду бездѣтнымъ“* (43, 24 и 44, 27).

Хотя полигамія патріарховъ и смягчалось возвышеннымъ взглядомъ ихъ на характеръ брака, тѣмъ не менѣе по самому существу своему она вносила въ семью внутренній разладъ и нарушала спокойствіе ея членовъ. Многоженство всегда и вездѣ сопровождалось домашними неурядицами и безконечной ссорой женъ [2]). Подобныя явленія происходили, по свидѣтельству кн. Бытія, и въ патріархальной еврейской семьѣ, и не мало, конечно, причиняли патріархамъ безпокойства и огор-

---

[1]) Собственно этихъ словъ нѣтъ въ рѣчи Іакова при проводахъ сыновей во второе путешествіе. Ихъ приводятъ въ своемъ оправданіи братья, когда говорятъ египетскому начальнику, какъ дорогъ этотъ отрокъ для ихъ престарѣлаго отца (Быт. 44, 13—34 сравн. 43, 1—15).

[2]) Всѣ изслѣдователи быта восточной семьи, въ которой допущена полигамія и существованіе гарема, описываютъ ее въ самыхъ мрачныхъ краскахъ. По ихъ словамъ въ ней царятъ безконечныя ссоры, ненависть, ревность и пр. Таковы, напримѣръ, отзывы путешественника Шардена („Библейская археологія“, арх. Іеронима, т. I, ч. 2-я, § 142, стр. 110); таковы же описанія этой семьи и у Вамбери („Очерки и разсказы восточныхъ нравовъ“, гл. 2, „семейная жизнь“ и гл. 3 „женщины“, стр. 3—44).

ченія. Это указывало имъ, конечно, что многоженство и наложничество въ семейной жизни, хотя и невольное или-же побуждаемое желаніемъ имѣть дѣтей и увеличить свое потомство, не согласно съ идеей первобытнаго брака, что выражавшіяся при этомъ ихъ желанія и стремленія были не божественныя, а человѣческія. Свящ. Бытописатель, описывая многоженство патріарховъ, говоритъ, съ одной стороны, о несогласіи и раздорѣ между женами и наложницами, а равно и ихъ дѣтьми, съ другой,—о постепенномъ ослабленіи и упадкѣ родительской власти въ семьѣ.

Первый случай семейнаго раздора встрѣчаемъ мы еще въ семьѣ патріарха Авраама, когда, по настоянію Сарры, онъ взялъ себѣ наложницу. Агарь, почувствовавъ себя беременной, „*стала презирать госпожу свою*". Счастливая отъ предстоящаго рожденія, она начинаетъ считать себя главной женой Авраама, которому она даетъ давно ожидаемаго наслѣдника. Теперь, по ея мысли, патріархъ долженъ и любить ее больше. И вотъ она начинаетъ гордиться и превозноситься предъ бездѣтной госпожей и презирать ее за ея безплодіе, хотя въ сущности была и осталась служанкой Сарриной. Такое оскорбленіе отъ своей рабыни весьма тяжело было для Сарры, тѣмъ болѣе, что оно касалось самаго больного мѣста въ ея жизни. Сарра жалуется Аврааму на это превозношеніе и неуваженіе со стороны Агари и даже обвиняетъ его самаго, что онъ снисходительно относится къ наложницѣ. „*Въ обидѣ моей ты виновенъ* съ упрекомъ выговариваетъ она мужу, *я отдала служанку мою въ нѣдро твое; а она, увидѣвъ, что зачала, стала презирать меня*". Можно думать, что патріархъ, постоянно наблюдая подобныя сцены въ окружавшихъ семьяхъ и предвидя ихъ при наложницѣ въ своей, и не рѣшался потому вводить многоженство, а терпѣливо сносилъ свою бездѣтность. Онъ теперь могъ-бы сказать женѣ, что онъ не искалъ и не желалъ этой связи, напомнить ея настойчивую просьбу принять наложницу, но, по своему смиренію, а также и по любви къ Саррѣ,

не хотѣлъ обижать и тревожить ее. Онъ видѣлъ, что она и такъ уже сильно наказана за свой поспѣшный совѣтъ и на себѣ испытала его дурныя послѣдствія. Поэтому-то, не смотря на ожидаемое потомство, Авраамъ кротко говоритъ женѣ, что служанка—ее и она можетъ распорядиться ею по своему усмотрѣнію. Сарра стала притѣснять Агарь и послѣдняя убѣжала отъ нее (16, 4–6). По повелѣнію явившагося ангела Агарь возвращается въ домъ патріарха и покоряется своей госпожѣ. Съ рожденіемъ сына Измаила положеніе ее въ семьѣ несомнѣнно улучшилось, но сама лично она не рѣшалась высказывать противленіе Саррѣ, а стала дѣйствовать чрезъ сына, когда послѣдній подросъ. Она внушила Измаилу мысль о первенствѣ и о наслѣдствѣ богатствомъ патріарха. Собственно по обычаю онъ, какъ перворожденный отцомъ, и долженъ былъ считаться первенцомъ, но симпатіи родителей стали склоняться на сторону маленькаго Исаака, чудесно рожденнаго Саррой въ старости, сына по обѣтованію. Это, конечно, замѣтилъ Измаилъ и сталъ завидовать своему счастливому сопернику. Подъ вліяніемъ и по наговорамъ своей матери эта зависть скоро перешла у него въ преслѣдованіе и ненависть. Въ день отнятія Исаака отъ груди, когда ему было приблизительно лѣтъ пять [1]), Авраамъ съ радости устроилъ большой пиръ. Такое празднество возмутило Измаила и онъ *„сталъ надсмѣхаться“* надъ своимъ братомъ [2]). Свящ. лѣтописецъ

---

[1]) Время кормленія младенцевъ молокомъ, по мнѣнію Бл. Іеронима (Quaest. Hebr.), продолжалось въ древности пять лѣтъ. Подтвержденіе этого обычая можно находить между прочимъ въ исторіи Самуила (1 Цар. 1, 22; 2, 11), хотя въ позднѣйшей еврейской исторіи кормленіе грудью оканчивалось третьимъ годомъ (2 Маккав. 7, 27; 2 Парал. 31, 16). „Библейская археологія“ Іеронима, т. I, часть 2, § 156, стр. 134—135.

[2]) Греческій переводъ LXX, съ котораго сдѣланъ нашъ славянскій, слово *„надсмѣхающагося“* передаетъ *„играющаго“*,— *„играюща съ Исаакомъ“* (21, 9). Но такой переводъ является

не говоритъ въ чемъ состояла эта насмѣшка. Но изъ того, что Сарра послѣ этого случая стала настойчиво требоватъ у Авраама немедленнаго удаленія Агари и Измаила, можно думать, что это было оскорбленіе и поруганіе не словами только, но и дѣйствіемъ. Книга Сеферъ Яшаръ, какъ-бы дополняя библейское повѣствованіе, передаетъ, что Измаилъ имѣлъ намѣреніе застрѣлить Исаака изъ лука и что только Сарра, случайно вышедшая изъ палатки, помѣшала ему въ этомъ [1]). Ап. Павелъ говоритъ, что Измаилъ гналъ своего брата, давая этимъ понять, что Измаилъ обнаруживалъ высшую степень злобы (Галат. 4, 29). Измаилу было въ это время около 19 лѣтъ [2]). Съ ранняго дѣтства онъ привыкъ считать себя наслѣдникомъ отца, а послѣ рожденія Исаака, по общепринятому древнему обычаю, во всякомъ случаѣ его первенцемъ. И вотъ теперь ему приходится разочароваться въ своихъ надеждахъ и низойти въ зависимое отъ Исаака положеніе. Обида была кровная, она могла отравлять всю жизнь Измаилу и его матери. Мы достовѣрно знаемъ, какія ужасныя драммы въ патріархальной семьѣ происходили на этой почвѣ и въ послѣдствіи. Изъ-за правъ первород-

---

неточнымъ, потому что совершенно не выражаетъ душевнаго настроенія Измаила по отношенію къ Исааку. Древніе Таргумы, комментируя библейское выраженіе *„увидѣла Сарра, что сынъ Агари насмѣхается надъ Исаакомъ“*, разсказываютъ басню, что Измаилъ для забавы сдѣлалъ идоловъ и заставлялъ Исаака кланяться имъ; но когда послѣдній не соглашался, то Измаилъ сталъ осмѣивать его.—Митр. Филаретъ „Записки на кн. Бытія“, ч. 2, стр. 154—155 и Beer'a «Das Leben Abrahams».....

[1]) „Священная лѣтопись“ Властова, т. I, стр. 251, § 7.

[2]) Наложницу Агарь Авраамъ взялъ чрезъ 10 лѣтъ по переселеніи въ землю ханаанскую (Быт. 16, 3), т. е., когда ему было 85 лѣтъ (12, 4 сравн. 16, 3). Чрезъ 15 лѣтъ у столѣтняго патріарха родился сынъ Исаакъ (17, 1 срав. 18, 1. 10). И если считать, что Сарра кормила сына грудью около пяти лѣтъ, то ко времени отнятія Измаилу должно быть, именно, около 19 лѣтъ.

ства Исавъ готовъ убить своего брата Іакова. Месть съ его стороны была настолько страшна, что возвращаясь чрезъ 20 лѣтъ изъ Месопотаміи [1]), Іаковъ очень испугался, когда узналъ, что на встрѣчу идетъ его братъ. Ненависть братьевъ къ Іосифу тоже возгорѣлась изъ-за зависти, что отецъ предпочитаетъ его имъ и намѣренъ, нарушая обычай, передать своему любимцу первородство. — Послѣ такихъ отношеній къ Исааку дальнѣйшее пребываніе Измаила въ семьѣ становилось невозможнымъ. „*Выгони эту рабыню и сына ея*, настаиваетъ Сарра, *ибо не наслѣдуетъ сынъ рабыни сей съ сыномъ моимъ Исаакомъ*". По мнѣнію Златоуста „Сарра опасалась, чтобы въ случаѣ внезапной смерти патріарха, находящагося въ преклонныхъ лѣтахъ, Измаилъ, по праву рожденія, не воспользовался наслѣдіемъ отца" [2]). Опять въ семьѣ патріарха произошелъ раздоръ, но на этотъ разъ онъ еще сильнѣе отозвался въ его старческомъ сердцѣ. Въ первый разъ онъ согласился на изгнаніе одной Агари, теперь приходилось ему разстаться и съ своимъ старшимъ сыномъ, который первый его назвалъ отцомъ и котораго онъ сильно полюбилъ!... Такъ жестоко пришлось Аврааму поплатиться спокойствіемъ своей семейной жизни за то, что согласился принять наложницу. Сарра ввела ее въ семью, она-же стремится выселить Агарь съ сыномъ, чтобы опять водворитъ въ семьѣ миръ и единоженство. Ея желаніе совпадало съ Божественнымъ намѣреніемъ и было многозначительнымъ намекомъ на то, что великое обѣтованіе о благословеніи должно сосредото-

---

[1]) По предположенію доктора Кеникотта Іаковъ пробылъ у Лавана даже 40 лѣтъ. По его мнѣнію Іаковъ цѣлыхъ 20 лѣтъ жилъ у дяди до лѣтъ службы за двухъ женъ, кромѣ тѣхъ 20 лѣтъ, о которыхъ онъ самъ говоритъ въ 41 стихѣ 31 главы. Соображенія по этому поводу приведены въ Англійской Коммент. Библіи („Священная лѣтопись" т. I, § 20, стр. 346—348).

[2]) „Бес. на кн. Бытія", Бес. XLVI, § 1, стр. 511—512.

читься только на родѣ Исаака. Господь подтверждаетъ требованіе Сарры и утѣшаетъ Авраама обѣщаніемъ произвести отъ Измаила великій народъ. Тогда патріархъ поспѣшно (*„всталъ рано утромъ“*) простился въ послѣдній разъ съ Агарью и ея сыномъ и съ грустью отпустилъ отъ себя. Конечно это было для него тяжело и не даромъ въ числѣ десяти искушеній, перенесенныхъ въ теченіи жизни этимъ величавымъ патріархомъ, указываютъ и на его бракъ съ Агарью, на изгнаніе беременной Агари и на вторичное изгнаніе ее съ Измаиломъ [1]).

Еще большее разстройство внесло въ патріархальную семью многоженство Іакова. Оно нарушило спокойствіе его жизни и послужило причиной разнообразныхъ несчастій и бѣдствій, которыя ударъ за ударомъ обрушивались надъ этимъ патріархомъ—и въ Месопотаміи, у корыстолюбиваго дяди, и по переселеніи въ землю обѣтованную, пока, наконецъ, не разразились надъ его старческой головой ужаснымъ злодѣяніемъ дѣтей его, рѣшившихся своего родного брата бросить въ вѣчныя узы безпросвѣтнаго рабства!.... Всѣ эти семейныя несчастія преждевременно состарили и свели въ могилу патріарха. Когда фараонъ былъ пораженъ глубокимъ, старческимъ видомъ стотридцатилѣтняго патріарха, Іаковъ, съ грустью вспоминая свою прошедшую, многострадальную, исполненную всевозможныхъ треволненій, жизнь, сказалъ ему: *„малы и несчастны дни жизни моей, и не достигли до лѣтъ жизни отцовъ моихъ“* (47, 7–9) Во всемъ этомъ нельзя не видѣть Божественнаго наказанія, тяготѣвшаго надъ патріархомъ Іаковомъ за то многоженство, какое онъ,

---

[1]) Оригенъ придаетъ борьбѣ Сарры съ Агарью аллегорическій смыслъ. Агарь есть образъ чувственности и плотяности, Сарра — олицетвореніе разума и добродѣтели. Сарра изгоняетъ Агарь: это символъ побѣды надъ чувственно-плотскимъ возбужденіемъ. (Проф. Цшокке „Библейскія женщины“, Прав. Обозр. стр. 106).

подчиняясь духу времени, допустилъ въ своей семейной жизни, нарушая безъ Божественнаго повелѣнія благочестивыя родовыя преданія и искажая характеръ чистаго брачнаго сожитія.

Начало семейнаго несогласія и раздора положено было самимъ патріархомъ. *„Іаковъ любилъ Рахиль,... а Лія была не любима“*. Противъ воли, по обману женился онъ на Ліи и не могъ привыкнуть и полюбить эту жену. Напрасно мы стали-бы думать, что нелюбовь эта крылась только въ физическихъ недостаткахъ Ліи, которая была некрасива [1]). Іаковъ предполагалъ, а, можетъ-быть, впослѣдствіи и достовѣрно узналъ, что Лія въ его обманѣ тестемъ принимала сознательное и дѣятельное участіе. Безъ такого согласія не удался-бы и самый брачный обманъ. Лія, конечно, хорошо знала и видѣла какая нѣжная любовь связывала Іакова съ ея сестрой и всетаки рѣшилась войти въ его семью и согласилась на обманъ съ отцомъ. Можетъ быть, при этомъ она руководилась высшими мотивами и, зная о Божественномъ благословеніи, почившемъ на Іаковѣ, стремилась хоть силой сдѣлаться участницей его. Какъ-бы то ни было, во всякомъ случаѣ Іаковъ никогда не могъ забыть и простить ей молчаливаго обмана и не могъ полюбить ее. Онъ даже какъ-бы и за жену не считаетъ ее, а представляетъ себѣ, что у него одна жена—Рахиль, и два сына, рожденныхъ ею..... Вполнѣ естественно, что оказывая предпочтеніе одной женѣ предъ другой, патріархъ внесъ въ свою семью зависть, постоянныя пререканія, ссоры и огорченія. И вотъ началась борьба двухъ его женъ-сестеръ, увѣковѣченная Бытописателемъ въ тѣхъ именахъ, какія матери давали своимъ дѣтямъ при рожденіи. Въ этихъ названіяхъ, по обычаю древнихъ народовъ, жены Іа-

---

[1]) По не вполнѣ ясному словопроизводству имени „Лія“ филологи (Гезеніусъ и Фюрстъ) предполагаютъ, что у Ліи были тусклые, слабые, слезящіеся глаза, которые придавали ей тупое выраженіе лица и дѣлали некрасивой.

кова обозначили свое душевное настроеніе и свои печали. Къ этому присоединилось еще одно обстоятельство. *„Господь ўзрѣлъ, что Лія была не любима, и отверзъ утробу ея; Рахиль была неплодна* (29, 31). Одна жена была любима, но бездѣтна, другая хотя и рождала дѣтей, но сильно чувствовала свое тяжелое положеніе въ семьѣ. Одна завидовала чадородію сестры, сильно желая имѣть дѣтей хоть отъ наложницы, другая ревновала соперницу къ мужу и обвиняла ее въ томъ, что она завладѣла имъ. И напрасно Лія стремилась и думала своими дѣтьми привязать къ себѣ мужа; онъ и по рожденіи шести сыновъ остался къ ней также холоденъ. Не вспомнилъ Іаковъ предъ смертію свою многострадальную жену, отъ которой у него было большинство дѣтей, когда точно указывалъ тотъ бугорокъ земли, который скрылъ отъ его глазъ любимую Рахиль и завѣщалъ не забывать его!—Рождая одного за другимъ первыхъ трехъ сыновъ, Лія надѣялась, что, можетъ-быть, мужъ измѣнитъ къ ней свое отношеніе и полюбитъ ее [1]). Но она ошиблась. Послѣ этого всю надежду она стала взлагать уже на Бога, видѣть счастье свое въ чадорожденіи и утѣшаться въ своемъ горѣ семейномъ — дѣтьми. *„Теперь я восхвалю Господа“*, говоритъ Лія по рожденіи четвертаго сына [2]). Онъ не оставляетъ меня въ несчастіи и содѣлываетъ на вѣки блаженной чрезъ рожденіе дѣтей [3]). Сильное

---

[1]) Перваго сына называетъ *„Рувимъ, т. е., Смотрите сынъ! потому что она сказала: Господь призрѣлъ на мое уничиженіе и далъ мнѣ сына“*. Второго называетъ *„Симеонъ* (услышаніе) *потому что сказала она: Господь услышалъ, что я не любима и далъ мнѣ сего“*, третьяго называютъ *„Левій* (прилѣпленіе), *теперь-то прильнится ко мнѣ мужъ мой, ибо я родила ему трехъ сыновъ“* (Быт. 29, 32—34).

[2]) Іуда значитъ „Богохвальный“. Митр. Филаретъ „Записки на кн. Бытія“, ч. 3, стр. 43.

[3]) Дѣтей, родившихся отъ наложницы Зелфы, Лія считаетъ своими. Они вмѣстѣ съ ея собственными сыновьями

чувство зависти переживала въ это время безплодная Рахиль. Такое тяжелое, угнетенное состояніе духа она выразила въ названіи сына, рожденнаго ея наложницей Валлой, *Нефѳалимъ—борьба моя*, потому что *борьбою сильною боролась я съ сестрой моею и превозмогла*" [1]).

Неравное отношеніе Іакова къ женамъ и постоянное препирательство ихъ между собой неблагопріятнымъ образомъ сказались и на дѣтяхъ патріарха. Если вообще замѣчено, что въ тѣхъ семьяхъ, гдѣ находятся дѣти отъ разныхъ матерей, значительно ослабѣваетъ власть отца, то это-же приходится сказать и относительно семьи Іакова. Когда Ліины дѣти подросли, то отъ нихъ не могло, конечно, укрыться холодное, нелюбовное отношеніе отца къ ихъ матери [2]). Если вѣрить древнему преданію, то Іаковъ по смерти Рахили переселился жить въ шатеръ ея наложницы Валлы, и этимъ нанесъ страшное оскорбленіе старшей своей женѣ Ліи. Съ теченіемъ времени, уже въ Ханаанѣ, ея сыновья увидѣли, что отецъ и имъ явно предпочитаетъ дѣтей Рахили. Все это несомнѣнно должно было постепенно ослабить ихъ любовь и уваженіе къ патріарху, а вмѣстѣ съ тѣмъ и его родительскую власть надъ ними. Живя собственными семьями, отдѣльно отъ отца,

---

составляютъ ея гордость и счастье. Поэтому одного сына Зелфы она называетъ *„Гадомъ — счастье"*, другого *„Ассиромъ — блаженство"* (30, 10—13).

[1]) Борьба сестеръ, старавшихся превзойти другъ друга въ чадородіи, хотя и не вполнѣ свободна отъ грѣха, но въ основѣ своей имѣетъ глубокую вѣру въ Божественное обѣтованіе Аврааму о многочисленномъ потомствѣ. Изъ такого соревнованія и произошла вся полнота двѣнадцати колѣнъ. Очевидно, руководясь такимъ взглядомъ, митр. Филаретъ слова Рахили *„борьбой сильною боролась я"*.... переводитъ *„Борьбою Божественною боролась я"* (Быт. 30, 8).

[2]) Библейскій текстъ даже въ болѣе сильныхъ выраженіяхъ описываетъ бѣдственное положеніе Ліи въ семьѣ. Она находится въ бѣдствіи, не любима (— 29, 32—33), а мужемъ завладѣла младшая сестра (30, 15).

они мало чувствовали на себѣ его вліяніе и не боялись наносить ему всевозможныя непріятности и даже оскорбленія и страданія. Бытописатель сохранилъ нѣсколько фактовъ изъ семейной жизни Іакова, которые ясно показываютъ намъ, какъ его дѣти мало любили и жалѣли своего старика отца.

Вскорѣ по переселеніи въ землю ханаанскую Симеонъ и Левій, желая отомстить за безчестіе своей сестры, самовольно напали съ толпой своихъ рабовъ на Сихемлянъ, коварно ихъ избили и увезли въ плѣнъ ихъ женъ и богатство. Поступокъ былъ жестокъ и могъ причинить патріарху не мало непріятностей отъ туземныхъ жителей. Но отецъ не посмѣлъ послѣ этого высказать имъ въ глаза все свое негодованіе за такое безнравственное и опасное дѣйствіе, потому что зналъ, что власть его слишкомъ слаба надъ ними и что они въ состояніи возмутиться противъ его.—Еще большее оскорбленіе нанесъ отцу его старшій сынъ Рувимъ, совершившій кровосмѣшеніе съ его наложницей, рабой Рахили, Валлой [1]). Преступленіе было очень тяжелое, нарушало общечеловѣческіе законы и, по обычаю патріархальнаго времени, виновникъ немедленно долженъ бы былъ подвергнуться смертной казни чрезъ сожженіе (сравн. 38, 24). Но патріархъ не сдѣлалъ этого, можетъ-быть потому, что не въ состояніи былъ такъ наказать. Мы не слышимъ даже выговора съ его стороны; а сказано только, что онъ *„принялъ то съ огорченіемъ“* (35, 22). Только впослѣдствіи уже, на смертномъ одрѣ, патріархъ не побоялся осудить оба эти проступка своихъ сыновей, лишивъ всѣхъ троихъ правъ

---

[1]) Весьма правдоподобно поясняетъ этотъ печальный фактъ древнее сказаніе, сохраненное въ кн. Сеферъ Яшаръ, халдейскихъ Таргумахъ и въ Талмудѣ. По смерти Рахили Іаковъ поселился въ шатрѣ Валлы и этимъ оскорбилъ свою жену Лію. За мать заступился тогда ея старшій сынъ и осквернилъ ложе своего отца („Священная лѣтопись“, т. I, § 19, стр. 376). — Флавій замалчиваетъ и это событіе въ патріархальной семьѣ.

первородства. Съ глубокимъ чувствомъ отвращенія вспоминаетъ онъ грѣхъ своего первенца; во имя нравственнаго принципа осуждаетъ онъ теперь коварный умыселъ Симеона и Левія и въ гнѣвѣ проклинаетъ ихъ жестокость и ярость.—Не малое огорченіе причинилъ отцу и четвертый сынъ Ліи, Іуда, когда, самовольно отдѣлившись отъ братьевъ, поселился среди хананеевъ и завелъ съ ними родственную дружбу (гл. 38).

Но самымъ важнымъ событіемъ въ семейной жизни Іакова, которое показываетъ на сколько ослабѣла родительская власть патріарха надъ дѣтьми, является, безъ сомнѣнія, безжалостная продажа Іосифа въ рабство Мадіанитскимъ купцамъ. Дѣти хорошо знали, какъ ихъ отецъ любитъ Іосифа и какъ сильно онъ привязанъ къ нему, особенно со смертію Рахили, и всетаки они осмѣлились нанести ему этотъ тяжкій ударъ; они при этомъ даже какъ будто намѣренно мстятъ отцу за то предпочтеніе, какое оказывалъ онъ своему любимцу [1]). Бо́льшаго попранія родительской власти не возможно было и ждать; въ противномъ случаѣ и семья патріарха должна была бы распасться на отдѣльныя группы. Слѣдуя библейскому повѣствованію мы должны сказать, что этотъ кровавый поступокъ дѣтей патріарха Іакова произвелъ на нихъ отрезвляющее дѣйствіе. Видя глубокія страданія престарѣлаго отца и его безутѣшное горе по Іосифѣ, дѣти не рѣшались больше оскорблять его и ослушиваться его власти. Продажа Іосифа долгое время впослѣдствіи

---

[1]) Всестороннее психологическое изслѣдованіе этого тяжелаго и грустнаго факта патріархальной исторіи представлено въ брошюрѣ проф. Я. А. Богородскаго „Объ Іосифѣ, библейскомъ патріархѣ“, 1—65 стр. Казань 1891 г.—Іосифъ Флавій при всемъ желаніи не могъ скрыть это обстоятельство, такъ какъ съ нимъ связана дальнѣйшая исторія его народа; онъ старается только оправдать братьевъ Іосифа и не разъ замѣчаетъ, что „событіе это произошло въ силу желанія Господа Бога (Іудейскія древности“, кн. II, гл. VI, § 9, стр. 94—95 срав. кн. II, гл. III, §§ 1—4, стр. 73—76).

тяжелымъ воспоминаніемъ лежала на ихъ совѣсти. Къ этому дѣянію возвращалась мысль ихъ съ истиннымъ раскаяніемъ, когда ихъ постигало какое-либо бѣдствіе Таковыми являются они предъ нами въ дальнѣйшей исторіи при встрѣчѣ въ Египтѣ съ Іосифомъ (Быт. 42, 37; 44, 10. 16. 34 и пр.).

Съ кѣмъ еврейскіе патріархи заключали свои браки? Какъ Авраамъ, такъ и Исаакъ высказали по этому поводу свои задушевныя желанія и намѣренія при женитьбѣ сыновей. Когда имъ приходилось думать и рѣшать этотъ вопросъ, и тотъ и другой обращали свои взоры на равнины далекой родины, гдѣ жили ихъ отцы и дѣды и гдѣ они оставили своихъ близкихъ родственниковъ. Здѣсь, среди родного племени, особенно въ родѣ Нахора, брата патріарха Авраама, они и думали найдти женъ своимъ дѣтямъ. Когда наступало время женить сына, патріархъ посылалъ туда или слугъ или самаго жениха, въ полной надеждѣ и увѣренности, что онъ найдетъ себѣ здѣсь по сердцу дѣвушку, которая согласится идти съ нимъ въ землю обѣтованія. — У восточныхъ народовъ до сихъ поръ существуетъ стремленіе заключать браки въ кругу своего родства [1]). Арабы-бедуины въ этомъ отношеніи особенно сохранили традиціи патріархальнаго времени. Обычай выдавать замужъ и брать женъ въ своемъ собственномъ племени и родѣ у нихъ существуетъ въ полной силѣ; родство даетъ здѣсь преимущество жениху у отца невѣсты, которымъ онъ можетъ воспользоваться, въ случаѣ если у нея нѣсколько жениховъ; отецъ рѣшается выдать дочь за мужчину другого рода только въ томъ случаѣ, когда ближайшіе родственники отказываются ее взять [2]).

---

[1]) «Das alte und neue Morgenland» Rosenmüller. § 66, ss. 100 — 102.

[2]) F. Vigouroux «La Bible et les découvertes modernes».... t. I, partie 1, livre 2, chap. VI, «Moeurs et coutoumes partiarchales», pp. 498—499.—Baron Taylor et L. Reybaud: «La Syrie, L'Egypte, La Palestine».... § 111. Arabes-Bedouins, pp. 96—98.

Когда Аврааму было почти сто сорокъ лѣтъ [1]), а его сынъ, возлюбленный Исаакъ достигъ зрѣлаго возраста, онъ задумалъ его женить. Съ этой цѣлію патріархъ рѣшился послать на свою родину преданнаго домочадца, управителя его имѣніемъ, Эліезера. „*Клянись мнѣ Господомъ Богомъ*, говоритъ ему Авраамъ, *что пойдешь въ землю мою, на родину мою, и возьмешь оттуда жену сыну моему Исааку*“. Понимая всю важность порученія своего господина, Эліезеръ весьма добросовѣстно отнесся къ его исполненію. Онъ немедленно отправился въ Месопотамію, въ городъ Нахора, въ нѣкогда оставленной патріархами Харранъ. Родиной Авраама былъ собственно Уръ Халдейскій, а не Харранъ, куда направляетъ онъ своего раба за невѣстой. Харранъ-же называетъ онъ теперь родиной въ томъ смыслѣ, что здѣсь размножилось родственное, близкое ему по крови, племя семитовъ отъ брата Нахора, переселившагося изъ Халдеи въ Харранъ еще въ періодъ временнаго пребыванія въ Харранѣ Авраама. Здѣсь семья Нахора образовала отдѣльный поселокъ, здѣсь же была и дорогая для Авраама могила его отца [2]). Эліезеръ въ своей рѣчи къ родственникамъ

---

[1]) Изъ 20 ст. 25 гл. видно, что Исаакъ женился сорока лѣтъ отъ роду, а родился онъ на сотомъ году жизни Авраама (21, 5).

[2]) Властовъ во многихъ мѣстахъ своей книги говоритъ, что Эліезеръ отправился не въ Харранъ, а въ Уръ халдейскій, гдѣ дѣйствительно была родина патріарха, куда онъ и посылалъ его, и что Авраамъ поддерживалъ сношеніе съ колоніей халдейскихъ семитовъ. Онъ представляетъ, что Нахоръ переселился изъ Ура Халдейскаго въ Харранъ не въ то время, когда здѣсь еще жилъ его отецъ и братъ, а гораздо позднѣе, приблизительно ко времени Іакова. Поэтому, Эліезеръ нашелъ Ревекку и Лавана въ Халдеѣ, въ Арамъ-Маханаімѣ, а не въ Падамъ-Арамѣ, который составлялъ сѣверную часть Месопотаміи, гдѣ находился Харранъ. Когда же по желанію родителей въ Месопотамію отправился Іаковъ, то Лаванъ уже переселился въ Харранъ („Свящ. лѣтопись“, т. I, стр. 276—277, §§ 4 и 5; стр. 292, § 18; стр. 317, § 2).—

невѣсты еще частнѣе передаетъ желаніе Авраама, именно: *„пойди въ домъ отца моего, и къ родственникамъ моимъ, и возьмешь оттуда жену сыну моему“* (24, 38 сравн. 40) [1].—Такое-же стремленіе взять себѣ невѣстку изъ родной месопотамской семьи высказываетъ и патр. Исаакъ. Провожая своего младшаго сына Іакова къ дяди Лавану, отецъ заповѣдуетъ ему взять изъ его семьи жену: *„возьми себѣ жену оттуда, изъ дочерей Лавана, брата матери* твоей“ (28, 2). Желаніе становится извѣстнымъ всему роду. Родственный бракъ спѣшитъ въ угоду родителямъ заключить даже и своевольный Исавъ (28, 6–9). Такой-же принципъ, безъ сомнѣнія, лежалъ и въ жизни многочисленной семьи патріарха Іакова. Хотя Бытописатель прямо и не говоритъ о бракахъ сыновей Іакова, но можно съ увѣренностью думать, что почти всѣ они женились въ кругу своего родства. Какъ объ исключительныхъ случаяхъ разсказывается о бракѣ Іуды, который женился на дочери хананеянина Шуа (38, 2), упоминается о женѣ

Но мы склонны думать, согласно съ У. Диномъ („Праотецъ Авраамъ, его жизнь и время“, стр. 22—24) и митр. Филаретомъ („Записки на кн. Бытія“ часть 2, стр. 192); а также Лопухинымъ („Библ. исторія при свѣтѣ новѣйшихъ открытій“, т. I, кн. 3, гл. 10, стр. 238—239; гл. 19, стр. 345 и гл. 20, стр. 354); и Іосифомъ Флавіемъ, („Іудейскія древности“, кн. 1, гл. XVI, § 1, стр. 51—52), что Нахоръ переселился въ Харранъ еще при Авраамѣ, когда его извѣстили, что найдена удобная для поселенія, свободная земля. Къ этому, можетъ быть, побуждалъ его и братъ, убѣждая поскорѣе оставить Халдею, которая неблагопріятнымъ образомъ сказалась на религіозныхъ убѣжденіяхъ Терахитовъ. Это подтверждаетъ и древнее восточное преданіе, указывая городъ Нахора съ колодцемъ Ревекки не въ Халдеѣ, а именно въ Харранѣ.

[1]) Относительно наложницъ патріархъ Авраамъ очевидно допускалъ исключеніе, потому что обѣ его наложницы были не изъ родственнаго племени. Агарь была египтянка, а Хеттуру кн. Сеферъ Яшаръ положительно называетъ хананеянкой. Въ этомъ выразился взглядъ патріархальнаго времени на наложницъ, дѣти которыхъ усыновлялись и считались дѣтьми жены патріарха.

Симеона хананеянкѣ (46, 10) и о женѣ Іосифа, египтянкѣ Асенеѳѣ, дочери Потифара, жреца Иліопольскаго (41, 45) [1]). Остальныя дѣти Іакова по всей вѣроятности брали себѣ женъ изъ родственныхъ племенъ — Измаила, Исава, сыновей Хеттуры, которыя кочевали вокругъ Ханаана [2]).

Желаніе еврейскихъ патріарховъ поддерживать кровныя связи съ родственными племенами вытекало прежде всего изъ національныхъ потребностей нарождавшагося племени. Подобное явленіе въ брачныхъ связяхъ замѣчается и у всѣхъ другихъ народовъ во время ихъ родоваго быта [3]). Еврейскій патріархаль-

---

[1]) Бракъ патріарха Іосифа съ египтянкой, конечно, не можетъ быть поставленъ ему въ вину и представляетъ явленіе исключительное, какъ вообще и вся его жизнь, исполненная приключеній и освященная Божественнымъ Промысломъ. Сдѣлавшись начальникомъ египетской земли, онъ получаетъ египетское имя, ведетъ египетскій образъ жизни, естественно, что и женится на египтянкѣ. Бракъ съ дочерью языческаго жреца не могъ затемнить религіозныхъ его вѣрованій, потому что Божественное Провидѣніе, возвысившее его, охраняло его отъ погруженія въ египетское язычество. Мы видимъ, что онъ свято и истинно служилъ Богу отцовъ своихъ, жилъ ихъ надеждами и обѣтованіями. Къ его богопочитанію впослѣдствіи, несомнѣнно, присоединилась и Асенеѳа, какъ объ этомъ говоритъ церковное преданіе, сохраненное Бл. Іеронимомъ и Рупертомъ. Кн. Юбилеевъ подробно описываетъ красоту Асенеѳы и ея любовь къ Іосифу.

[2]) Въ книгѣ Юбилеевъ называются имена всѣхъ женъ сыновей Іакова. Такъ, напримѣръ, жену Рувима звали Адою, Симеона—Адибою и т. д. Изъ нихъ жены Симеона и Іуды называются хананеянками, согласно Библіи, а остальныя взяты или изъ Месопотаміи или изъ племени Эдома. Про Симеона разсказывается, что онъ потомъ бросилъ хананеянку и взялъ себѣ жену изъ Месопотаміи (Цшокке „Библейскія женщины", ibid. стр. 531—532).

[3]) Такъ, напр., у грековъ (см. соч. Вил. Вегнера „Эллада", т. I, гл. 2, § VI. Гражданское устройство и нравы, стр. 204—208), у римлянъ (Вил. Вегнера „Римъ", т. I, гл. 1, § 2, стр. 34—35).

ный родъ, кочевавшій по древнему Ханаану, представлялъ изъ себя зарожденіе еврейскаго народа, первичную ступень его историческаго существованія. Въ такомъ періодѣ развитія молодому народу свойственно ревностно заботиться объ охраненіи и поддержаніи особенностей своего племени, избѣгая прежде всего брачныхъ связей съ иноплеменниками [1]). Послѣднія, при малочисленности племени, при неустойчивости его взглядовъ на свое историческое призваніе и задачи, легко могутъ повлечь къ ассимиляціи племени съ болѣе сильнымъ и развитымъ народомъ, къ полному подавленію національныхъ его свойствъ. Въ такомъ положеніи находился родъ еврейскихъ патріарховъ, переселившійся съ Авраамомъ въ населенную ханаанскую землю. Если вообще всякія сношенія съ окружавшими туземцами не всегда оказывали благопріятное вліяніе на странствовавшій патріархальный родъ, то это особенно нужно сказать о брачныхъ связяхъ съ ханаанскими народами. Свящ. лѣтописецъ представляетъ намъ печальные, къ счастью, немногіе, примѣры такого вліянія. —Кромѣ охраны родовыхъ, типичныхъ особенностей, сильно страдавшихъ при бракахъ съ иноплеменниками, еврейскимъ патріархамъ приходилось опасаться въ данномъ случаѣ и той глубокой нравственной распущенности, которая царила съ ранняго времени среди хананейскаго міра и худая слава о которой далеко распространилась по всему Востоку. О ней зналъ и патріархъ еврейскій Авраамъ, когда направлялъ свой путь въ землю обѣтованія. Такъ можно думать между прочимъ по тому уговору, какой сдѣлалъ Авраамъ съ своей женой, покидая по повелѣнію Божію домъ своего

---

[1]) Ренанъ говоритъ: „семиты-кочевники имѣли сильную склонность заключать браки въ своемъ родствѣ, для чего посылали за женщинами въ отдаленные края, гдѣ думали найти родственное племя. Естественно, что такимъ способомъ поддерживалась чистота родовой крови. «Histoire du peuple d'Israel», t. I, chapitre 11, p. 17.

отца. Слыша о безнравственной жизни хананеевъ, онъ боится какъ-бы они не убили его за жену и потому проситъ Сарру вездѣ, куда не придутъ они, говорить, что она не жена ему, а сестра; въ такомъ случаѣ можно надѣяться, говоритъ патріархъ, что, „*жива будетъ душа моя чрезъ тебя*“ (20, 11—13 срав. 12, 11—13). Дальнѣйшая исторія показала, что опасенія Авраама двукратно оправдались въ его жизни [1]). Въ землѣ ханаанской патріархи, конечно, ближе узнали всю нравственную развращенность и испорченность туземцевъ. Авраамъ видѣлъ къ какимъ дурнымъ послѣдствіямъ въ семейной жизни Лота повело его близкое, даже родственное сношеніе съ содомлянами, и навѣрно не разъ впослѣдствіи искренно пожалѣлъ въ своей душѣ отдѣлившагося племянника и тотъ моментъ, когда онъ великодушно представилъ ему право выбора лучшихъ пастбищъ! Еще больше убѣдился въ этомъ на своей собственной семьѣ Исаакъ, когда старшій сынъ его самовольно женился на двухъ хананеянкахъ. И вотъ, когда предъ патріархами предстоялъ вопросъ о женидьбѣ соб-

---

[1]) За такой уговоръ обыкновенно обвиняютъ патріарха во лжи, корыстолюбіи и пр. Но разсматривая тѣ обстоятельства, при которыхъ Авраамъ воспользовался имъ, это — въ Египтѣ при дворѣ фараона и въ Герарахъ у царя Авимелеха, св. отцы и толковники не находятъ въ этомъ поступкѣ ничего предосудительнаго. Во-первыхъ, патріархъ говорилъ правду, потому что Сарра дѣйствительно была его сводной сестрой, умалчивая только, что она вмѣстѣ и жена, во-вторыхъ, онъ хотѣлъ этимъ предохранить похитителей Сарры, отъ насилія, а, можетъ быть, даже и отъ преступленія. Конечно, какъ избранникъ Божій, патріархъ долженъ бы предоставить свою жизнь Промыслу Божію, а не прибѣгать къ собственной хитрости. Но, по замѣчанію св. Ефрема Сирина, Авраамъ сдѣлалъ это какъ человѣкъ. („Библейскіе ветхозавѣтные факты по толкованіямъ св. отцевъ и учителей церкви“, Протопопова, стр. 72.—Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣда XXXII, § 4, стр. 343—344 и митр. Филаретъ „Записки на кн. Бытія“, ч. 2, стр. 61—63. — „Іудейскія древности“ І. Флавія, кн. І, гл. VIII, § 1, стр. 35—36).

ственныхъ сыновей, они никакъ не могли помириться съ мыслію взять имъ женъ изъ хананейскихъ дѣвицъ, которыя съ дѣтства были развращены и испорчены примѣромъ старшихъ, подобно содомлянкамъ, слышавшимъ и видѣвшимъ какъ ихъ отцы и братья съ постыднымъ, скотскимъ воплемъ стучались въ двери Лотова дома. Такія дѣвицы не могли составить счастье въ семейной жизни, а разстраивали и дѣлали ее невыносимой, потому что онѣ не вѣрили и не цѣнили Божественныхъ обѣтованій, почившихъ на домѣ Авраамовомъ. Сами патріархи женились на родственницахъ изъ родного отцовскаго дома, тамъ-же они думали найти женъ и своимъ дѣтямъ, которыя были-бы для нихъ истинными помощницами въ жизни, которыя и сдѣлали бы ихъ шествіе по пути великаго призванія болѣе твердымъ и спокойнымъ. Патріархъ Авраамъ не можетъ себѣ представить, чтобы его сынъ Исаакъ женился на хананеянкѣ. „*Клянись мнѣ Господомъ*, проситъ онъ Эліезера предъ отправленіемъ его въ Месопотамію, *что ты не возьмешь сыну моему Исааку жены изъ дочерей хананеевъ, среди которыхъ я живу*“. А когда Эліезеръ высказалъ опасеніе: согласится ли дѣвица идти съ нимъ въ Ханаанъ, патріархъ вдохновенно предсказываетъ ему, что Богъ, призвавшій его къ особому служенію, обѣщавшій ему эту землю и великое благословеніе въ будущемъ, пошлетъ Своего Ангела и поможетъ ему исполнить порученіе.

Библейскій патріархальный родъ представляетъ намъ многочисленные примѣры такихъ браковъ, которые заключены были въ тѣсномъ кругу своей семьи. Дѣти Ѳарры, родоначальника этой семьи, женятся или на своихъ сестрахъ, или на родныхъ племянницахъ. Младшій сынъ, Авраамъ взялъ себѣ въ жены Сарру, сводную сестру, дочь его отца, только отъ другой матери [1]). Другой сынъ, Нахоръ, женился на родной пле-

---

[1]) Относительно родственныхъ связей Сарры съ Авраамомъ въ библейской литературѣ существуетъ мнѣніе, выска-

мянницѣ, Милкѣ, дочери старшаго брата Арана. О женидьбѣ первенца Арана ничего неизвѣстно. Но можно думать, что онъ женился не на родственницѣ. По складу характера и направленію онъ былъ подобенъ, кажется, своему двоюродному внуку, Исаву; также мало дорожилъ религіозными, родовыми преданіями, можетъ быть былъ уже зараженъ идолопоклонствомъ, какъ объ этомъ говоритъ древне-еврейское преданіе [1]),

---

занное еще Іосифомъ Флавіемъ и Іеронимомъ, что Сарра была не сестра патріарха, а племянница, дочь его старшаго брата Арана, и что она есть одно лицо съ Иской, о которой говорится въ 29 ст. 11 главы. Мнѣніе это предполагаетъ, что у Ѳарры было двѣ жены, отъ одной родился Аранъ, отъ другой—Нахоръ и Авраамъ; послѣдніе два и женились на двухъ дочеряхъ своего старшаго сводного брата, Нахоръ на Милки, Авраамъ на Иски. Имя Сарры, Иска, говорятъ, могла получить позднѣе, когда стала женой Авраама, и это будто тѣмъ подтверждается, что Сарра въ дальнѣйшей исторіи является красивой, а имя Иски—„созерцательная" и указываетъ, именно, на эту красоту („Іудейскія древности", кн. 1, гл. VII, § 1, стр. 33 и соч. Цшокке, ibid. стр. 89—90). Но намъ думается, что это мнѣніе (содержащееся въ Талмудѣ и Таргумахъ) является произведеніемъ іудейской мысли, которая старалась впослѣдствіи бракъ Авраама, своего родоначальника, очистить отъ нѣкотораго вида кровосмѣшенія, фантазируя и нарушая библейское повѣствованіе. Самъ патріархъ, оправдывая хитрость предъ Авимелехомъ, ясно называетъ Сарру сестрой: *„она подлинно сестра мнѣ, дочь отца моего, только не дочь матери моей, и сдѣлалась моею женою"* (20, 12). Несомнѣнно, что у Ѳарры было двѣ жены, отъ одной родились три сына, какъ передаетъ и Бытописатель (11, 27), отъ другой Сарра; (по сказанію Евтихія—Annal. p. 64. Мать Авраама звали Іуною, а мать Сарры—Товайтой—см. соч. Цшокке ibid. 90 стр.). Невѣсткой Сарра называется (11, 31) потому, что изъ Ура халдейскаго она вышла съ Ѳаррой какъ жена его сына Авраама.

[1]) По одному предположенію раввиновъ—Аранъ погибъ въ огнѣ, спасая идоловъ изъ отцовскаго дома, зажженнаго Авраамомъ, по другому Аранъ хотѣлъ подражать своему брату Аврааму, который былъ брошенъ за непоклоненіе идоламъ въ огонь и чудесно освобожденъ оттуда, тоже бросился въ огонь, гдѣ и сгорѣлъ. Hieron. Quaest. Heb, in Gen. у митр. Филарета „Записки на кн. Бытія", ч. 2, стр. 46.

за что и былъ наказанъ ранней смертью, весьма рѣдкой въ древности. Кромѣ того по своей исторіи онъ невольно напоминаетъ въ слѣдующей жизни патріархальнаго еврейскаго рода развращеннаго Ира, сына Іуды отъ хананеянки, тоже первенца и тоже рано пораженнаго смертію за свое нечестіе (38, 7). Родственные браки заключались и между семьями братьевъ Авраама и Нахора. Сынъ патріарха Авраама, Исаакъ, женился на своей племянницѣ Ревеккѣ. Іаковъ женился на своихъ двоюродныхъ сестрахъ Ліи и Рахили, дочеряхъ Лавана, брата Ревекки. Другой сынъ Исаака, Исавъ взялъ себѣ въ жены Махалаву, тоже двоюродную сестру отъ сводного дяди Измаила (28, 9). Подобные кровные браки извѣстны были въ древнее время и у другихъ народовъ. Такъ, законы Солона и Ликурга прямо разрѣшали браки между братьями и сестрами, рожденными отъ разныхъ матерей [1]). Только родство по материнской линіи могло служить препятствіемъ для брачныхъ связей, потому что, по мнѣнію Монтескьё (въ сочиненіи „Духъ законовъ"), при подобныхъ бракахъ по смерти отца, не имѣвшаго кромѣ дочери сыновей, могло соединиться два земельныхъ участка въ однихъ рукахъ, а это являлось нарушеніемъ обычая древне-общинной жизни [2]).—Родственные браки заключались и у ханаанскихъ племенъ даже въ гораздо позднѣйшее время. Такъ, тесть Сампсона, руководясь, повидимому, существующимъ обычаемъ, предлагаетъ ему въ жены другую дочь, когда первая ушла отъ него (Судей 15, 1–2). Но особеннно такіе браки были въ обычаѣ въ Египтѣ; тамъ дозволены были брачныя отношенія и съ родною сестрою, какъ освященныя примѣромъ Озириса и Изиды [3]).

---

[1]) М. Хераскова „Руководство къ послѣдовательному чтенію Пятокнижія Моисеева, стр. 114.

[2]) «Morgenländischen Gebräuchen», S. Burders, s. 85.

[3]) „Бракъ у древнихъ евреевъ", свящ. Н. Стеллецкаго, глава 2, стр. 148-я. Кіевъ. 1892 г.

Къ заключенію браковъ въ близкихъ степеняхъ родства еврейскихъ патріарховъ привело описанное стремленіе брать себѣ женъ изъ родного племени. Патріархъ Авраамъ могъ, конечно, жениться на дѣвицѣ изъ другого рода, какъ это сдѣлалъ, навѣрно, его старшій братъ, но онъ сильно боится подобнаго брака съ иноплеменницей, которая можетъ внести въ семью религіозно-нравственное помраченіе. Въ этомъ фактѣ его жизни предъ нами опять является все величіе вѣры патріарха, стремившагося неповрежденно сохранить истинныя, древнія преданія. Патріархъ соглашается скорѣе на то, что въ крайнемъ случаѣ дозволено по обычаю, на бракъ съ своей сводной сестрой.... Такъ и впослѣдствіи, не желая затемнять идеи единоженства Авраамъ не вводитъ самъ въ семью наложничества или многоженства, какъ это дѣлаютъ его отецъ и братъ, а долгое время терпѣливо и съ вѣрой въ Бога сноситъ свою бездѣтность. Сами по себѣ браки въ близкихъ степеняхъ родства въ патріархальное время были обычны и не представляли ничего предосудительнаго. Они встрѣчаются и въ послѣдующей исторіи евреевъ и считаются вполнѣ законными. Такъ напр., отецъ Моисея Амрамъ былъ женатъ на родной теткѣ Іохаведѣ (Исходъ 6 20). Патріархальное право не допускало, повидимому, только брака съ родной сестрой, какъ это можно заключить изъ словъ Авраама (20, 12) [1]), и такихъ брачныхъ связей, которыя являлись уже кровосмѣшеніемъ (35, 22 срав. 49, 4). Съ

---

[1]) Фентонъ, изслѣдуя брачный вопросъ патріархальной семьи, находитъ, что въ ней отдавалось преимущество родству по женской линіи предъ мужской. При такомъ принципѣ — бракъ между родственниками по отцу дозволенъ, а между родственниками по матери — не дозволенъ. Сынъ находится въ материнскомъ родствѣ съ своею матерью и потому не можетъ жениться на ней, между тѣмъ, какъ дочь не связана материнскимъ родствомъ со своимъ отцомъ и потому можетъ выйти за него замужъ („Древнѣйшая жизнь евреевъ“, VI. Обычаи и преданія. § 35, стр. 66—74).

постепеннымъ возрастаніемъ патріархальной еврейской семьи въ особый народъ сами собой уничтожались тѣ причины, которыя породили родственные браки. Поэтому законодательство Моисея точнѣе опредѣлило это сторону обычнаго права. Въ немъ высказывается положительное запрещеніе всѣхъ браковъ въ близкомъ родствѣ, въ томъ числѣ между прочимъ и брака съ двумя сестрами, въ какомъ жилъ патріархъ Іаковъ (Левитъ, 18 гл, 6–18; 20, 11–16; Втор. 27, 20–23) [1]).

Кромѣ родственныхъ браковъ патріархальная исторія представляетъ намъ примѣры и брачныхъ связей съ иноплеменницами, преимущественно съ хананеянками. Но вездѣ, гдѣ Бытописатель касается ихъ, онъ указываетъ и на ту нравственную распущенность и испорченность, какую вносили подобные браки въ семейную жизнь патріарховъ. Случалось, именно, то, чего опасались патріархи, когда съ клятвой заповѣдывали своимъ дѣтямъ не брать себѣ женъ изъ хананеянекъ. Такое семейное несчастіе пришлось испытать Исааку. Старшій сынъ его Исавъ, достигнувъ 40-лѣтняго возраста, взялъ себѣ безъ совѣта и согласія своихъ родителей двухъ женъ, но не изъ своего родства, а изъ отвергнутаго Богомъ за идолослуженіе и пороки племени хананеевъ, обнаруживъ этимъ равнодушіе къ родовымъ преданіямъ и завѣтамъ отцовъ [2]). Эти двѣ

---

[1]) „Законодательство Моисея“, Лопухина, отдѣлъ I, § III, стр. 49—60.

[2]) Жены Исава носятъ различныя названія. Первый разъ когда говорится о бракѣ Исава одна называется Іегудиѳой, дочерью Беэра хеттеянина, другая—Васемаѳой (26, 34), въ родословіи-же Исава — 36 гл., 1 ст. Іегудиѳа названа Адой, Васемаѳа—Оливемой. Такая разность именъ объясняется обычаемъ древняго Востока, который до сихъ поръ сохранился у арабовъ. Люди получали новыя прозванія отъ какихъ-либо важныхъ событій въ ихъ жизни, а женщины въ частности при выходѣ замужъ. Вслѣдствіе этого и Исавъ получилъ прозваніе Эдома (краснаго) по случаю извѣстной продажи своего первородства Іакову за чечевичную (красную) похлебку (25, 29—34).

жены сдѣлались причиною большого сердечнаго горя для Исаака и Ревекки. „*Онѣ были имъ въ тягость*“ и дѣлали жизнь невыносимой. „*Я жизни не рада отъ дочерей хеттейскихъ*, жалуется Ревекка мужу на двухъ невѣстокъ; *если Іаковъ возьметъ жену изъ дочерей хеттейскихъ, каковы эти, изъ дочерей этой земли: то къ чему мнѣ и жизнь*“? (27, 46). Хотя прямо и не указывается причина такого страданія матери, но, несомнѣнно, она заключалась въ нечестивомъ поведеніи хананеянокъ, которое оскорбляло благочестивое чувство родителей, въ ихъ привязанности къ идолослуженію и къ порочной жизни. — Подобный-же характеръ носитъ бракъ и Іуды, четвертаго сына патріарха Іакова. Самовольно отдѣлившись отъ отца, Іуда поселяется среди хананеевъ, входитъ въ дружбу съ Одолламитяниномъ Хиромъ и женится на дочери одного хананеянина, Шуа. Развратная жизнь жены скоро сказалась на поведеніи его дѣтей. Два сына Іуды — Иръ и Онанъ, несмотря на свою молодость, проявили такія порочныя наклонности, что дальнѣйшая ихъ жизнь въ патріархальномъ семействѣ могла гибельно повліять на чистоту религіозно-нравственныхъ его убѣжденій. Поэтому Господь наказалъ ихъ ранней смертью въ наказаніе между прочимъ и за незаконныя дѣйствія отца. А за ними умерла и нечестивая мать (38, 1—12). Брачная жизнь съ язычницей - хананейкой и постоянныя сношенія съ ея родственниками не прошли, конечно, безслѣдно и для Іуды. Дальнѣйшій его поступокъ съ мнимой блудницей [1]) показываетъ, какъ этотъ скитав-

---

[1]) Властовъ предполагаетъ, что Ѳамарь, желая обманомъ возстановить сѣмя своего мужа, подражала общественнымъ блудницамъ, которыя тоже закрывали лицо покрываломъ и садились въ публичномъ мѣстѣ. Эти блудницы составляли особый классъ женщинъ, которыя посвящали себя богинѣ Милиттѣ (Dea-Syra). („Свящ. лѣтопись“, т. I, §§ 14—15, стр. 400—401). На это указываетъ и Цшокке (ibid. стр. 542).— Если подобное предположеніе вѣрно, то для Іуды, кромѣ брачной связи съ хананеянкой, была еще опасность заразиться

шійся сынъ Израиля легко сталъ смотрѣть на незаконныя брачныя связи и вслѣдствіе этого даже съ точки зрѣнія патріархальнаго времени допустилъ преступное кровосмѣшеніе съ своей невѣсткой Ѳамарью [1]). — Такое-же развращающее вліяніе хананеевъ видимъ мы и на семействѣ Лота. Хотя самъ Лотъ не вступалъ въ брачную связь съ хананеянкой, но его жизнь въ одномъ изъ нечестивыхъ городовъ погибшаго пятиградія оказала на все его семейство очень печальныя послѣдствія. Отдѣлившись отъ патріарха, Лотъ кочевалъ сначала съ своими стадами въ окрестности Іорданской (13, 10—11). Но скоро его привлекла спокойная, изнѣженная жизнь Содома. Тогда онъ оставляетъ свой шатеръ и странствованіе и поселяется въ этомъ городѣ. Вслѣдствіе слабости своей воли, а вмѣстѣ и недостатка вѣры, Лотъ быстро подчиняется пагубному вліянію сосѣдей, самъ не замѣчая того, и даже рѣшается вступить съ Содомлянами въ родственную связь [2]). И только бодрствую-

---

идолослуженіемъ, такъ какъ культъ указанныхъ блудницъ сопровождался грубымъ развратомъ.

[1]) По мнѣнію св. отцовъ и учителей церкви въ кровосмѣшеніи Іуды съ Ѳамарью и въ желаніи послѣдней имѣть потомство усматриваютъ глубокій таинственно-прообразовательный смыслъ. Не безъ основанія св. евангелистъ Матѳей внесъ Ѳамарь въ родословіе Іисуса Христа. Она является прообразомъ церкви призванной изъ язычниковъ, а ея два сына—Ѳаресъ и Зара служатъ прообразомъ или двухъ народовъ—іудеевъ и язычниковъ, или двухъ завѣтовъ. Такъ думаютъ: св. Іоаннъ Злат., св. Амвросій Мед., св. Кириллъ Алекс., Бл. Августинъ, Бл. Іеронимъ, Бл. Ѳеодоритъ, (Цшокке „Библейскія женщины Ветхаго Завѣта“, Правосл. Обозр. 1889 г., №№ 7—8, стр. 545—550.—„Библейскіе ветхозавѣтные факты“, стр. 104—107).

[2]) Выраженіе 14 ст. 19 гл. *„вышелъ Лотъ и говорилъ съ зятьями своими, которые брали за себя дочерей его“*,.... нѣкоторые толковники еврейскіе понимаютъ въ томъ смыслѣ, что у Лота были уже въ Содомѣ замужемъ дочери, кромѣ двухъ дочерей-дѣвицъ, и что тѣ дочери погибли во время истребленія города. Но невѣроятно, чтобы отецъ не уговорилъ къ

щая рука Божія ради великаго патріарха Авраама во время спасла его отъ совершенной погибели, вырвавъ силой изъ этого вертепа порока и бездны разврата. Но поведеніе Лота предъ выходомъ изъ Содома [1]), его малодушіе и неувѣренность въ Божественномъ къ нему милосердіи во время дороги, преступленіе его жены [2]), безнравственный проступокъ его дочерей [3]), ясно го-

---

бѣгству своихъ замужнихъ дочерей. Правдоподобнѣе думать, что двѣ дочери Лота были только просватаны за содомлянъ, но еще не вышли за нихъ замужъ. Эти будущіе зятья и отнеслись къ вызову Лота съ насмѣшкой.

[1]) Это его предложеніе собственныхъ дочерей въ жертву ужаснаго порока обезумѣвшимъ содомлянамъ (19, 7—8). Нѣкоторые оправдываютъ поступокъ Лота, желавшаго сохранить святость гостепріимства. Но его стремленіе отвратить постыдную просьбу меньшимъ грѣхомъ тоже нельзя считать безукоризненнымъ. Это говоритъ о слабой надеждѣ Лота на помощь Божію.

[2]) Не смотря на запрещеніе ангеловъ не оглядываться назадъ по выходѣ изъ города, жена Лота, вѣроятно сожалѣя о покинутомъ жилищѣ и имѣніи, а, можетъ быть, и изъ состраданія къ любимому городу, оглянулась назадъ; за такое презрѣніе къ повелѣнію Божію она превращена была въ соляной столбъ. Раввины говорятъ — потому въ соляной, что она, питая нерасположеніе къ странникамъ, не дала мужу соли, чтобы посолить пищу гостямъ. Начиная съ Іосифа Флавія существуютъ многочисленныя свидѣтельства о человѣкообразномъ соляномъ столбѣ на берегу Мертваго моря. (Митр. Филаретъ „Записки на кн. Бытія", ч. 2, стр. 138—139; Цшокке, ibid. стр. 118—120. Властовъ „Свящ. лѣтопись", т. I, стр. 241, § 20).

[3]) Въ соч. Цшокке „Библейскія женщины Ветхаго Завѣта" собраны многочисленныя мнѣнія св. отцовъ и учителей церкви о кровосмѣшеніи дочерей Лота. Приводя различныя смягчающія обстоятельства ихъ проступка, (какъ-то: отсутствіе страсти, сильное желаніе имѣть потомство, мрачную жизнь въ пещерѣ и пр), приходится остановиться на томъ, что безнравственная жизнь, господствовавшая въ Содомѣ, пагубно повліяла на юныхъ дочерей Лота. Цшокке, ibid. стр. 122—129 — Но въ общемъ толковники оправдываютъ ихъ поведеніе. „Я боюсь, говоритъ Оригенъ, чтобы сіе кровосмѣшеніе не было чище

ворятъ о той нравственной порчѣ, которая сильно охватила все Лотово семейство. Въ концѣ жизни Лотъ самъ допустилъ кровосмѣшеніе [1]).

Заключеніе брачнаго союза въ патріархальной семьѣ сопровождалось нѣкоторыми брачными обрядами и обычаями. Описаніе этихъ обычаевъ имѣетъ очень важное значеніе въ томъ отношеніи, что они сохранили свою силу и примѣнялись въ жизни во всей дальнѣйшей исторіи еврейскаго народа. Вслѣдствіе этого законъ Моисеевъ не дѣлаетъ относительно ихъ никакихъ опредѣленій и постановленій, а предполагаетъ ихъ извѣстными и дѣйствующими въ жизни народа по обычному патріархальному праву. — Относительно возраста вступавшихъ въ бракъ патріархальная исторія не даетъ точныхъ и опредѣленныхъ указаній. Одни изъ браковъ въ то время заключались сравнительно въ позднемъ возрастѣ, другіе—въ болѣе раннемъ. Исаакъ и его старшій сынъ Исавъ женились сорока лѣтъ (25, 20 и 26, 34), Іаковъ вступилъ въ бракъ сначала съ Ліей, а потомъ съ Рахилью гораздо позднѣе своего близнеца-брата. Относительно его лѣтъ въ это время существуютъ различныя предположенія. Проф. Кеникоттъ насчитываетъ патріарху ко времени брака 64 года [2]). Но по обще-

---

чистоты многихъ". Hom. V. in Genes. у митр. Филарета въ „Запискахъ на кн. Бытія", ч. 2, стр. 141).

[1]) Фентонъ съ точки зрѣнія материнскаго родства высказываетъ своеобразный взглядъ на кровосмѣшеніе Лота, а равно и Іуды. По его мнѣнію—между Іудой и Ѳамарью, дочерями Лота и отцемъ—не было родства по матери, слѣдовательно, не было никакихъ препятствій къ ихъ союзу. Противъ такого толкованія, по мысли Фентона, не можетъ служить то, что сами евреи впослѣдствіи смотрѣли на эти событія какъ на темные факты. Это произошло, конечно, отъ того, что измѣнились обычаи и нравственныя воззрѣнія, а вмѣстѣ съ ними и преданія. „Древнѣйшая жизнь евреевъ", VI. Обычаи и преданія. § 35, стр. 66—68.

[2]) „Священная лѣтопись", Властова, т. I, стр. 347, § 20.

принятому мнѣнію онъ былъ даже старше: въ Месопотамію направился 77 лѣтъ [1]), здѣсь у дяди служилъ 7 лѣтъ за жену и, слѣдовательно, женился 84 лѣтъ. Такіе поздніе браки были, несомнѣнно, явленіемъ исключительнымъ. Въ общемъ женились въ раннемъ возрастѣ, приблизительно отъ 20 лѣтъ. Такъ Измаилъ, послѣ его удаленія изъ дому патріарха-отца, женился когда ему было около 19 лѣтъ (21, 21); въ такомъ же возрастѣ женились и дѣти Іакова. Относительно Іуды замѣчено, что онъ женился на хананеянкѣ вскорѣ послѣ продажи Іосифа. Іуда былъ старше Іосифа года на четыре и къ этому событію ему было съ небольшимъ 20 лѣтъ (29, 34–35; 30, 25 срав. 37, 2). Раньше этого возраста женитъ онъ своихъ сыновей—Ира и Онана [2]).

Браки въ семьѣ патріарховъ устраивались обыкновенно по усмотрѣнію родителей, которые тѣмъ не менѣе сообразовались съ желаніемъ дѣтей. Женихи, по словамъ Заальшутца, не рѣшались лично сватать невѣстъ, считая это постыднымъ [3]). Поэтому самъ Авраамъ посылаетъ Эліезера за невѣстой Исааку (24, 2); для Измаила беретъ жену его мать Агарь (21, 21). Іа-

---

[1]) „Записки на кн. Бытія“, митр. Филарета, часть III, стр. 17.—Властовъ, стр. 306, § 1.

[2]) Въ 38 главѣ разсказывается, что Іуда женилъ Ира на Ѳамари, по смерти его Ѳамарь по обычаю деверства взялъ Онанъ, затѣмъ самъ Іуда отъ Ѳамари рождаетъ Фареса и Зару. Всѣ эти событія произошли, несомнѣнно, до переселенія семьи Іакова въ Египетъ, т. е., въ періодъ 22-хъ лѣтъ [13 лѣтъ до возвышенія Іосифа (41, 46), 7 лѣтъ урожая (41, 47) и два года голода—послѣ чего и совершилось переселеніе (45, 6)]. Событія эти нужно распредѣлить такъ: чрезъ два года по продажѣ Іосифа у Іуды родились Иръ и Онанъ; на 16 году рабства брата онъ женитъ Ира, на 17-мъ Онана, (слѣдовательно, Иръ женился лѣтъ 15-ти), на 19 году Ѳамарь родила ему Ѳареса и Зару. Остаются три года на двукратное путешествіе Іуды вмѣстѣ съ братьями въ Египетъ за хлѣбомъ.

[3]) „Бракъ у древнихъ евреевъ“, Стеллецкаго, гл. 4, стр. 247, прим. 6.

ковъ выслушиваетъ желаніе отца, чтобы онъ взялъ себѣ невѣсту изъ рода матери (28, 1–2). Іуда самъ выбираетъ жену для своего сына Ира [1]). Въ такой-же зависимости при выборѣ мужа находилась и дѣвица, только выходъ ея за мужъ больше зависилъ не отъ отца, а отъ единоутробныхъ ея братьевъ. Такое семейное положеніе создалось, безъ сомнѣнія, вслѣдствіе господства многоженства, при которомъ естественными защитниками и покровителями сестеръ въ семьѣ являлись родные ихъ братья по матери. Подобное участіе братьевъ мы видимъ въ семьяхъ Ваѳуила и патріарха Іакова. По поводу брака Ревекки въ переговоры съ Эліезеромъ вступаетъ ея братъ Лаванъ [2]). Еще бо́льшее участіе въ дѣлахъ своей сестры Дины принимаютъ дѣти Іакова отъ Ліи, когда она была оскорблена Сихемомъ. Отецъ какъ-бы отстраняетъ отъ себя это дѣло. Онъ молчитъ, дожидаясь прихода сыновей, а когда Эмморъ и Сихемъ обратились къ нему съ просьбой, Іаковъ представляетъ рѣшеніе дѣла роднымъ братьямъ Дины, которые и ведутъ съ просителями окончательные переговоры (34, 5. 7. 11. 13–14). — Но власть братьевъ и родныхъ надъ сестрой при выдачѣ ея замужъ не была безгранична. Родные Ревекки, не

---

[1]) Такой же обычай существовалъ при заключеніи брака и въ древней Греціи. Ахиллесъ отказывается отъ предложеннаго ему выбора между тремя дочерями Агамемнона и говоритъ, что его отецъ Пэлей выберетъ ему жену. («Das alte und neue Morgenland», Rosenmüller, § 66, s. 100).

[2]) Правда въ это время отца уже не было въ живыхъ, но это не говоритъ противъ доказываемаго нами положенія. Вмѣшательство въ семейныя дѣла старшаго брата имѣло благія послѣдствія, особенно когда въ семьѣ были дѣти отъ разныхъ матерей и одни могли быть менѣе любимы отцомъ. О смерти Ваѳуила можно заключить изъ повѣствованія Бытописателя. Онъ вездѣ говоритъ только о матери и братьяхъ; не упоминаетъ онъ объ отцѣ, когда говоритъ, что Эліезеръ далъ подарки брату, невѣстѣ и матери (24, 53). Таково мнѣніе и Іосифа Флавія („Іудейскія древности“, кн. 1, гл. XVI, § 2, стр. 52—53).

смотря на богатые подарки отъ Эліезера, не рѣшались самостоятельно распорядиться ея судьбой, а сочли нужнымъ узнать желаніе самой невѣсты, и только послѣ ея согласія бракъ былъ объявленъ заключеннымъ. Отсюда понятно въ данномъ случаѣ сомнѣніе, высказанное Эліезеромъ и принятое во вниманіе Авраамомъ: „*можетъ-быть, не захочетъ женщина идти со мною*“?

Заключеніе брачнаго союза отличалось истинно-патріархальной простотой, чуждой всякихъ формальностей. Мужчина выбиралъ себѣ невѣсту, приносилъ подарки ей и родственникамъ, или служилъ за нее у отца; затѣмъ оба они получали благословеніе у родителей и послѣ этого становились супругами.

Подробное описаніе заключенія брачнаго союза находимъ въ 24 гл. книги Бытія, при разсказѣ лѣтописца о выборѣ жены Исааку.

По порученію Авраама управитель его отправился на родину въ семейство брата патріарха, чтобы взять тамъ жену для Исаака. Когда онъ достигъ города гдѣ жилъ Нахоръ, то здѣсь у колодца онъ встрѣтилъ прекрасную дѣвицу. Онъ невольно обратилъ на нее вниманіе и попросилъ у нея напиться воды. Дѣвушка оказалась настолько услужливой и доброй, что напоила не только его, но и его верблюдовъ. Красота и нравственная доброта привлекли къ ней Эліезера. Онъ тутъ-же подарилъ ей золотую серьгу вѣсомъ полсикля и два запястья на руки ей, въ десять сиклей золота. Кисть знаменитаго итальянскаго художника Николая Пуссена на полотнѣ изобразила этотъ моментъ. На картинѣ такъ живо изображено свиданіе Эліезера съ Ревеккой, что словно слышишь ихъ разговоръ:

„Дай мнѣ испить немного воды изъ кувшина твоего.
„Пей, господинъ мой! Я стану черпать и для верблюдовъ твоихъ.....
„Чья ты дочь? скажи мнѣ! есть-ли въ домѣ отца твоего мѣсто намъ ночевать?
„Я дочь Ваѳуила, сына Милки,.... у насъ много соломы и корму и есть мѣсто для ночлега“....

Полны прелести и достоинства и группы дѣвицъ, приходящихъ за водой къ колодцу или уходящихъ съ полными сосудами. Но главное мѣсто на картинѣ занимаютъ Эліезеръ и Ревекка. Эліезеръ одной рукой подаетъ ей обручальный перстень, другою—золотые серьги и браслеты [1]). Узнавъ, что встрѣтитъ радушный пріемъ, онъ направился въ домъ ея отца и тутъ-же сейчасъ высказалъ цѣль своего прибытія. Родственники дѣвицы согласились на бракъ, согласилась и невѣста и брачный актъ былъ заключенъ.

По требованію патріархальнаго обычая женихъ обязанъ былъ по заключеніи брака принести невѣстѣ и роднымъ ея подарки (mohar). Напрасно нѣкоторые изслѣдователи хотятъ видѣть въ этихъ подаркахъ выкупную сумму за жену; основанія ихъ не выдерживаютъ критики и противорѣчатъ возвышенному взгляду патріарховъ на бракъ [2]). Подарки эти состояли изъ украшеній и принадлежностей женскаго туалета, — серегъ,

---

[1]) Эта картина написана Н. Пусееномъ въ 1648 году. Теперь она находится въ Луврѣ, въ Парижѣ („Картинный атласъ всемірной исторіи“ Л. Вейссера, Ветхозавѣтная исторія, табл. 11, фиг. 5).

[2]) Проф. Лопухинъ, изслѣдуя семейныя отношенія, приводитъ и разныя мнѣнія о „mohar'ѣ или утреннемъ дарѣ“ жениха. По мнѣнію Михаэлиса (Mosaisches Recht) «mohar» означалъ покупную сумму, которую женихъ отдавалъ отцу за дочь-невѣсту. Въ подтвержденіе этого онъ ссылается на исторію 14-лѣтней работы Іакова за двухъ своихъ женъ и на исторію сватовства Сихема. — Заальшюцъ (Mos. Recht) держится противоположнаго мнѣнія и видитъ въ mohar'ѣ въ собственномъ смыслѣ подарокъ отъ жениха невѣстѣ. Примѣръ Лавана не можетъ служить доказательствомъ, что невѣстъ продавали. Лаванъ дѣйствовалъ не по обычному праву, а по чувству своекорыстія. Такъ на его поступокъ съ Іаковомъ смотритъ и Бытописатель. Предложеніе Сихема дать дары является обычными дарами невѣстѣ и родственникамъ ея, а не покупной цѣной.—„Законодательство Моисея“, отд. 1, § V, стр. 67—69. Эти мнѣнія о mohar'ѣ повторяетъ и Стеллецкій въ своемъ сочиненіи „Бракъ у древнихъ евреевъ“ гл. 4, стр. 257—265.

браслетъ, колецъ и изъ хорошихъ брачныхъ одеждъ. Такіе-то подарки и прислалъ патріархъ Авраамъ своей будущей невѣсткѣ; ихъ-же намѣрены были дать и Эмморъ съ Сихемомъ. Іаковъ съ однимъ только посохомъ пришелъ къ дядѣ въ Месопотамію. Здѣсь онъ полюбилъ его дочь, прекрасную Рахиль, и просилъ у отца ея руки, но не могъ ничѣмъ подарить невѣсту и родителей. Коварный Лаванъ воспользовался его любовью и, руководясь страстью корыстолюбія, заставилъ племянника вмѣсто подарковъ семь лѣтъ служить за Рахиль, „*и они показались ему за нѣсколько дней, потому что онъ любилъ ее*“ (29, 80). — Обычай дарить невѣсту и ея родственниковъ и теперь существуетъ у многихъ народовъ, преимущественно-же у арабовъ-бедуиновъ. Подарки эти состоятъ главнымъ образомъ изъ богатыхъ, блестящихъ матерій, украшенныхъ золотомъ. Страсть къ такимъ нарядамъ развилась въ восточномъ человѣкѣ съ древняго времени. Упоминаніе о дорогихъ одеждахъ встрѣчаемъ мы и въ патріархальной исторіи (24, 53; 27, 15; 37, 2). Арвьё, описывая нравы бедуинскихъ племенъ, говоритъ, что при заключеніи брака у нихъ существуетъ не мало симпатичныхъ сторонъ. Какъ-бы не были богаты подарки жениха, говоритъ онъ, отецъ безъ согласія дочери никогда не рѣшается выдать ее замужъ [1]).

По заключеніи брака жена патріарха равноправнымъ членомъ входила въ патріархальную семью и являлась полновластно ея госпожей. Не смотря на нѣ-

---

[1]) «Morgenländischen Gebräuchen», S. Burders, ss. 132—133.— Розенмюллеръ, изъясняя патріархальный бытъ на основаніи обычаевъ современнаго Востока, приводитъ въ своей книгѣ изъ описаній путешественниковъ много выписокъ о брачной жизни разныхъ народовъ, и находитъ, что у нѣкоторыхъ существуютъ и противоположные обычаи, именно, продажа невѣсты. Таковы показанія Нибура о Курдахъ, Адама Бранда о сибирскихъ татарахъ, Доппера о Гвинейскихъ племенахъ и пр. «Das alte und neue Morgenland», ss. 110—112, § 75, ss. 134—137, § 93.

которые случаи наложничества и даже многоженства, жена патріарха занимала въ семьѣ высокое, почетное положеніе, была свободна въ своихъ дѣйствіяхъ и оказывала большое вліяніе на дѣла семейныя. Это объясняется, конечно, тѣмъ, что наложничество и многоженство были въ патріархальной жизни явленіемъ случайнымъ, по большей части противнымъ желанію патріарховъ. Вслѣдствіе этого они не затемняли возвышеннаго взгляда на бракъ и на высокое правовое положеніе женщины. Патріархи не коснѣли въ предразсудкѣ, господствовавшемъ на Востокѣ впослѣдствіи и сохранившемся до сихъ поръ,—предразсудкѣ, по которому женщина почитается неизмѣримо нисшимъ существомъ сравнительно съ мущиной и она становится рабой въ семейной жизни [1]). Патріархи сохранили чистое понятіе о единоженствѣ, какъ Божественномъ установленіи, почему и жену свою считали своей помощницей и домохозяйкой. Патріархальная женщина съ любовью и почтительно относилась къ своему мужу, называя его „*господиномъ*“ (Быт. 18, 12 срав. 1 Петр. 3, 5–6), раздѣляла съ нимъ труды и заботы, радость и горе, а въ собственно домашнемъ быту дѣйствовала вполнѣ самостоятельно, какъ госпожа дома [2]).

---

[1]) Предполагаютъ, что порабощеніе и униженіе женщины въ семейной жизни началось преимущественно въ туранскихъ племенахъ, откуда оно вошло въ нравы прочихъ восточныхъ народовъ.

[2]) Такое положеніе жены патріарха, какъ оно описано Свящ. лѣтописцемъ, представляетъ много сходныхъ чертъ съ семейнымъ положеніемъ древней гречанки тоже патріархальнаго періода. Въ пѣсняхъ Гомера мы также встрѣчаемъ трудолюбивую жену и мать семейства гречанку, нѣжно привязанную къ своему мужу и относящуюся къ нему съ уваженіемъ. Она раздѣляетъ съ мужемъ заботы по управленію домомъ, подаетъ примѣръ трудолюбія, распредѣляетъ работы служанкамъ и пользуется полной свободой бесѣды съ чужестранцами. Описывая семейный бытъ, Одиссея даетъ рядъ женщинъ, которыя живо напоминаютъ намъ женъ еврейскихъ патріарховъ. Такова, напримѣръ, Пенелопа, супруга Одиссея

Развитію внѣшней свободы женщины благопріятствовали самыя условія кочующей пастушеской жизни патріарховъ. Живя въ походномъ шатрѣ вмѣстѣ съ мущинами и вмѣстѣ съ ними пася стада, женщина, естественно, не могла стать застѣнчивой и робкой затворницей. Такъ, Ревекка безпрепятственно ходитъ за городъ къ колодцу — этому сборному пункту на Востокѣ — за водой, и безъ всякаго стѣсненія бесѣдуетъ съ незнакомцемъ; оказываетъ ему услугу и гостепріимство и съ нимъ-же потомъ путешествуетъ въ чужую страну: всю дорогу она идетъ съ открытымъ лицомъ и только увидѣвъ Исаака и узнавъ, кто это, молодая дѣвушка естественно смутилась въ присутствіи своего жениха, „*взяла покрывало и покрылась*". — Рахиль поитъ у колодца свои стада вмѣстѣ съ другими пастухами: Іаковъ, видя впервые и здороваясь съ своею двоюродною сестрой, цѣлуетъ ее въ присутствіи пастуховъ.

Жены патріарховъ оказывали большое вліяніе и на семейныя дѣла. Авраамъ предоставляетъ Саррѣ полную власть надъ Агарью, а впослѣдствіи по ея просьбѣ изгоняетъ наложницу вмѣстѣ съ ея сыномъ

Благородный, твердый характеръ ея, любовь къ мужу и къ сыну Телемаку, героизмъ и самоотверженіе, — являются типичнымъ изображеніемъ Сарры, жены Авраама. Тоже нужно сказать и объ Аретѣ, царицѣ Феаковъ, о ея глубокомъ нравственномъ вліяніи въ семьѣ. Дочь ея, царевна Навзикая, представляетъ какъ-бы свѣтлый образъ Рахили, она также стройна и красива и напоминаетъ поэту стройность пальмы. Проводя подобную аналогію нельзя забывать того обстоятельства, что древній грекъ, не смотря повидимому на высокое семейное положеніе женщины, не могъ возвыситься до признанія въ ея личности полныхъ человѣческихъ правъ, одинаковыхъ съ мужчиной, смотрѣлъ на нее исключительно съ гражданской точки зрѣнія и въ этомъ заключается глубокое различіе съ библейско-патріархальнымъ взглядомъ. „Эллада. Картины древней Греціи", Вил. Вегнера, т. I, гл. 2, § VI, стр. 206—207. Ibid. „Женщина древней Греціи", Д. Лебедева (по A. Bader'y «La femme greque», Историч. Вѣст. 1883 г., авг. стр. 386—418, сент. стр. 654—684).

хотя это и было ему очень прискорбно. Въ данномъ случаѣ Господь подтверждаетъ власть жены: „*во всемъ, что скажетъ тебѣ Сарра, слушайся голоса ея*“ (21. 12). Такой же настойчивостію отличается и Ревекка, жена кроткаго Исаака. Твердо вѣря въ полученное ею отъ Бога предсказаніе, что старшій сынъ будетъ служить младшему, она устраиваетъ дѣло такъ, что права первороднаго сына переходятъ къ младшему, ея любимцу. Голосъ и совѣтъ матери имѣлъ важное значеніе и въ дѣлѣ женитьбы Іакова. Въ то время какъ Исаакъ не можетъ настоять, чтобы его любимый старшій сынъ женился по его желанію, (женится онъ на хананеянкахъ и приноситъ этимъ много горя родителямъ), Ревекка убѣждаетъ Іакова не брать себѣ жены изъ дочерей хеттейскихъ, и отецъ, при вторичномъ его благословеніи, сообразно съ желаніемъ своей жены, заповѣдуетъ ему тоже. Іаковъ идетъ на родину, гдѣ и женится на родственницахъ.

Такимъ образомъ, разсмотрѣвъ семейную жизнь еврейскаго патріарха, должно сказать, что въ основѣ ея лежалъ возвышенный, чистый взглядъ на брачный союзъ, благословенный Господомъ при твореніи первыхъ людей и унаслѣдованный по преданію отъ благочестивыхъ предковъ. Вслѣдствіе различныхъ обстоятельствъ и вліяній, въ патріархальную семью внесены были нѣкоторыя явленія повидимому и не соотвѣтствующія такому взгляду, но явленія эти, какъ мы видѣли, были исключительны, и сами патріархи смотрѣли на нихъ, какъ на исключительныя. Поэтому и тѣ обвиненія, какія возводятся на семейную жизнь патріарховъ со стороны нѣкоторыхъ предубѣжденныхъ лицъ, оказываются несостоятельными и говорятъ только о ихъ поверхностномъ знакомствѣ съ патріархальной эпохой еврейскаго народа.

Священникъ **П. Сысуевъ.**

ИДЕАЛЫ
православно-русскаго инородческаго миссіонерства *).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Способы воздѣйствія на язычниковъ: начало сношеній съ инородцами, прямая проповѣдь, храмы и богослуженіе, школы и просвѣщеніе.

I.

„И вотъ пустынники наши—отцы и братія—начинаютъ входить въ знакомство съ удивительными сосѣдями; мирно ходятъ по юртамъ ихъ, ласково принимаютъ ихъ въ своемъ жилищѣ и говорятъ съ ними, какъ и въ большомъ свѣтѣ водится, прежде о перемѣнѣ погоды, о большомъ снѣгѣ, трескучемъ морозѣ, объ ужасномъ буранѣ“ [1]).....

Такъ въ идеальномъ свѣтѣ представляются первоначальныя сношенія миссіонера съ язычниками. Таковы они были и въ дѣйствительности. Всѣ православные благовѣстники, прибывъ на мѣсто своего служенія, не сразу-же приступали къ прямой проповѣди, а сначала завязывали съ инородцами чисто-бытовыя, житейскія сношенія, начинали знакомиться съ ними, такъ сказать, пріучали ихъ къ себѣ и настолько входили къ нимъ

*) См. Прав. Собес. 1901 г. Іюнь.

[1]) Архим. Макарій. Мысли о способахъ къ успѣшнѣйшему распространенію христіанской вѣры, стр. 95.

въ довѣріе, что̀ дѣлались для нихъ необходимыми въ ихъ-же собственномъ сознаніи. Такъ, препод. Трифонъ Печенгскій, чтобы завязать сношенія съ лопарями, началъ съ ними „якобы творити бесѣды о купляхъ. А потомъ, разумѣя духомъ просвѣщеннымъ, показа имъ дивный, всѣхъ просвѣщающій камень Господа Іисуса Христа“ [1].... Преп. Ефремъ Новоторжскій, прибывъ въ Торжокъ, устроилъ здѣсь страннопріимный домъ съ тѣмъ, чтобы язычники, посѣщая его, пользовались христіанскимъ братолюбіемъ и гостепріимствомъ и при помощи этого знакомились съ христіанскими вѣрованіями. Разсчетъ Преподобнаго оказался вѣрнымъ. Ласковый пріемъ любвеобильнаго и самоотверженнаго страннопріимца, его святая, подвижническая жизнь и совершенное безкорыстіе привлекали къ нему сердца язычниковъ и много содѣйствовали распространенію христіанства во тьмѣ язычества [2]). Препп. Трифонъ и Никандръ Старицкіе также старались завязать добрыя сношенія съ язычниками и пріобрѣсти ихъ довѣріе, располагая ихъ къ себѣ ласковымъ обращеніемъ. Простые люди, видя строгую жизнь этихъ подвижниковъ, а главное — ихъ любовное отношеніе къ себѣ, проникались къ нимъ скоро довѣріемъ, охотно шли за совѣтомъ, а потомъ — и за наставленіями въ вѣрѣ [3]). Точно также, и преп. Трифонъ Вятскій, поселившись среди остяковъ, не тотчасъ началъ проповѣдь христіанства. На первыхъ порахъ онъ все время проводилъ только въ подвигахъ личнаго благочестія и тяжелыхъ трудахъ. „Нача непрестанно, говорится въ его житіи, молитися Господеви со слезами и съ сокрушеніемъ сердца во умиленіи мнозѣ, и единъ Единому Богу внимая, и Божественнаго свѣта зарею всегда просвѣ-

---

[1]) Прав. Собесѣд. 1859 г. ч. II, стр. 99.

[2]) Вышецит. брош. „Преподобный Ефремъ, Новоторжскій архимандритъ, и Аркадій, ученикъ его“, стр. 9—10.

[3]) Историческое описаніе Старицкаго Успенскаго монастыря (брошюра), стр. 24—25.

щаемъ бываше, желаше быти горняго града гражданинъ и вышняго Іерусалима житель.... И нача труждатися, копая землю своима рукама, восхотѣ-бо преподобный отъ своихъ трудовъ питатися". Скоро-же слава о строгой подвижнической жизни преп. Трифона стала распространяться среди остяковъ,—и послѣдніе не замедлили придти къ Преподобному, чтобы посмотрѣть дивнаго старца. Этимъ благопріятнымъ случаемъ и воспользовался преп. Трифонъ, чтобы начать прямую проповѣдь о Христѣ. „И абіе преподобный воспріимъ слово и нача учительную повѣсть предлагати имъ сице" [1]....

Нынѣшніе пастыри - миссіонеры поступали и поступаютъ также, т. е. стараются прежде всего своею личною жизнію, своими добрыми отношеніями пріобрѣсти у инородцевъ себѣ расположеніе и довѣріе и потомъ уже просвѣщать ихъ. Такъ, извѣстный намъ о. Іоаннъ Веніаминовъ, прибывъ (въ 1824 г.) на о. Уналашку для утвержденія христіанства среди алеутовъ [2]), поставилъ себѣ первою задачею—поближе познакомиться съ своей паствой, сродниться съ нею, заслужить ея довѣріе, распознать ея нужды и проч. Съ этой цѣлью о. Іоаннъ, не взирая ни на какія опасности и трудности, дѣлалъ частые разъѣзды по всѣмъ островамъ своего разбросаннаго прихода, вездѣ и всюду являлся съ словомъ утѣшенія, наставленія и отеческой любви. Дикіе скоро оцѣнили такую самоотверженную любовь своего пастыря, полюбили его, называли его своимъ отцомъ, и принимали съ полнымъ радушіемъ. „По пріѣздѣ моемъ въ какое-либо селеніе, разсказываетъ самъ о. Іоаннъ объ отношеніи къ нему алеутовъ,

---

[1]) Житіе пр. Трифона, Вятскаго чудотворца. Вышецит. изд. П. Д. Шестакова, стр. 37—39.

[2]) Алеуты всѣ были окрещены въ 1795 г. іеромонахомъ Макаріемъ, который въ слѣдующемъ году выбылъ въ Иркутскъ; съ этого времени и до 1824 г. алеуты оставались безъ священника и были, поэтому, полухристіанами.

всѣ и каждый встрѣчали меня съ истиннымъ радушіемъ и радостію, такъ что всегда, во всякое время дня и ночи и при всякой погодѣ всѣ выходили на пристань (даже больные и престарѣлые желали, чтобы ихъ приносили ко мнѣ на квартиру для того, чтобы видѣться со мною и принять благословеніе), тотчасъ оставляли свои дѣла и занятія, какъ-бы они ни были важны въ отношеніи къ нимъ, и даже самыя заботы о запасеніи и приготовленіи дневной пищи, и собирались ко мнѣ по первому знаку, и всѣ и каждый съ *удивительнымъ вниманіемъ слушали мои поученія*, не развлекаясь ничѣмъ, забывая все, и даже, можно сказать, самыя нѣжныя матери въ это время дѣлались почти безчувственными къ плачу дѣтей своихъ" [1]). Такова-же была первоначальная дѣятельность о. Іоанна Веніаминова и на о. Ситхѣ, куда онъ былъ переведенъ (въ 1834 г.) для проповѣди Евангелія среди дикихъ язычниковъ колошъ. Послѣдніе были очень грубы и жестоки и страшно ненавидѣли русскихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и христіанство, какъ русскую вѣру. Конечно, при такихъ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ о. Іоаннъ никакъ не могъ сразу выступить съ прямою проповѣдію. И вотъ, онъ рѣшилъ, какъ и въ свое время на Уналашкѣ, постепенно расположить къ себѣ язычниковъ, смягчить ихъ грубость своею любовью и пріобрѣсти ихъ довѣріе. Въ то время (въ 1835 г.) среди колошъ началась свирѣпая оспа, отъ которой въ два мѣсяца умерло почти до половины народонаселенія. И тогда какъ всѣ боялись имѣть какія-бы то ни было сношенія съ колошами, о. Іоаннъ свободно входилъ въ ихъ жилища, переходилъ изъ юрты въ юрту, разспрашивалъ о ихъ житьѣ-бытьѣ, сообщалъ имъ свѣдѣнія, пригодныя въ обыденной жизни, а при удобномъ случаѣ—и изъ области вѣры. Такія бесѣды иногда затягивались до глу-

---

[1]) Прав. Благовѣстникъ, 1897 г. № 20, стр. 145—146.— Записки объ островахъ Уналашкинск. отдѣла. Ч. II, стр. 146—147.

бокой ночи,—и о. Іоаннъ возвращался съ нихъ домой совершенно одинъ, чувствуя себя въ полной безопасности. Пораженные страшной болѣзнью колоши, видя отеческія о нихъ заботы о. Іоанна, скоро полюбили его всею душею, съ полнымъ радушіемъ принимали его, со вниманіемъ прислушивались къ его рѣчамъ и наставленіямъ. Въ доказательство уваженія и расположенія къ себѣ колошъ самъ о. Іоаннъ приводитъ слѣдующій случай. „Въ одинъ вечеръ, говоритъ онъ, я пришелъ въ барабору (юрту) къ одному колошѣ неожиданно;—и огонь, который они обыкновенно раскладываютъ посреди бараборы, былъ очень плохъ по причинѣ сырыхъ дровъ; тогда одинъ колоша, видя, что огонь не поправляется, всталъ съ своего мѣста и, взявши крышку съ своего ящика, очень хорошо раскрашеннаго (и очень недешеваго среди нихъ), раскололъ ее для дровъ. На слова мои: „зачѣмъ онъ портитъ такую вещь“, — онъ отвѣчалъ: „ничего, я опять сдѣлаю“ [1]). Такимъ путемъ, такимъ тѣснымъ своимъ сближеніемъ съ колошами о. Іоаннъ прокладывалъ путь Евангельскому слову къ ихъ сердцамъ. Его старанія увѣнчались успѣхомъ. Спустя три года, по прибытіи своемъ въ Ситху, о. Іоаннъ (въ 1837 г.) рѣшилъ начать открытую проповѣдь слова Божія среди колошъ. Въ этомъ году ему пришлось быть внутри острова, въ Стахинскомъ компанейскомъ редутѣ. Чтобы испытать, склонны-ли колоши къ принятію христіанства и какъ вообще они къ нему относятся, о. Іоаннъ рѣшилъ отслужить здѣсь литургію, о чемъ заблаговременно извѣстилъ и колошъ, живущихъ подлѣ редута. Такъ какъ тамъ не было часовни, то мѣсто для священнодѣйствія было избрано внѣ крѣпости, подъ крышею одного строенія, со всѣхъ сторонъ обнесеннаго рѣшеткою. Въ назначенное время колоши собрались къ богослуженію

---

[1]) Прав. Благовѣстникъ, 1897 г. № 22, стр. 245.—Записки объ островахъ Уналашкинскаго отдѣла. Ч. III, стр. 135—136.

въ большомъ количествѣ. О. Іоаннъ опасался, что язычники будутъ вести себя во время службы небрежно, даже неприлично; но опасенія его были напрасны. Колоши, какъ разсказываетъ самъ о. Іоаннъ, „своимъ уваженіемъ и своей благопристойностью, съ какими смотрѣли на новое и непонятное для нихъ дѣйствіе, и которыя весьма были-бы замѣтны и въ самыхъ воспитанныхъ въ христіанствѣ, — удивили меня и заставили уважать ихъ самихъ. Надобно отдать справедливость, что не только взрослые, но даже и дѣти отнюдь не шумѣли и не дѣлали ничего неблагопристойнаго во время службы, которая продолжалась болѣе часа. Особенно я думалъ, что не произойдетъ-ли между ними какого-либо шума тогда, когда они увидятъ своихъ однородцевъ (которыхъ я въ тотъ-же день окрестилъ), приступающихъ къ Причащенію вмѣстѣ съ русскими; потому что, хотя они окрещены были мною съ согласія тоэна и родственниковъ ихъ, но, можетъ быть, очень многіе этого не знали. Но и здѣсь не произошло совершенно ничего похожаго на шумъ и ропотъ, кромѣ особеннаго вниманія“ [1]). Этотъ неожиданный успѣхъ заставилъ о. Іоанна повторить то-же самое,—и въ результатѣ было то-же вниманіе и благоговѣніе къ христіанскому богослуженію [2]). Такъ велико было обаяніе личности о. Іоанна, обусловливаемое его добрыми, отеческими отношеніями къ язычникамъ!

Убѣдившись на собственномъ опытѣ, насколько полезно и необходимо для успѣха проповѣди—съ первыхъ-же поръ завязать добрыя отношенія съ инородцами и пріобрѣсти ихъ довѣріе, митрополитъ Иннокентій весьма подробно и настойчиво говоритъ объ этомъ въ своемъ „Наставленіи священнику, назначаемому для обращенія иновѣрныхъ“. Здѣсь онъ прямо

---

[1]) Записки объ островахъ Уналашкинск. отдѣла. Ч. III, стр. 131—132.

[2]) Правосл. Благовѣстникъ, 1897 г. № 22, стр. 246—247.

вмѣняетъ въ обязанность всякому миссіонеру—прежде всего пріобрѣсти расположеніе и уваженіе инородцевъ. „Съ перваго вступленія твоего въ должность, говоритъ онъ, поведеніемъ и добродѣтелями своими, приличными твоему сану и званію, старайся заслужить хорошее о себѣ мнѣніе и уваженіе какъ инородцевъ, такъ и живущихъ тамъ европейцевъ. Доброе мнѣніе заставляетъ уважать, а кого не уважаютъ, того и не слушаютъ. Съ перваго свиданья съ инородцами старайся снискать ихъ довѣренность и благорасположеніе.... разсудительностію, готовностью на всякую помощь, добрыми и благоразумными совѣтами и искренностію. Иначе, кто откроетъ тебѣ свое сердце, если не будетъ имѣть къ тебѣ довѣренности“ [1])? То-же самое внушаетъ миссіонеру въ своихъ „Наставленіяхъ“ архіепископъ Евсевій Иркутскій. „Вступая въ общеніе съ язычниками, говоритъ онъ, проповѣдникъ Евангелія долженъ стараться пріобрѣсти ихъ доброе расположеніе и уваженіе къ себѣ. Какимъ проповѣдникъ Евангелія долженъ быть предъ Богомъ, такимъ онъ показывай себя и язычникамъ: истинныя христіанскія добродѣтели—наилучшее средство привлечь къ себѣ сердца не знающихъ Христа. Надобно, чтобы невѣрующіе и сами видѣли и отъ другихъ своихъ знакомыхъ, христіанъ и язычниковъ, слышали о тебѣ только доброе, возбуждающее и питающее ихъ уваженіе и довѣріе къ тебѣ. Добродѣтели, особенно привлекающія невѣрующихъ, суть: непритворная кротость, терпѣливая снисходительность и простота въ обращеніи съ ними, благосовѣстливая разсудительность, благожелательное участіе въ ихъ положеніи, утѣшеніе скорбящихъ, попеченіе о больныхъ. Опыты проповѣдническихъ трудовъ между язычниками свидѣтельствуютъ, что сближеніе съ ними посредствомъ благоразумныхъ бесѣдъ о полезныхъ предметахъ обыкновен-

---

[1]) „Наставленіе“, п. 32 и 34. Церковныя Вѣдомости, 1900 г. № 3, стр. 104.

ной жизни много помогаетъ успѣху Евангельской проповѣди" [1]).

Завязывая добрыя отношенія съ инородцами, пріобрѣтая ихъ расположеніе и довѣріе, миссіонеръ въ то-же время долженъ тщательно изучать ихъ языкъ, вѣрованія, нравы, весь общественный и семейный бытъ. Безъ этихъ познаній не только нельзя вести успѣшно дѣло проповѣди, нельзя даже часто и начать проповѣдь. Относительно необходимости изученія и знанія инородческихъ языковъ въ данномъ случаѣ нужно сказать слѣдующее. Хотя среди инородцевъ, обитающихъ въ предѣлахъ нашего отечества, и извѣстенъ русскій языкъ, но, во-первыхъ, — не всѣмъ и, во-вторыхъ, не настолько, чтобы имъ съ успѣхомъ можно было пользоваться въ дѣлѣ проповѣди. Русскій языкъ извѣстенъ, можно сказать, исключительно мужской части (и то далеко не всей) народонаселенія; а изъ инородческихъ женщинъ только очень и очень немногія могутъ (и то съ трудомъ) связать два-три русскихъ слова. Если же оставлять женскую половину инородческаго населенія безъ проповѣди, если лишать христіанскаго просвѣщенія мать, жену, сестру инородца; то можно, и не будучи пророкомъ, предсказать полный неуспѣхъ такой миссіонерской дѣятельности. Вѣдь всѣмъ извѣстно, что въ области вѣры, какъ и вообще въ области чувства, сердца, женщина имѣетъ громадное вліяніе и на взрослыхъ мущинъ; а дѣти и все подростающее поколѣніе находятся въ этомъ случаѣ совершенно въ рукахъ женщины. Кромѣ того, и мущины-инородцы знаютъ преимущественно бытовой русскій языкъ, обыденный, разговорный; дальше этого ихъ знаніе рѣдко простирается. Поэтому, большинство русскихъ словъ (если не всѣ), выражающихъ спеціально христіанскія религіозныя понятія, будутъ для нихъ совершенно непонятны.—Что

---

[1]) „Наставленія священникамъ, служащимъ между язычниками и новообращенными къ православной вѣрѣ". Евсевія, архіепископа Иркутскаго. П. 10.—СПБ. 1860 г. Стр. 10—11.

касается язычниковъ, обитающихъ внѣ предѣловъ русскаго государства, то разсуждать о необходимости для миссіонера знанія ихъ языковъ совершенно излишне.

Можетъ быть, нѣкоторые скажутъ, что можно проповѣдывать и поучать инородцевъ чрезъ переводчика?— Конечно, можно, — а на первыхъ порахъ, пока миссіонеръ совершенно не знаетъ языка своихъ инородцевъ, — даже необходимо; но ограничиваться проповѣдію только чрезъ переводчика во все послѣдующее время своей дѣятельности никакъ нельзя. Проповѣдь чрезъ переводчика скучна и утомительна какъ для проповѣдника, такъ и для слушателей; при этомъ она совершенно лишается той живости, того чувства, того небеснаго огня, какой она можетъ имѣть въ устахъ самого проповѣдника — искренняго и одушевленнаго. Если проповѣдь, даже самимъ проповѣдникомъ переведенная на инородческій языкъ, многое теряетъ отъ этого въ своей непосредственности, въ своемъ чувствѣ и силѣ, сравнительно съ той, которая написана и произносится прямо на инородческомъ языкѣ [1]); то что сказать о проповѣди, передаваемой чрезъ посторонняго переводчика?—Въ этомъ случаѣ проповѣдь миссіонера будетъ являться для инородцевъ на лучшій конецъ только простой книгой, переведенной на ихъ языкъ. Это—во-первыхъ. Во-вторыхъ, чтобы достигнуть даже такихъ скромныхъ результатовъ въ дѣлѣ проповѣди чрезъ переводчика, нужно имѣть такого переводчика, который-бы одинаково хорошо зналъ и русскій и инородческій языки и въ то-же время такъ-же хорошо зналъ-бы и понималъ истины христіанской вѣры, какъ

---

[1]) Н. И. Ильминскій говоритъ: „лицамъ, свободно говорящимъ по-инородчески, я присовѣтывалъ-бы прямо писать на инородческомъ языкѣ, не излагая предварительно по-русски: мнѣ думается, что это поставило бы ихъ непосредственно въ виду инородческой простоты и предохранило-бы отъ суетнаго краснорѣчія и напыщенности“.—См. его брошюру: „О переводѣ православныхъ христіанскихъ книгъ на инородческіе языки“. Практическія замѣчанія. Казань, 1875 г. Стр. 11.

и самъ миссіонеръ. Въ противномъ случаѣ переводчикъ будетъ передавать сообщаемыя миссіонеромъ инородцамъ истины христіанской вѣры въ такой искаженной формѣ, съ такимъ невозможнымъ смысломъ, что кромѣ вреда отъ такой проповѣди ничего не будетъ. Но имѣть такихъ хорошихъ переводчиковъ, т. е. основательно знающихъ языки и добрыхъ, образованныхъ христіанъ, по заявленіямъ и самихъ миссіонеровъ, и постороннихъ лицъ, знакомыхъ съ дѣятельностію нашихъ миссій, — очень трудно, почти—невозможно. „Въ настоящее время миссіонеры, пишетъ, напр., извѣстный путешественникъ К. Д. Носиловъ, въ большинствѣ случаевъ пользуются переводчиками. Но что это за народъ,—знаетъ всякій миссіонеръ. Это или невѣжда, который перевираетъ всякое слово, или плутъ, который, пользуясь незнаніемъ довѣрившагося ему человѣка, нарочно переводитъ въ пользу инородца, пользуясь отъ него, при случаѣ, за покровительство выгодой. И въ большинствѣ случаевъ, если-бы миссіонеры знали, что̀ переводитъ ихъ паствѣ переводчикъ, — толмачъ, какъ его называютъ, то, вѣроятно, съ негодованіемъ отреклись-бы отъ той ереси, которой были невольной причиной. Кромѣ того, съ подобными толмачами такая возня, такъ они себя держатъ, что для дѣла было-бы лучше, если-бы миссіонеръ говорилъ съ своими пасомыми хотя на плохомъ ихъ родномъ нарѣчіи.—Мнѣ самому приходилось нуждаться въ толмачахъ въ своихъ путешествіяхъ и я хорошо знаю любовь ихъ передавать именно какъ разъ не то, что говоришь, прося перевести,—и часто толмачъ, наговорившись съ инородцами по возбужденному вопросу и даже не потрудившись передать имъ правильно вашъ вопросъ, удостоиваетъ васъ такимъ отвѣтомъ, изъ котораго видно, что они совсѣмъ говорили не о томъ или рѣшили его иначе.... И попробуйте настоять, тогда вы получите, какъ разъ не то, что-бы вамъ хотѣлось, а какъ разъ противное. Пользованіе толмачами, тѣмъ болѣе свободными, можно было-бы просто запретить. Это большое зло, и я самъ былъ

свидѣтелемъ, какъ однажды подобный толмачъ, сопровождая миссіонера, держалъ сторону дикарей, совѣтуя имъ поскорѣе попрятать идоловъ, поставить иконы, надѣть кресты, словно дѣло миссіи какая-нибудь ревизія начальства, въ которой можно и провести это начальство маленькой хитростью. Кромѣ того, эти толмачи занимаются въ проѣзды миссіонеровъ и своими дѣлами, часто просто побираясь за свое покровительство шаманству" [1]). Въ виду указанныхъ злоупотребленій переводчиковъ и происходящаго отсюда вреда для проповѣди—*знаніе языка* просвѣщаемыхъ инородцевъ является для миссіонера дѣломъ настоятельной *необходимости*.—Эта мысль весьма настойчиво проводится и во всѣхъ наставленіяхъ и инструкціяхъ миссіонерамъ. Такъ, митрополитъ Иннокентій въ своемъ „Наставленіи" говоритъ: „чтобы вѣрнѣе и болѣе быть полезнымъ своимъ прихожанамъ, ты долженъ въ непродолжительномъ времени узнать языкъ ихъ, на первый разъ, по крайней мѣрѣ, до того, чтобы понимать" [2]). То-же самое внушаетъ миссіонеру въ своихъ „Наставленіяхъ" и архіепископъ Евсевій Иркутскій. „Проповѣдникъ Евангелія, говоритъ онъ, самъ долженъ стараться узнать тотъ языкъ, на коемъ, предлагая спасительныя истины, можетъ онъ успѣшнѣе дѣйствовать ко спасенію коснѣющихъ во мракѣ язычества. Изученіе языка съ такою цѣлью есть, также, трудъ ко спасенію ближнихъ и во славу Христа Спасителя; потому, при благомъ намѣреніи, есть трудъ спасительный и для самого трудящагося. Заботясь или обратить невѣрующихъ къ свѣту истинной вѣры, или наставить ихъ въ спасительномъ ученіи, проповѣдникъ долженъ стараться пріобрѣсти познаніе языка, по крайней мѣрѣ, такое, чтобы могъ понимать своихъ слушателей и имъ объяснять,

---

[1]) Правосл. Благовѣстникъ, 1895 г. № 14, стр. 274. Ст. „Мои записки о жизни, обычаяхъ и вѣрованіяхъ самоѣдовъ".

[2]) „Наставленіе", п. 43.—Церк. Вѣдомости, 1900 г. № 3, стр. 106.

чего они не понимаютъ, когда слышатъ на русскомъ языкѣ, — чего усердный проповѣдникъ можетъ достигать въ непродолжительное время чрезъ частое собесѣдованіе съ тѣми изъ язычниковъ, которые довольно хорошо знаютъ русскій языкъ" [1]).

Знаніе миссіонеромъ религіозныхъ вѣрованій инородцевъ и вообще всего ихъ внутренняго, духовнаго содержанія важно и необходимо въ виду того, что только та проповѣдь можетъ быть понятна и убѣдительна для инородцевъ, которая приспособлена къ ихъ умственному и нравственному состоянію [2]). Иной характеръ должна носить проповѣдь инородцамъ идолопоклонствующимъ—ламаитамъ и шаманствующимъ, иной —мухаммеданамъ. „Старайся узнавать обстоятельно, говоритъ по этому поводу митрополитъ Иннокентій,— вѣру, обряды, обычаи, наклонности, характеръ и весь бытъ твоихъ прихожанъ, особенно для того, чтобы тѣмъ вѣрнѣе и удобнѣе дѣйствовать на нихъ" [3]).

Благо тѣмъ миссіонерамъ, которые предварительно ознакомились съ языкомъ, вѣрованіями и бытомъ просвѣщаемыхъ инородцевъ; это значительно облегчало ихъ первые шаги на миссіонерскомъ поприщѣ. Таковы, напр., были, какъ мы уже знаемъ, св. Стефанъ Пермскій, который, еще живя въ Ростовскомъ монастырѣ, „изучися языку пермьскому" [4]); или св. Варсанофій Казанскій, который еще въ юности своей, будучи въ татарскомъ плѣну, „извыкъ до конца бесерменскій языкъ, навыкъ писанію срацинскому и мухаммедова скверная преданія срациномъ добрѣ вѣдый" [5]). Тѣ-же

---

[1]) Вышецитов. изданіе «Наставленій» архіепископа Евсевія, стр. 8—9.

[2]) Объ этомъ подробнѣе сказано далѣе, во II отдѣлѣ настоящей главы—о прямой проповѣди.

[3]) «Наставленіе», п. 44. Церк. Вѣдомости, 1900 г. № 3, стр. 106.

[4]) Житіе, напис. Епифаніемъ, стр. 8.

[5]) Житіе, напис. митрополитомъ Гермогеномъ. См. вышецит. «Сборникъ» Любарскаго, стр. 24 и 26.

миссіонеры, которые не имѣли такой предварительной подготовки, — очень долго и много потрудились надъ изученіемъ языка и быта инородцевъ на мѣстѣ своего служенія. Такъ, архим. Макарій (Глухаревъ), прибывъ (въ 1830—31 г.) на Алтай, прежде всего принялся за изученіе алтайскихъ нарѣчій, считая знаніе языка необходимымъ и надежнымъ средствомъ къ сильнѣйшему воздѣйствію на язычниковъ. Въ то-же время чрезъ поѣздки по инородческимъ селеніямъ и кочевьямъ онъ прекрасно ознакомился съ бытомъ, развитіемъ инородцевъ и ихъ духовными потребностями и сообразно съ этимъ направлялъ свою дѣятельность [1]).

О. Іоаннъ Веніаминовъ, также, прибылъ на Уналашку, не зная алеутскаго языка. На первыхъ порахъ онъ сталъ-было вести дѣло чрезъ переводчика, но вскорѣ-же горькимъ опытомъ позналъ, какъ, съ одной стороны, трудно вести дѣло просвѣщенія чрезъ переводчика, а съ другой, — какъ трудно найти для этой цѣли подходящее лицо, т. е. человѣка истинно-вѣрующаго, ревностнаго и со смысломъ. И вотъ, онъ самъ съ неимовѣрнымъ терпѣніемъ принимается за изученіе алеутскаго языка и, не смотря на трудность его (особенно по произношенію), въ нѣсколько лѣтъ достигаетъ желательныхъ результатовъ [2]).

Преосвященный епископъ Николай Японскій, прежде чѣмъ началъ свою проповѣдь среди японцевъ, почти *восемь лѣтъ* тщательно изучалъ японскій языкъ, его литературу, буддизмъ, — много читалъ, стараясь проникнуть въ душу японскаго народа, просвѣтить который свѣтомъ Христовымъ онъ пріѣхалъ, присматривался къ жизни японцевъ. Съ этой послѣдней цѣлью онъ ходилъ по домамъ, знакомился съ жителями своего города (Хакодате). Не пропускалъ случая, чтобы посѣтить какого-нибудь заѣзжаго разсказчика. Въ Япо-

---

[1]) И. И. Ястребовъ. Архимандритъ Макарій, основатель алтайск. дух. миссіи, стр. 47—51.

[2]) Правосл. Благов. 1897 г. № 20, стр. 147.

ніи существуетъ, пишетъ епископъ Сергій, особая профессія: разсказчикъ. Это приблизительно тоже, что у насъ какой-нибудь писатель, беллетристъ, только публичный (въ каждомъ городѣ есть особая общественная зала-говорильня, гдѣ происходятъ эти публичные разсказы). Въ нѣсколько чтеній онъ разсказываетъ цѣлую исторію, все это стенографически записывается и потомъ печатается, — и романъ готовъ. Слушать такого разсказчика полезно не только для практики въ языкѣ, но главнымъ образомъ для изученія японской жизни и характера. Міровоззрѣніе этого народа становится понятнымъ, его завѣтныя думы и идеалы обнаруживаются. Ходилъ Преосвященный Николай слушать и буддійскихъ проповѣдниковъ—тоже больше для языка, потому что изъ ихъ проповѣди едва-ли кто пойметъ сущность буддизма [1]). Насколько тяжелъ японскій языкъ для изученія, — и сколько усилій и трудовъ положилъ на это дѣло Преосвященный Николай,—объ этомъ онъ самъ разсказываетъ въ своемъ письмѣ (отъ 23 октября 1868 г.) къ митрополиту Иннокентію слѣдующее: „въ первые годы много времени потрачено мною на испытываніе разныхъ методъ изученія японскаго языка, такъ какъ этотъ языкъ, положительно труднѣйшій въ свѣтѣ, долго стоитъ непонятною загадкою предъ каждымъ начинающимъ изучать его. Но терпѣніе все одолѣваетъ. Раскрылись хоть на половину предо мной японскія книги; свободно течетъ, хотя и съ ошибками, японская рѣчь“.... „Семь лѣтъ, пишетъ онъ далѣе, я бился надъ японскимъ языкомъ, чуть не ежедневно вздыхая о томъ, что сутки состоятъ не изъ ста часовъ, и что нельзя всѣ эти сто часовъ употребить на изученіе языка. Много разъ сомнѣніе о томъ, будетъ-ли какая-нибудь польза изъ моихъ трудовъ, закрадывалось мнѣ въ душу, и—Боже! не было ничего тяжелѣе

---

[1]) На Дальнемъ Востокѣ (письма японскаго миссіонера), стр. 97—98.

этихъ сомнѣній“ [1]). Труды Преосвященнаго Николая, какъ показало время, не остались напрасными.

И вотъ, послѣ уже того, какъ миссіонеръ ознакомится съ инородцами, нѣсколько изучитъ ихъ языкъ и жизнь, пріобрѣтетъ среди нихъ расположеніе и довѣріе къ себѣ,—онъ выступаетъ съ прямой проповѣдью.

II.

.....„О Богѣ, о томъ, что всѣ мы грѣшны, о томъ, что на томъ свѣтѣ хорошо будетъ тѣмъ, которые Бога истиннаго знаютъ и почитаютъ“ [2]).....

Обстоятельства мѣста и времени проповѣди различны. Къ однимъ миссіонерамъ язычники сами приходили послушать ихъ ученіе. напр., къ преп. Θеодориту Кольскому [3]), св. Стефану Пермскому [4]), преп. Трифону Вятскому [5]). Другіе проповѣдывали за богослуженіемъ въ храмѣ, напр., св. Гурій Казанскій [6]). Третьи нарочито разъѣзжали съ проповѣдію Евангелія по селеніямъ и кочевьямъ инородцевъ, напр., архим. Макарій (Глухаревъ) алтайскій [7]), о. Іоаннъ Веніаминовъ [8]) и др.

---

[1]) Привед. въ книгѣ И. Барсукова: „Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій“, стр. 620—622.

[2]) Архим. Макарій. Мысли о способахъ къ успѣшнѣйшему распространенію христ. вѣры, стр. 95.

[3]) Сказанія князя Курбскаго. Изд. Устрялова. Стр. 141.

[4]) Житіе, напис. Епифаніемъ, стр. 29, 33 и др.

[5]) Житіе пр. Трифона Вятскаго. Изд. П. Д. Шестакова. Стр. 39.

[6]) Гр. Елисеевъ. Вышецитов. „Жизнеописанія свв. Гурія, Германа и Варсанофія Казанскихъ чудотворцевъ“, стр. 17.

[7]) И. И. Ястребовъ. Архим. Макарій, основатель алтайской миссіи, стр. 49.

[8]) Правосл. Благов. 1897 г., № 22, стр. 246.

Обыкновенно, наши миссіонеры старались воспользоваться для проповѣди всякимъ удобнымъ случаемъ. Общее наставленіе относительно мѣста и времени проповѣди митрополитъ Иннокентій даетъ слѣдующее: „проповѣдь слова Божія естественно начинать прежде тамъ, гдѣ ты будешь имѣть постоянное мѣстопребываніе; но если обстоятельства заставятъ, или будутъ представляться случаи быть и въ другихъ дальнѣйшихъ мѣстахъ, то, не смотря на то, что ты еще немного успѣлъ между живущими съ тобою, не упускай случая быть гдѣ только можно и предлагай слово свое вездѣ и всѣмъ сообразно возрасту, состоянію и времени.—Время для поученій и бесѣдъ съ инородцами избирай преимущественно то, въ которое они бываютъ въ сборѣ; для сего ты можешь или идти къ нимъ, или, если можно, приглашать ихъ къ себѣ“ [1]).

По характеру своему проповѣдь миссіонера должна представлять *общепонятную* для инородцевъ бесѣду. Миссіонеръ долженъ всячески стараться говорить именно такъ, чтобы инородцы его понимали. Въ инструкціи, данной миссіи Осетинской (1771 г.), сказано: „ученіе должно быть преподаваемо такое, которое-бы могло быть иновѣрному вмѣстительно“ [2]).—Чтобы проповѣдь имѣла такой характеръ общепонятности, приспособленности къ легкому воспріятію и усвоенію ея инородцами,—для этого миссіонеру необходимо, какъ уже было замѣчено выше, имѣть въ виду и обстоятельно знать внутреннее состояніе души поучаемаго, имѣть въ виду его возрастъ, умственныя способности и религіозныя вѣрованія. „Способъ преподавать ученіе вѣры, говоритъ митрополитъ Иннокентій, бываетъ различенъ: и по внутреннему состоянію души поучаемаго, и по возрасту, и по умственнымъ способностямъ.... Къ сему должно примѣнять способъ и порядокъ преподаванія имъ спа-

---

[1]) „Наставленіе“, пп. 7--8.—Церк. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 98—99.

[2]) Правосл. Собесѣдн. 1858 г. Ч. II, стр. 454.

сительныхъ истинъ“ [1]). Примѣръ святыхъ Апостоловъ, первыхъ христіанскихъ вѣропроповѣдниковъ и учителей проповѣдничества, прямо убѣждаетъ насъ въ той мысли, что миссіонеръ въ своей проповѣди непремѣнно долженъ *приспособляться* къ религіознымъ понятіямъ и познаніямъ, всему умственному и нравственному складу своихъ слушателей, если хочетъ быть удобопонятнымъ для нихъ. „Раскройте книгу „Дѣяній Апостольскихъ“ —эту великую нашу миссіонерскую методику, говоритъ И. И. Ястребовъ, и прочитайте хотя двѣ рѣчи первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла: — въ день сошествія Святаго Духа и въ Аѳинскомъ ареопагѣ. Первая рѣчь, мудро сотканная изъ пророчествъ, только и годилась, только и убѣдительна была для однихъ іудеевъ; вторую-же рѣчь только и можно было произнести предъ лицемъ языческихъ философовъ и вообще людей мыслящихъ. Посмотрите, съ какимъ искусствомъ вводятъ они своихъ слушателей въ новый міръ, *опираясь на существующіе уже проблески его въ ихъ сознаніи*. Какъ мудро привелъ ветхозавѣтныя пророчества апостолъ Петръ, и съ какою наблюдательностію апостолъ Павелъ подмѣтилъ и выставилъ Аѳинянамъ и ихъ жертвенникъ Невѣдомому Богу, и изреченія ихъ стихотворцевъ: „мы Его и родъ“ [2])!...

Тонъ проповѣди долженъ быть мягкій, кроткій, дышащій любовью; это должна быть бесѣда любящей матери съ дѣтьми. Инородцы должны видѣть въ миссіонерѣ не начальника, сообщающаго имъ правительственныя распоряженія, за неисполненіе которыхъ слѣдуетъ наказаніе, — а добраго человѣка, любящаго ихъ

---

[1]) „Наставленіе“, п. 11.—Церковн. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 99.

[2]) Правосл. Собесѣдникъ, 1899 г. Мартъ. „О миссіонерской приспособляемости. — Слово въ день перенесенія мощей Святителя Иннокентія Иркутскаго, произнесенное въ церкви Казанской духовной академіи 9 февраля 1899 года во время литургіи, совершенной на монголо-бурятскомъ языкѣ“.

и желающаго имъ душевной пользы и спасенія. Мало этого: миссіонеръ не только не долженъ играть роли начальника по отношенію къ инородцамъ, но не долженъ *величаться* предъ ними и какъ учитель. „Миссіонеры, сказано въ инструкціи Осетинской миссіи, не должны говорить, что присланы *по указу*, но что пришли учить о добродѣтельномъ житіи и показать истинный путь спасенія, по долгу возложеннаго на нихъ званія;—и сіе должны предложить имъ съ усердіемъ и любовію“ [1]). Болѣе подробно говоритъ объ этомъ въ своемъ „Наставленіи“ митрополитъ Иннокентій. „По прибытіи въ поселенія дикарей, внушаетъ онъ миссіонеру,—отнюдь не говорить, что ты посланъ отъ правительства, и не выдавать себя за какого-нибудь начальника, но за простого странника, желающаго ближнимъ истиннаго благополучія и пришедшаго для того только, чтобы показать средства и по возможности руководить. Въ преподаваніи ученія и вообще въ бесѣдахъ съ инородцами будь кротокъ, ласковъ, простъ и отнюдь не показывай величаваго учительскаго вида, чѣмъ весьма много можно повредить успѣхамъ своего дѣла“ [2]).—Тонъ проповѣди, также, долженъ быть ровный, спокойный, чуждый насмѣшки, ироніи, саркастическихъ замѣчаній относительно инородцевъ и ихъ вѣрованій, тѣмъ болѣе—чуждый гнѣва и брани. „Отнюдь не показывай, говоритъ митрополитъ Иннокентій, явнаго презрѣнія къ ихъ образу жизни, обычаямъ и проч., какъ-бы они ни казались того стоющими, ибо ничто не можетъ столько оскорбить и раздражить дикарей, какъ явное презрѣніе къ нимъ и насмѣшки надъ ними и всѣмъ, что ихъ. —Когда говоритъ тебѣ кто-нибудь изъ инородцевъ, то выслушивай внимательно, снисходительно и терпѣливо, и на вопросы ихъ отвѣчай вразумительно и съ особеннымъ расположеніемъ и ласкою, ибо вопросъ отъ ино-

---

[1]) Прав. Собесѣдн. 1858 г. Ч. II, стр. 457.

[2]) «Наставленіе», пп. 31 и 35. — Церк. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 104.

родца касательно духовныхъ предметовъ есть дѣло для проповѣдующаго очень важное, ибо онъ можетъ показать и состояніе души вопрошающаго, и способности его, и желаніе просвѣщенія. Но не отвѣтя инородцу одинъ разъ, или отвѣтя съ оскорбленіемъ его, можно заставить его молчать навсегда“ [1]).

Содержаніемъ миссіонерской проповѣди должны быть *существенныя* истины христіанской вѣры и нравственности. Подробное изложеніе христіанской вѣры для инородцевъ, какъ людей, стоящихъ на низшей ступени развитія и являющихся въ интеллектуальномъ отношеніи дѣтьми, а въ нравственномъ—заблуждающимися,—будетъ затруднительно и тяжело для усвоенія, по крайней мѣрѣ, на первыхъ порахъ. „Ученіе иновѣрнымъ, говорится въ инструкціи Осетинской миссіи, миссіонеры преподавать должны изъ слова Божія, *не отягощая обращаемыхъ разума, яко во младенчествѣ вѣры еще сущаго*, кромѣ самыхъ *нужнѣйшихъ* и ко основанію вѣры служащихъ догматовъ“ [2]). Ту-же самую мысль высказываетъ и митрополитъ Иннокентій въ своемъ „Наставленіи“. „Въ изъясненіи предметовъ вѣры, говоритъ онъ, надобно говорить обдуманно, ясно, отчетливо и *сколько возможно кратко*, иначе проповѣдь твоя будетъ имѣть мало успѣха“ [3]).

Порядокъ сообщенія христіанскихъ истинъ, въ виду отмѣченнаго почти дѣтскаго развитія инородцевъ, долженъ отличаться *простотою и естественностію*. Въ этомъ случаѣ мы должны „сообразоваться“ съ тѣмъ порядкомъ,—говоритъ митрополитъ Иннокентій, —„который показало намъ Самое Провидѣніе“. Этотъ порядокъ слѣдующій: „законъ Моисеевъ данъ былъ раньше, чѣмъ законъ Евангельскій; а еще прежде

---

[1]) «Наставленіе», пп. 33 и 36.—Церковн. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 104 и 105.

[2]) Прав. Собесѣдн. 1858 г. Ч. II, стр. 454.

[3]) «Наставленіе», п. 13.—Церковн. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 101.

писаннаго закона Моисеева вѣдомъ былъ неписанный законъ естественный и Виновникъ его Богъ—Творецъ и Промыслитель. Предъ самымъ временемъ закона Моисеева явлено было торжественное знаменіе силы, всемогущества и славы Божіей" [1]). Такимъ образомъ, преподаванію спасительныхъ истинъ христіанскихъ должны предшествовать предварительныя разсужденія и размышленія о томъ, откуда произошелъ этотъ видимый міръ, какою силою онъ сохраняется и поддерживается [2]) и проч. Этими и подобными разсужденіями миссіонера мысль язычника постепенно и естественно, какъ-бы сама собою, возводится къ понятію о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, о Его свойствахъ: всемогуществѣ, благости, всевѣдѣніи и проч. „Взирая на сей великій и всеобщій образъ („который намъ показало Самое Провидѣніе"), говоритъ митрополитъ Иннокентій, учреждай свое малое и частное дѣло такъ: отъ бытія и благоустройства видимыхъ вещей—показать бытіе (въ которомъ, впрочемъ, кажется, никто не сомнѣвается), всемогущество, силу и славу Творца вселенныя, Его благость, всевѣдѣніе" [3]) и проч. Отсюда миссіонеры переходили къ разсказамъ изъ Ветхозавѣтной исторіи:—о сотвореніи міра, человѣка, паденіи людей, обѣтованіи о Спасителѣ [4]) и проч. Вчастности, при повѣствованіи о первыхъ людяхъ, нужно сообщить язычникамъ, по „Наставленію" митрополита Иннокен-

---

[1]) «Наставленіе», п. 12.—Церковн. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 99.

[2]) Такъ именно предварительно ведется бесѣда лучшими миссіонерами и въ настоящее время. См., напр., Прав. Благов. 1898 г. № 2, стр. 86—88; а также, въ книгѣ И. И. Ястребова: „Миссіонеръ Высокопреосвященный Владиміръ, архіепископъ Казанскій", стр. 212 и дал.

[3]) «Наставленіе», п. 12.—Церковн. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 99.

[4]) См., напр., проповѣдь преп. Трифона Вятскаго. Его житіе, изд. П. Д. Шестакова, стр. 40.

тія, о „составѣ человѣка изъ души и тѣла, различіи (его) отъ прочихъ животныхъ, безсмертіи души его,—и указать намѣреніе Божіе въ сотвореніи человѣка, т. е. блаженство“ [1]). Вслѣдъ за разсказами изъ первоначальной Ветхозавѣтной исторіи, когда люди жили еще по естественному нравственному закону,—нужно „просто и кратко“ сказать о Моисеѣ и данномъ чрезъ него людямъ „Богописанномъ законѣ, какъ средствѣ къ достиженію блаженства“ [2]). „Говоря о законѣ, прибавляетъ митрополитъ Иннокентій, навѣрное можешь услыхать отъ самыхъ дикихъ отголосокъ и подтвержденіе истинѣ сего закона, неизгладимо начертаннаго на скрижаляхъ сердца каждаго. Напримѣръ, кто не знаетъ, что должно почитать родителей, не надобно воровать, убивать и проч.?! Старайся возбуждать въ нихъ сіе чувство и употребляй его въ свою пользу“ [3]). Когда дано будетъ язычникамъ истинное понятіе о Богѣ и о нравственномъ законѣ, тогда нужно „показать имъ необходимость исполненія закона, какъ воли Творца, и видимыя слѣдствія неисполненія закона и несохраненія его“ [4]). Въ подтвержденіе своихъ словъ нужно привести примѣры изъ Ветхозавѣтной исторіи, которые-бы свидѣтельствовали какъ о благихъ послѣдствіяхъ исполненія закона (напр., благословеніе Богомъ Авраама), такъ и о наказаніяхъ за неисполненіе закона (напр., всемірный потопъ).

Изложивъ кратко Священную исторію Ветхаго Завѣта, въ такомъ только объемѣ, чтобы слушателямъ понятно было, какъ Господь приготовлялъ падшихъ людей къ принятію Спасителя, чтобы вообще была понятна связь между Ветхимъ и Новымъ Завѣтомъ,—миссіонеръ переходитъ къ Евангельской исторіи о Сынѣ

---

[1]) «Наставленіе», п. 12 а. — Церк. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 99.

[2]) Тамъ-же, п. 12 б. Стр. 99.

[3]) Тамъ-же, п. 12 б. Стр. 99—100.

[4]) Тамъ-же, п. 12 в. Стр. 100.

Божіемъ Іисусѣ Христѣ и совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія людей. Митрополитъ Иннокентій даетъ особенное наставленіе о томъ, съ чего и какъ надо начинать Новозавѣтную исторію. „Начинай Евангельскую проповѣдь, говоритъ онъ, такъ, какъ началъ ее Самъ Іисусъ Христосъ, т. е. возвѣщеніемъ покаянія и утѣшенія, или приближенія Царствія Небеснаго. Сего можно достигнуть убѣжденіемъ ихъ въ томъ, что за неисполненіе закона, написаннаго въ сердцахъ ихъ, они непремѣнно будутъ наказаны и въ сей жизни, и въ будущей, или, если не въ сей, то тѣмъ тяжелѣе вѣчно въ будущей; что никто самъ собою не избѣгнетъ сихъ наказаній“ и проч. Когда, такимъ образомъ, язычники будутъ приведены въ чувство раскаянія и сокрушенія, сознанія своей виновности и безпомощности, тогда „благовѣствуй имъ Іисуса Христа, Спасителя, Искупителя и Надежду всѣхъ людей, во утѣшеніе имъ“ [1]). Въ этомъ случаѣ язычники заранѣе возчувствуютъ любовь къ Спасителю, какъ къ своему Избавителю,—и съ полнымъ вниманіемъ и довѣріемъ отнесутся ко всему, что̀ миссіонеръ будетъ говорить имъ о Христѣ. — Сначала миссіонеръ долженъ возможно кратко изложить жизнь Господа Іисуса Христа:—разсказать о Его предвѣчномъ рожденіи отъ Отца („здѣсь, говоритъ митрополитъ Иннокентій, надобно сказать и о таинствѣ Святыя Троицы“), воплощеніи, рождествѣ, крещеніи и о прочихъ главныхъ обстоятельствахъ Его жизни, потомъ—о послѣднихъ дняхъ: страданіи, смерти, воскресеніи, вознесеніи на небо,—а также, о всегдашнемъ пребываніи съ вѣрующими и второмъ Его пришествіи,—о воскресеніи мертвыхъ, будущей жизни, воздаяніи праведнымъ и грѣшнымъ. Затѣмъ, надо нѣсколько частнѣе сказать объ ученіи Іисуса Христа, о томъ, что оно записано Его св. Апостолами въ ихъ писаніяхъ, „которыя дошли и до насъ и которыя извѣстны почти всѣмъ народамъ“..... Но особенно много

---

[1]) Тамъ-же, п. 12 д. Стр. 100.

распространяться въ изъясненіи ученія Іисуса Христа не надо, т. е. „не упоминать всего, что̀ сказалъ Іисусъ Христосъ, но только говорить, что все ученіе Іисуса Христа заключается въ томъ, *чтобы мы покаялись, вѣровали въ Него и имѣли къ Нему и ко всѣмъ людямъ любовь безкорыстную, чистую.* Въ подтвержденіе ученія Его сказать кратко и о чудесахъ Его“ [1]). Далѣе, нужно весьма кратко сказать о послѣдующей судьбѣ христіанства, о томъ, „что всѣ добрые и простосердечные люди, которымъ удалось слышать ученіе Христово, приняли его съ радостію и послѣдовали ему. Таковые люди, обыкновенно, называются христіанами; а тѣ изъ нихъ, которые точно соблюдали слово Іисуса Христа, сдѣлались святыми,—и тѣла многихъ изъ нихъ почиваютъ многія столѣтія нетлѣнными“ [2]) и проч. Вотъ приблизительное содержаніе миссіонерской проповѣди *на первый разъ* для людей, которые прежде не слышали ничего о христіанствѣ [3]).

Здѣсь умѣстно рѣшить такой вопросъ: — нуженъ-ли въ миссіонерской проповѣди къ язычникамъ *полемическій* элементъ? Нужно-ли, излагая христіанское ученіе и говоря о его возвышенности и превосходствѣ, *обличать* язычество, показывать его пустоту и неразумность?—Выше, опредѣляя тонъ миссіонерской проповѣди, мы говорили, что послѣдняя должна быть чужда насмѣшекъ и всякихъ ироническихъ и злобныхъ замѣчаній относительно религіозныхъ вѣрованій инородцевъ; но это не значитъ, что миссіонеръ не долженъ совершенно касаться ихъ религіозныхъ убѣжденій. Онъ можетъ и долженъ разубѣждать язычниковъ

---

[1]) Тамъ-же, п. 13. Стр. 101.

[2]) Тамъ-же, п. 12 е и ж. Стр. 100—101.

[3]) Какъ на *образцовыя* по своей краткости и точности миссіонерскія проповѣди, можно указать на проповѣди извѣстныхъ намъ свв. благовѣстниковъ—преп. Трифона Печенгскаго (Правосл. Собесѣдн. 1859 г. Ч. II, стр. 99) и преп. Трифона Вятскаго (Житіе, изд. П. Д. Шестакова, стр. 39—40).

въ ихъ заблужденіяхъ; только долженъ дѣлать это спокойно, разумно, а главное—съ любовію къ своимъ слушателямъ, чтобы послѣдніе видѣли, что миссіонеръ обличаетъ ихъ единственно изъ ревности о спасеніи ихъ, а не по ненависти и презрѣнію къ нимъ. Великій Апостолъ языковъ никогда не оставлялъ безъ обличеній тщеты и неразумности язычества. „*Мы, будучи родомъ Божіимъ*, говоритъ онъ, напр., аѳинянамъ, *не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образъ отъ искусства и вымысла человѣческаго*“ (Дѣян. 17, 29) и проч. Наши св. благовѣстники въ своихъ рѣчахъ къ язычникамъ, также, всегда обличали ихъ заблужденія и суевѣрія. Такъ, напр., преподобный Трифонъ Вятскій, какъ говорится въ его житіи, „многія учительныя повѣсти о христіанстѣй вѣрѣ сказоваше имъ (остякамъ) и *ихъ бусурманскую прелесть обличаше*, и глаголаше имъ: вы бо вѣруете не небесному Творцу и Богу, Его-же азъ проповѣдахъ, но нечувственнымъ кумиромъ, глухимъ и бездушнымъ богомъ, иже не суть, и вражію мечтанію отъ нихъ бывающу“ [1]). Только эти обличенія дѣлались именно съ любовью къ инородцамъ, ласково и осторожно. „Таже начатъ, говорится, напр., въ житіи преп. Трифона Печенгскаго, *любезно* сказывати о слѣпотѣ ихъ (лопарей) и діавольскомъ омраченіи“ [2]).—Но относительно полемики съ нашими инородцами—*мухаммеданами* надобно прямо замѣтить, что она не достигаетъ цѣли и, потому, излишня. Мухаммедане, вслѣдствіе своего крайняго фанатизма и нравственнаго разслабленія, сводятъ, обыкновенно, всѣ религіозные разговоры и разсужденія къ софистикѣ и діалектическимъ спорамъ. Они, какъ и наши старообрядцы, въ большинствѣ случаевъ очень неискренни и разсуждаютъ о вѣрѣ не съ цѣлью узнать истину, а отстоять только свое мнѣніе, хотя-бы завѣдомо ложное. Н. И. Ильминскій, долгое

---

[1]) Житіе, изд. П. Д. Шестакова, стр. 40.

[2]) Правосл. Собесѣдн. 1859 г. Ч. II, стр. 99.

время лично обращавшійся съ татарами и разсуждавшій съ ними о предметахъ вѣры, ссылаясь на свой опытъ, прямо говоритъ, что полемика въ дѣлѣ обращенія мухаммеданъ совсѣмъ непригодна. „Обращаясь съ татарами нѣсколько лѣтъ, писалъ онъ въ 1857 году, и нерѣдко ведя съ ними учено-религіозные споры, я имѣлъ многократные случаи замѣтить, что самыя рѣшительныя, по нашему мнѣнію, возраженія теряютъ свою силу и убѣдительность для нихъ, потому что они слишкомъ сильно предубѣждены въ пользу божественности Корана. На каждое возраженіе оборотливый разсудокъ татарина найдетъ въ отвѣтъ либо готовую общую фразу, либо какой-либо софизмъ, или по крайней мѣрѣ не приметъ, не вникнетъ въ существо и силу возраженія. Нерѣдко на возраженіе, которое миссіонеръ могъ-бы считать неразрѣшимымъ, татаринъ отвѣтитъ самодовольной улыбкой: это — безсильное проявленіе злобы и невѣрія. Эта недоступность татаръ зависитъ прежде всего отъ закоснѣлой привычки къ своимъ исконнымъ вѣрованіямъ, но, также, зависитъ и оттого, что исламизмъ какъ-бы нарочито закрылъ очи своихъ послѣдователей одностороннимъ воспитаніемъ и безусловною вѣрою въ божественность Корана..... Съ такими людьми, очевидно, полемика безполезна“ [1]).

Когда кто-либо изъ язычниковъ выразитъ желаніе принять Христову вѣру, тому миссіонеръ долженъ будетъ изложить еще нѣсколько существенныхъ пунктовъ христіанскаго вѣро-и-нравоученія, безъ чего нельзя приступать къ крещенію. Одного *изложенія* ученія, конечно, въ этомъ случаѣ недостаточно. Миссіонеръ долженъ заботиться о томъ, что-бы крещаемый *усвоилъ* преподаваемое ученіе. Поэтому, необходимо преподавать ученіе готовящимся ко крещенію язычникамъ постепенно и безъ торопливости, переходя отъ одного предмета къ другому послѣ того, какъ онъ бу-

---

[1]) На память о Николаѣ Ивановичѣ Ильминскомъ. Проф. П. В. Знаменскаго. Казань, 1892 г. Стр. 106—107.

детъ надлежащимъ образомъ усвоенъ слушателями. „Въ преподаваніи ученія, говоритъ митрополитъ Иннокентій, наблюдай, чтобы къ изъясненію предметовъ приступать не прежде, развѣ когда слушающіе тебя всѣ, или, по крайней мѣрѣ, бо́льшая часть изъ нихъ, поймутъ предыдущее, не смотря на то, хотя-бы отъ сего могло замедлиться самое крещеніе многихъ. Чѣмъ тверже будетъ положено основаніе, тѣмъ прочнѣе будетъ зданіе и легче созидать его“ [1]).

Въ чемъ должно состоять это наученіе, или иначе—*оглашеніе* язычниковъ, готовящихся ко святому крещенію?—По „Наставленію“ митрополита Иннокентія, миссіонеръ долженъ сказать язычникамъ, принимающимъ православную вѣру, во-первыхъ, *объ условіяхъ* для желающихъ вступить въ число вѣрующихъ; во-вторыхъ, *о святомъ крещеніи* и о прочихъ таинствахъ и, въ-третьихъ, о томъ, какъ долженъ вести жизнь свою истинный христіанинъ.

а) „Условія, подъ которыми желающіе могутъ вступить въ число учениковъ Іисуса Христа, суть: 1) отречься своей прежней вѣры; 2) не слѣдовать обычаямъ противнымъ христіанству; 3) согласиться исполнять все то, что̀ потребуетъ отъ нихъ новый законъ и Церковь; 4) исповѣдывать грѣхи свои“.—б) „Желающимъ и соглашающимся выполнять всѣ означенныя условія говорить, что вступленіе въ христіанство есть дѣло великое и важное,—и потому вступленіе въ него должно быть торжественно, гдѣ желающій вступить долженъ предъ свидѣтелями отречься отъ всего противнаго христіанской вѣрѣ и дать обѣщаніе быть ученикомъ Іисуса Христа, и все это запечатлѣть святымъ крещеніемъ, которое есть вмѣстѣ и видимый *знакъ* вступленія въ христіанство, и *средство* къ очищенію души отъ грѣховъ, и *дверь* къ принятію прочихъ даровъ, или средствъ, преподающихъ благодать Божію,

---

[1]) «Наставленіе», п. 27.—Церковн. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 104.

т. е. таинствъ святой Церкви, о которыхъ здѣсь и сказать". Въ естественномъ порядкѣ, послѣ изъясненія таинства *крещенія*, соединеннаго съ таинствомъ *мѵропомазанія*, придется сказать о таинствѣ *покаянія*, потому что обращаемому необходимо будетъ предъ крещеніемъ искренно покаяться въ своей прошедшей жизни; потомъ,—о таинствѣ *причащенія*, котораго новокрещаемый долженъ будетъ сподобиться вслѣдъ за крещеніемъ; наконецъ,—объ остальныхъ таинствахъ. примѣняясь къ обстоятельствамъ. — в) „Что касается до *ученія* о томъ, *какъ долженъ вести себя христіанинъ*,—на первый разъ много не распространяться. но говорить только то, что *кто хочетъ быть истиннымъ христіаниномъ*, т. е. ученикомъ Іисуса Христа. и воспользоваться всѣми дарами искупленія,—*тотъ долженъ*: 1) съ вѣрою, надеждою и любовію предать себя Іисусу Христу; 2) подражать Ему во всемъ, т. е. стараться, сколько возможно, поступать всегда такъ, какъ поступалъ Онъ. Здѣсь кратко сказать о добродѣтеляхъ Іисуса Христа, упоминаемыхъ въ Евангеліи, для того, чтобы вступающій могъ понять, какъ именно онъ долженъ поступать. Напр., Іисусъ Христосъ прощалъ врагамъ Своимъ, такъ должны дѣлать и мы".

Преподавъ новообращаемому это краткое ученіе о жизни христіанской, надо внушить ему, что онъ будетъ въ состояніи вести истинную христіанскую жизнь только подъ условіемъ постоянной помощи отъ Бога, что надѣяться, напротивъ, на себя нельзя, потому что его собственныя силы очень слабы и ничтожны. Божественный Учитель нашъ Іисусъ Христосъ дѣйствительно даровалъ намъ Свою помощь. И „теперь всякій, кто только хочетъ, можетъ получать отъ Него помощь. Помощь сія есть Духъ Святый, даруемый туне; Его можно получать преимущественно *молитвою*" [1]). Тутъ нужно сказать о молитвѣ, о томъ, что она есть „об-

---

[1]) «Наставленіе», пп. 14 и 15. Церковн. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 101—102.

ращеніе сердца къ Богу съ покорностію, вѣрою и надеждою"; — нужно сказать о внѣшнихъ молитвенныхъ пріемахъ, о крестномъ знаменіи, о поклонахъ, сообщить нѣсколько краткихъ молитвъ, а также, сказать о святыхъ иконахъ, объ общественномъ богослуженіи. Вчастности, о св. иконахъ въ сvнодальной инструкціи 1769 года предписывается поучать инородцевъ, „чтобы они ихъ не боготворили, а почитали только изображеніями, чрезъ которыя на память приводится имя того, кто на нихъ написанъ; и для того, покланяясь предъ ними, помнили-бы, что покланяются не образамъ, но тѣмъ, кто на нихъ написанъ" [1]). Митрополитъ Иннокентій въ своемъ „Наставленіи" замѣчаетъ: „говоря объ иконахъ, между прочимъ, можно сказать, что онѣ для неграмотныхъ тоже, что книга" [2]) и проч.

Относительно прочихъ предписаній *обрядоваго* характера общее наставленіе, даваемое почти всѣми инструкціями, таково, что сообщать о нихъ новообращеннымъ христіанамъ надо, но требовать безусловнаго ихъ исполненія отъ инородцевъ, особенно на первыхъ порахъ, никакъ нельзя. Въ инструкціи миссіи Осетинской говорится:—„что касается до обрядовъ и церковныхъ уставовъ, какъ-то: чтенія по вся дни многихъ молитвъ, соблюденія во всякой недѣлѣ постныхъ дней, во всякой части года постовъ многонедѣльныхъ: о томъ на первый случай напоминать, а отнюдь ихъ не принуждать къ той строгости, которую въ христіанствѣ рожденные хранятъ; а достигать сего терпѣливымъ увѣщаніемъ и ожиданіемъ. Здѣсь разумѣть надобно, что, когда въ первыя основанія вѣры Христовой изъ иновѣрныхъ кто духомъ и истиною войдетъ, тотъ и самъ преклонится къ соблюденію всѣхъ преданій и церковныхъ обрядовъ; если-же по принужденію только

---

[1]) Привед. въ книгѣ И. И. Ястребова: «Архим. Макарій, основ. алтайск. дух. миссіи», стр. 36.

[2]) «Наставленіе», п. 14 б. Церк. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 101.

будетъ сіе исполнять, то строгое тутъ взысканіе болѣе ихъ устрашитъ, яко не пріобыкшихъ къ разбору пищи. Словомъ, въ семъ поведеніи послѣдовать должно святому апостолу Павлу, который новообратившихся, яко еще слабодушныхъ, отнюдь отъ ихъ прежнихъ обрядовъ, не противныхъ христіанству, вдругъ не отводилъ, но только толковалъ имъ, чтобы они ихъ за правила вѣры не почитали" [1]). Вчастности, относительно постовъ митрополитъ Иннокентій, на основаніи подмѣченнаго имъ самимъ того факта, что „соблюдать посты такъ, какъ соблюдаютъ ихъ обыкновенно, т. е. перемѣною пищи, вземлемой изъ царства животныхъ, на одну растительную",—многіе инородцы „почти совсѣмъ не могутъ по самой мѣстности",—говоритъ, что „*постъ ихъ* удобнѣе можетъ состоять *не въ качествѣ, но въ количествѣ и времени употребленія пищи*". Въ виду этого онъ даетъ слѣдующее наставленіе миссіонеру: „не должно ихъ (новообращенныхъ) принуждать къ соблюденію постовъ перемѣною пищи, но—объяснять имъ намѣреніе учрежденія постовъ и пользу ихъ, потомъ, по мѣрѣ ихъ убѣжденія и усердія, располагать ихъ къ сохраненію поста въ извѣстные дни такимъ образомъ, чтобы, смотря по обстоятельствамъ, уменьшать количество пріемлемой пищи и не принимать оной въ ранніе часы дня. Что касается до дней Страстной седмицы и особенно послѣднихъ дней предъ Пасхою, то—убѣждать всѣхъ проводить ихъ въ возможномъ постѣ, и тѣлесномъ и душевномъ, въ память спасительныхъ страстей Іисуса Христа" [2]).

Когда язычники, изъявившіе желаніе принять православную вѣру, въ достаточной степени усвоятъ преподанное имъ христіанское ученіе, тогда только надъ ними должно быть совершено святое крещеніе. „Къ сподобленію святаго крещенія инородцевъ, говоритъ

---

[1]) Правосл. Собесѣдн. 1858 г. Ч. I, стр. 456—457.

[2]) «Наставленіе», п. 18.—Церковн. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 102.

митрополитъ Иннокентій, приступать не ранѣе, какъ они будутъ научены тобою предметамъ вѣры и закона" [1])... Если-бы нѣкоторые изъ выразившихъ прежде желаніе креститься теперь поколебались и начали снова раздумывать,—принимать имъ христіанскую вѣру, или нѣтъ, — такихъ ни подъ какимъ видомъ не надо принуждать къ крещенію ни страхомъ и угрозами, ни какими-либо подарками, обѣщаніями и иными суетными обольщеніями; ихъ надо оставлять до времени, продолжая по-прежнему обучать истинамъ вѣры, если они будутъ на то согласны.—О предосудительности насилія въ дѣлѣ обращенія въ христіанство сейчасъ говорить не приходится; потому что объ этомъ мы и ранѣе не разъ замѣчали, да это всякому здравому человѣку, а тѣмъ болѣе—христіанину, само собою понятно. Точно также, всякій истинный христіанинъ и миссіонеръ не можетъ и не будетъ *сознательно* прибѣгать для обращенія инородцевъ въ христіанство къ хитрости и обману, подаркамъ, обѣщаніямъ и проч. Вѣдь всякому искреннему и просвѣщенному христіанину понятно, что подобныя средства только могутъ, какъ говоритъ митрополитъ Иннокентій, „быть побудительною причиною къ (наружному) принятію новой религіи, но ни сколько для того, чтобы сдѣлаться ревностнымъ и вѣрнымъ исполнителемъ правилъ ея" [2]). Но въ этомъ отношеніи миссіонеры иногда погрѣшаютъ, или, по крайней мѣрѣ, легко могутъ погрѣшать *безсознательно*, *невольно*. Это можетъ быть въ томъ случаѣ, когда крещеніе сопровождается со стороны миссіонера или воспріемниковъ какими-либо подарками и приношеніями инородцамъ. Конечно, со стороны миссіонера и другихъ лицъ подобные подарки являются только дѣломъ любви и отеческой заботливости о новообращенныхъ, но для бѣдныхъ и дѣтски-развитыхъ инородцевъ они

---

[1]) Тамъ-же, п. 30. Стр. 104.

[2]) Записки объ островахъ Уналашкинскаго отдѣла. Ч. II стр. 149.

подчасъ служатъ *приманкой*. Часто худшіе изъ инородцевъ, зная обычай миссіонера давать новокрещеннымъ подарки, принимаютъ крещеніе только ради этихъ подарковъ; ради нихъ-же они нерѣдко принимаютъ крещеніе по нѣскольку разъ—сначала у одного миссіонера, на будущій годъ—у другого, или, спустя нѣсколько лѣтъ, — у того-же самаго. Въ виду такихъ вредныхъ послѣдствій, происходящихъ отъ обычая дѣлать подарки новокрещеннымъ, митрополитъ Иннокентій въ своемъ „Наставленіи" рѣшительно воспрещаетъ подобный обычай. „Новообращающимся, говоритъ онъ, ни до крещенія, ни при самомъ крещеніи и вскорѣ послѣ крещенія не дѣлать и не позволять воспріемникамъ дѣлать какіе-либо подарки, дабы сіе не могло быть для инородцевъ приманкою или поводомъ къ различнымъ ухищреніямъ, а потому, и при самомъ крещеніи инородцевъ не давать имъ ни рубашекъ и ничего, кромѣ крестиковъ" [1]). Будучи самъ миссіонеромъ, митрополитъ Иннокентій поступалъ такъ-же, т. е. не дѣлалъ новокрещеннымъ подарковъ, а ограничивался, обыкновенно, раздачею имъ крестиковъ. Приведемъ одинъ подобный случай изъ его практики, сообщаемый имъ самимъ. Въ 1829 году ему привелось быть въ Нушегакѣ (на сѣверѣ Америки) и совершить святое крещеніе надъ нѣсколькими туземцами. „По крещеніи ихъ, пишетъ онъ, вмѣсто рубашекъ или бѣлой одежды, надѣлъ я на нихъ тѣ-же самыя одежды, въ которыхъ они явились ко мнѣ, и сверху ихъ обыкновенные, небольшіе мѣдные крестики. Это я сдѣлалъ съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы рубашки, которыя хотѣли имъ дать воспріемники, не были для прочихъ дикихъ приманкою къ принятію крещенія. . . . Рубашки для здѣшнихъ дикарей есть вещь цѣнная и важная" [2]).

---

[1]) «Наставленіе», п. 24.—Церковн. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 103.

[2]) Привед. въ книгѣ И. Барсукова: «Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій», стр. 42.

Крещеніе язычниковъ должно быть совершаемо публично и торжественно для назиданія окружающихъ, особенно—некрещенныхъ еще инородцевъ.

Совершивъ крещеніе надъ язычниками, миссіонеръ отнюдь не долженъ останавливаться на этомъ, но со всѣмъ жаромъ, со всей энергіей долженъ образовывать въ новокрещенныхъ *внутренняго* христіанина. Будучи предоставлены самимъ себѣ, новообращенные язычники, естественно, начинаютъ мало по малу забывать свою новую вѣру и возвращаться къ прежней. „Опытъ показываетъ, пишетъ миссіонеръ-священникъ К. Соколовъ, что по наслѣдству доставшіяся язычникамъ суевѣрныя понятія и привычки, сдѣлавшіяся для нихъ какъ-бы прирожденными, медленно оставляются, при малыхъ поводахъ опять легко возобновляются и берутъ верхъ надъ здравыми понятіями православной вѣры и правилами христіанской жизни. Новообращенные, какъ дѣти въ духовной жизни, выслушавъ наставленія св. вѣры, скоро забываютъ ихъ; рѣшившись слѣдовать правиламъ и благочестивымъ обычаямъ христіанскимъ, при маломъ поводѣ къ уклоненію, опять оставляютъ путь истины, увлекаясь пробуждающимися суевѣрными понятіями и привычками язычества“ [1]). Врагъ христіанства—діаволъ въ это время неотступно соблазняетъ ихъ, „предлагая имъ память перваго житія“ языческаго и „ненависть къ добродѣтельному житію“ христіанскому. Поэтому, миссіонеръ, повторяемъ, послѣ крещенія инородцевъ долженъ еще съ бо́льшимъ усердіемъ наставлять и назидать ихъ въ ученіи христіанскомъ, поддерживать и ободрять немощныхъ, вразумлять неразумныхъ, воздвигать падающихъ и отвращать ихъ отъ пороковъ. Недаромъ архим. Макарій (Глухаревъ) говорилъ, что „все дѣло крещеніемъ *не оканчивается*, напротивъ только еще *начинается*“ [2]).

---

[1]) Православн. Благовѣстн. 1896 г. № 4, стр. 164—165.

[2]) Привед. въ книгѣ И. И. Ястребова: «Архим. Макарій, основатель алтайской духовной миссіи», стр. 52.

Для утвержденія и укрѣпленія новообращенныхъ въ вѣрѣ и религіозно-нравственнаго развитія ихъ миссіонеръ долженъ, какъ это онъ дѣлалъ до крещенія, возможно чаще предлагать имъ поученія, вести съ ними и въ храмѣ и внѣ храма бесѣды о предметахъ христіанской вѣры и нравственности. Такъ поступали наши святые благовѣстники. „Новопріемшихъ святую вѣру словомъ евангельскія правды утверждаше, говорится, напр., о преп. Трифонѣ Печенгскомъ въ его житіи, да пребудутъ въ нихъ научени“ [1]).—Ранѣе христіанское ученіе, какъ мы замѣчали, сообщалось новообращеннымъ вкратцѣ. Теперь предметомъ миссіонерскихъ проповѣдей должно быть болѣе пространное и подробное изложеніе христіанскаго ученія, какъ-то: пространное и болѣе духовное истолкованіе десяти заповѣдей, изъясненіе евангельскихъ блаженствъ и другихъ мѣстъ Евангелія, ученіе Апостоловъ, преданія святыхъ отцовъ и т. п. Все это, по замѣчанію митрополита Иннокентія, должно составлять „предметъ не первоначальнаго вѣроученія и духовную пищу не младенцевъ въ вѣрѣ“, но именно—„возрастныхъ, или, по крайней мѣрѣ, возрастающихъ въ христіанствѣ“ [2]).

Весьма хорошимъ практическимъ пособіемъ при этомъ дальнѣйшемъ и болѣе пространномъ изложеніи христіанскаго ученія новообращеннымъ могутъ служить „поученія къ новопросвѣщеннымъ христіанамъ“ митрополита Иннокентія, говоренныя имъ въ санѣ священника во время его миссіонерскаго служенія на о. Ситхѣ. Изъ этихъ поученій митрополитъ Иннокентій потомъ составилъ одну общую „бесѣду“, напечатанную подъ заглавіемъ: „*Указаніе пути въ Царствіе Небесное*“ [3]). Многіе пункты ученія здѣсь изложены съ об-

---

[1]) Православн. Собесѣдн. 1859 г. Ч. II, стр. 101.

[2]) «Наставленіе», п. 16.—Церковн. Вѣдом. 1900 г. № 3, стр. 102.

[3]) «Указаніе пути въ Царствіе Небесное» имѣло болѣе *тридцати* изданій. Въ настоящее время его можно пріобрѣсть въ сѵнодальныхъ книжныхъ лавкахъ.

стоятельностію и полнотою, совершенно достаточной для рядовыхъ христіанъ и не требующей никакихъ почти добавленій; но нѣкоторые отдѣлы могутъ быть нѣсколько распространены. Главнымъ образомъ, нужно принять за *руководственное* начало самый *духъ* „бесѣды“ митрополита Иннокентія. Миссіонерскія поученія къ новопросвѣщеннымъ инородцамъ должны имѣть именно тотъ *тонъ и духъ*, съ какими излагается христіанское ученіе въ „Указаніи пути въ Царствіе Небесное“. Тонъ этой „бесѣды“ отличается простотою, задушевностью и общепонятностью; она вполнѣ приспособлена къ полудѣтскому умственному и религіозному развитію слушателей. Духъ „бесѣды“—аскетическій, святоотеческій. Здѣсь—не сухое, отвлеченное изложеніе христіанскихъ догматовъ, а живое раскрытіе ихъ съ указаніемъ ихъ нравственной идеи, ихъ жизненнаго значенія для христіанина. Здѣсь—не механическое перечисленіе христіанскихъ добродѣтелей, а изложеніе ихъ во внутренней связи между собою и съ указаніемъ ихъ значенія въ ходѣ духовной жизни христіанина; здѣсь—краткое начертаніе святоотеческаго аскетическаго ученія:—о цѣломудріи, смиреніи, молитвѣ, чтеніи и слушаніи слова Божія, о постѣ и проч.—Самое-же главное въ пастырско-миссіонерскихъ поученіяхъ къ новопросвѣщеннымъ христіанамъ изъ язычниковъ—это приведеніе многочисленныхъ эпизодически изложенныхъ примѣровъ добродѣтели христіанской и промышленія Божія о людяхъ по Четьи-Минеямъ и по Прологу.

Той-же цѣли утвержденія новообращенныхъ въ вѣрѣ и воспитанія ихъ въ христіанскомъ духѣ способствуютъ: *храмъ* и совершаемое въ немъ *богослуженіе*.

III.

„Церковь храмомъ и богослуженіемъ дѣйствуетъ на всего человѣка, воспитываетъ его всецѣло: дѣйствуетъ на его зрѣніе, слухъ, обоняніе, осязаніе, вкусъ, на воображеніе, на чувства, на умъ и волю благолѣпіемъ иконъ и всего храма, звономъ, пѣніемъ пѣвцовъ, кадильнымъ фиміамомъ, лобзаніемъ Евангелія, креста и св. иконъ, просфорами, пѣніемъ и сладкозвучнымъ чтеніемъ писаній“ [1]).

Всегда одною изъ первыхъ заботъ нашихъ миссіонеровъ было построеніе *храмовъ* среди инородческаго населенія. Такъ, преп. Авраамій Ростовскій въ Ростовѣ на томъ мѣстѣ, гдѣ стоялъ главный идолъ Велесъ, „постави церковь во имя святаго Іоанна Богослова.... Посемъ и другую созда малую церковь Богоявленія Господа нашего Іисуса Христа“ [2]). Преподобный Ѳеодоритъ Кольскій, утвердившись на берегахъ рѣки Колы, прежде всего „поставляетъ (здѣсь) церковь во имя Пребезначальныя Троицы“ [3]). Другой просвѣтитель лопарей — преп. Трифонъ Печенгскій, потрудився „не мало лѣтъ“ во благовѣстіи и „проповѣдію огласивъ“ бо́льшую часть язычниковъ, также, для утвержденія и дальнѣйшаго распространенія въ этомъ краѣ христіанства „начатъ строити церковь во имя Святыя и Живоначальныя Троицы“ [4]). То-же самое извѣстно о св. Димитріи Прилуцкомъ [5]) и о св.

---

[1]) Моя жизнь во Христѣ. Протоіерея І. И. Сергіева (Кронштадскаго). Изд. 4. Москва, 1894 г. Т. II, стр. 193.

[2]) Книга житій святыхъ. Октябрь, 29 день.—По изд. 1840 г. Л. 113.

[3]) Сказанія князя Курбскаго. СПБ. 1833 г. Ч. I, стр. 174.

[4]) Православн. Собесѣдн. 1859 г. Ч. II, стр. 101.

[5]) Православн. Собесѣдн. 1858 г. Ч. 1, стр. 273.

Стефанѣ Пермскомъ [1]), и о митрополитѣ Филоѳеѣ Тобольскомъ [2]), и о позднѣйшихъ нашихъ миссіонерахъ, напр., о. Іоаннѣ Веніаминовѣ [3]) и другихъ. Всѣ они непремѣнно заботились о построеніи храмовъ среди языческаго населенія, потому что глубоко понимали важное просвѣтительное значеніе православнаго богослуженія какъ для некрещенныхъ, такъ и для новообращенныхъ инородцевъ.—Еще наши предки въ Константинополѣ были такъ поражены христіанскимъ богослуженіемъ, что не знали, гдѣ они стоятъ—на небѣ или на землѣ, — и потомъ, по возвращеніи въ Кіевъ, весьма хвалили греческую вѣру. Такъ неотразимо христіанское богослуженіе и всегда дѣйствовало и дѣйствуетъ на людей, хотя-бы неразвитыхъ и дикихъ, но простыхъ и чистыхъ сердцемъ. О зырянахъ, просвѣщенныхъ св. Стефаномъ Пермскимъ, напр., извѣстно, что ихъ особенно привлекала устроенная св. Стефаномъ церковь. И внѣшній видъ, и внутреннее благолѣпіе храма поражали ихъ,—и многіе изъ нихъ, приходя въ храмъ изъ простого любопытства, уходили домой подъ сильнымъ впечатлѣніемъ всего видѣннаго и слышаннаго и съ расположеніемъ къ христіанству. „Отнелѣ-жъ церковь его создана бысть, пишетъ инокъ Епифаній, по вся дни прихождаху пермяне, и не крещени суще, не на молитву частяще, не яко спасенія требующе, или молитвы ради пририщуще, но видѣти хотяще красоты и доброты и зданія церковнаго, и бяху наслаждающеся зрѣнія пребываху, и паки отхождаху; расходяще-же-ся невѣрніи суще промежи собою другъ другу глаголаху: Велику быти Богу сему христіанскому“ [4]). Въ виду такого важнаго значенія храмовъ въ дѣлѣ распространенія христіанства среди ино-

---

[1]) Житіе, написанное Епифаніемъ, стр. 22—23, 34.

[2]) Вышецитов. брошюра Протоіерея Сулоцкаго, стр. 44.

[3]) Православн. Благовѣстн. 1897 г. № 18, стр. 59.

[4]) Житіе, написанное Епифаніемъ, стр. 29—30.

родцевъ—не только миссіонеры, но даже само правительство въ старое время заботилось о построеніи церквей въ мѣстностяхъ съ инородческимъ населеніемъ. Такъ, напр., извѣстно, что Царь Иванъ Васильевичъ Грозный, а также, сынъ его, Царь Θеодоръ Ивановичъ, пріобрѣтая разныя инородческія земли подъ свою „Государеву высокую руку", вмѣстѣ съ устроеніемъ тамъ русскихъ поселеній и крѣпостей непремѣнно заботились и о построеніи храмовъ, монастырей, часовенъ и т. п. „По повелѣнію Государя Царя и Великаго Князя Ивана Васильевича всеа Русіи, и по немъ сына его Государя Царя и Великаго Князя Θеодора Ивановича всеа Русіи, читаемъ въ „Лѣтописи Сибирской", начася въ Сибирской землѣ городы и остроги поставлятися, и распространятися въ Сибирской странѣ крестьянская православная вѣра, и церкви Божія воздвигнушася, и проповѣдь Евангельскаго ученія обтече во вся конца Сибирскія земли, и псаломскій громъ огласи на мнозѣхъ мѣстѣхъ; повелѣніемъ ихъ государей поставишася грады и остроги христіанскіе, и въ нихъ церкви Божія воздвигнушася, и монастыри составишася въ славословіе Отцу и Сыну и Святому Духу. И видѣвше невѣрніи таковую благодать въ ихъ странѣ просіявшу . . ., оставльше свою богомерзкую вѣру, и мнози невѣрніи приходяще въ крещеніе и крестящеся живуще въ православной вѣрѣ, и всюду убо Божія благодать разпространяшеся, и богатно изліяся въ Сибирской странѣ земли" [1]).—Вообще надо замѣтить, что въ тѣхъ мѣстностяхъ Россіи, гдѣ было болѣе храмовъ, тамъ скорѣе падало язычество и распространялось христіанство, чѣмъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ храмовъ было мало.

О воспитательномъ значеніи богослуженія для новообращенныхъ инородцевъ много говорить не приходится; это—такъ понятно сердцу всякаго православ-

---

[1]) Лѣтопись Сибирская.—О устроеніи градомъ и острогомъ въ Сибирской землѣ.—С.-Петербургъ, 1821 г. Стр. 65—66.

наго человѣка. „Ничто-же тако обрадованну устрояетъ нашу жизнь, говоритъ преп. Іосифъ Волоцкій, якоже еже въ церкви красованіе: въ церкви печальнымъ веселіе, въ церкви труждающимся упокоеніе, въ церкви насилуемымъ отдохновеніе“ [1]).

Кромѣ этого непосредственнаго, внутренняго воспитанія сердца человѣческаго, богослуженіе имѣетъ и внѣшнее религіозно-образовательное значеніе для новообращенныхъ. Присутствуя за богослуженіемъ, они изъ церковныхъ дѣйствій, чтеній и пѣснопѣній усвояютъ и христіанское вѣроученіе, и священную исторію, легче запоминаютъ разныя мѣста изъ слова Божія, заучиваютъ молитвы и т. п.

Чтобы богослуженіе дѣйствительно было такимъ нравственно-воспитательнымъ и религіозно-образовательнымъ началомъ для новокрещенныхъ инородцевъ, —необходимо, чтобы оно совершалось не на славянскомъ, а *на инородческихъ языкахъ*. „Родной.... языкъ, на который переведено богослуженіе..., придаетъ всѣмъ богослужебнымъ возгласамъ, прошеніямъ, славословіямъ, —говоритъ Н. И. Ильминскій,—дѣйствительное и сильное впечатлѣніе и непосредственный доступъ къ мысли и чувству предстоящихъ. Такимъ образомъ, посредствомъ богослуженія на родномъ языкѣ (инородцы) напитываются православнымъ христіанскимъ духомъ“ [2]). „Религіозное движеніе сердца, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Н. И. Ильминскій, несравненно сильнѣе и глубже возбуждается, когда христіанскія истины слышатся инородцами на языкѣ родномъ.... Это потому, что родной языкъ непосредственно говоритъ уму и сердцу“ [3]).

---

[1]) Слово седьмое противъ жидовствующихъ. — Правосл. Собесѣдн. 1858 г. Ч. I, стр. 268.

[2]) Казанская Центральная Крещено-татарская школа.— Матеріалы для исторіи христіанскаго просвѣщенія крещеныхъ татаръ.—Казань, 1887 г. Стр. 353.

[3]) На память о Н. И. Ильминскомъ. П. В. Знаменскаго. Стр. 204.

Между тѣмъ, читая или слушая что-либо на чужомъ языкѣ, хотя-бы и извѣстномъ намъ настолько, что мы можемъ на немъ *говорить*, — мы всетаки мысленно переводимъ чужую рѣчь на свой языкъ. Только тогда, когда чужой языкъ усвоенъ нами такъ хорошо, что мы не только говоримъ, а и *мыслимъ* на немъ,—тогда мы можемъ воспринимать чужую рѣчь такъ-же непосредственно, какъ и на родномъ языкѣ. Но вѣдь извѣстно, что большинство нашихъ инородцевъ настолько хорошо не знаютъ и русскаго языка, тѣмъ болѣе—славянскаго.

Хорошо понимая указанное преимущество *родного* языка предъ чужимъ (въ отношеніи удобопонятности), всѣ великіе миссіонеры считали своей непремѣнной обязанностью отправлять для инородцевъ богослуженіе на ихъ языкѣ. Еще св. Іоаннъ Златоустый, чтобы прочнѣе утвердить христіанство между Готами, выбралъ для нихъ проповѣдниковъ слова Божія изъ среды ихъ самихъ; и такъ какъ въ самой столицѣ и около нея много было Готовъ, то онъ назначилъ для нихъ одну церковь въ Константинополѣ, поставилъ туда пресвитеровъ, діаконовъ и чтецовъ изъ природныхъ Готовъ и повелѣлъ совершать тамъ богослуженіе и читать писаніе на ихъ языкѣ; мало того, горя апостольскою ревностію, Святитель самъ, при помощи переводчиковъ, нерѣдко проповѣдывалъ въ сей церкви, — Готы охотно оставляли свое аріанское заблужденіе или своихъ идоловъ [1]).—Вспомнимъ, также, первоучителей славянскихъ свв. Кирилла и Меѳодія. Отправляясь на проповѣдь въ славянскія земли, они прежде всего позаботились о переводѣ греческихъ богослужебныхъ книгъ на славянскій языкъ. Ихъ переводы сослужили потомъ великую службу и для насъ русскихъ. Благодаря сходству славянскаго языка съ русскимъ [2]), бо-

---

[1]) Прибавлен. къ Творен. Св. Отцовъ, 1868 г. Ч. II, стр. 344.

[2]) О единствѣ славянскаго языка съ русскимъ говоритъ

гослужебныя книги, переведенныя равноапостольными братьями, оказались вполнѣ пригодными и для насъ русскихъ,—и наши предки, такимъ образомъ, сразу-же получили возможность слушать богослуженіе на родномъ языкѣ. Это въ значительной мѣрѣ облегчило и ускорило распространеніе и утвержденіе христіанства среди русскаго народа. — И наши святые и великіе миссіонеры, распространяя христіанство среди инородцевъ, также, совершали богослуженіе на ихъ родномъ языкѣ. Такъ, св. Стефанъ Пермскій, какъ мы уже знаемъ, еще до своего отправленія къ зырянамъ, составилъ зырянскую азбуку и перевелъ главнѣйшія богослужебныя книги на зырянскій языкъ. Надъ этимъ святымъ и великимъ дѣломъ онъ трудился въ теченіи тринадцати лѣтъ, не жалѣя ни силъ, ни здоровья. Труды его увѣнчались успѣхомъ. „Попове его, говоритъ инокъ Епифаній, пермьскымъ языкомъ служаху обѣдню, заутреню-жъ и вечерню пермьскою рѣчью пояху, и конархи (канонархи) его по пермьскымъ книгахъ конархаша. и четцы чтеніе чтяху пермьскою бесѣдою, пѣвцы-же всяко пѣніе пермьскы възглашаше, и бяше видѣти чудо въ земли той, идѣже прежде были идолослужителіе бѣсомолци, ту богомольци явишася; идѣже преж(де) были храмы идольскіа, и кумирницы жертвища, и требища идольская, ту церкви святыя съзидахуся, и монастыри и богомоліа чиняхуся, кумирская лесть и идолослуженіе прогнася, а благодать богоразумія во(з)сія, вѣра христіанская процвѣте“ [1]).... Успѣшность миссіонерской дѣятельности св. Стефана Пермскаго, какъ видно отсюда, прямо находилась въ

преп. Несторъ: «И ради быша словене, яко слышаша величія Божія своимъ языкомъ.... А словенскіи языкъ и русскыи одинъ».—Лаврентьевск. спис. лтпс. Стр. 12.—См. Православн. Собесѣдн. 1858 г. Ч. I, стр. 265, прим. 2.

[1]) Житіе, напис. Епифаніемъ, стр. 8 и 63; также, брошюра А. Рождествина: «Св. Стефанъ Пермскій и его просвѣтительно-миссіонерская дѣятельность». Казань, 1896 г. Стр. 6.

связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ велъ дѣло религіозно-нравственнаго просвѣщенія зырянъ (къ чему почти единственнымъ средствомъ въ то время было богослуженіе) *на ихъ родномъ языкѣ.*—Лучшіе изъ позднѣйшихъ нашихъ миссіонеровъ въ этомъ случаѣ слѣдовали примѣру своихъ предшественниковъ. Укажемъ на митрополита Иннокентія. Мы уже знаемъ, насколько вообще онъ считалъ необходимымъ для миссіонера знаніе инородческаго языка и какъ онъ самъ трудился надъ этимъ дѣломъ, будучи миссіонеромъ. Вчастности, *совершеніе богослуженія на инороческихъ языкахъ* онъ считалъ существеннымъ и необходимымъ условіемъ успѣшнаго дѣйствія нашихъ миссій. Онъ держался (высказаннаго нами выше) мнѣнія, что сознательное и разумное усвоеніе христіанскихъ истинъ инородцами возможно только на ихъ природномъ нарѣчіи. И вотъ, онъ, изучая на Уналашкѣ алеутскій языкъ, чтобы имѣть возможность вести на немъ проповѣдь, въ тоже время энергично заботился о переводѣ на алеутскій языкъ книгъ, необходимыхъ для совершенія богослуженія и поученія [1]). Тоже самое онъ дѣлалъ и въ другихъ мѣстахъ своего служенія. Такъ, когда онъ получилъ въ управленіе Якутскую епархію и переѣхалъ на жительство въ Якутскъ (1853 г.), первою его заботою было переложеніе богослужебныхъ книгъ на якутскій языкъ. Онъ составилъ переводческій комитетъ изъ мѣстныхъ священниковъ съ протоіереемъ Дмитріемъ Хитровымъ (впослѣдствіи епископомъ Діонисіемъ) во главѣ. Трудами этого комитета въ нѣсколько лѣтъ священныя и богослужебныя книги были переведены на якутскій языкъ, — и въ 1859 году якуты услышали православное богослуженіе на своемъ родномъ языкѣ [2]). Много, также, потрудились въ дѣлѣ перевода священныхъ и богослужебныхъ книгъ на инородческіе языки

---

[1]) Православн. Благовѣст. 1897 г. № 16, стр. 346.

[2]) Письма Н. И. Ильминскаго къ Г. Оберъ-Прокурору Св. Сѵнода, стр. 329.

—архим. Макарій (Глухаревъ) [1]), архіепископъ Владиміръ Казанскій [2]), Н. И. Ильминскій и мн. др.

Переводческіе труды этихъ самоотверженныхъ дѣятелей и ихъ заботы объ отправленіи богослуженія на инородческихъ языкахъ съ глубокою радостію и благодарностію были встрѣчены и по достоинству оцѣнены и самими инородцами. Такъ, напр., когда въ Якутскѣ въ первый разъ было совершено богослуженіе на якутскомъ языкѣ (19 іюля 1859 г.), то якуты до того были тронуты и обрадованы, услышавъ, наконецъ, свой родной языкъ за богослуженіемъ, — что немедленно-же просили чрезъ своихъ родоначальниковъ Преосвященнаго Иннокентія исходатайствовать, чтобы девятнадцатое іюля навсегда было днемъ праздничнымъ для якутовъ; потому что въ этотъ день въ первый разъ была отправлена литургія на ихъ родномъ языкѣ [3]). Съ такой-же неподдѣльной радостью встрѣчали инородцы совершеніе богослуженія на ихъ родномъ языкѣ и въ другихъ мѣстахъ. Не будемъ утомлять читателя множествомъ примѣровъ подобныхъ вышеприведенному. Но такъ какъ эти примѣры убѣдительнѣе и краснорѣчивѣе всякихъ нашихъ разсужденій и доказательствъ говорятъ въ пользу необходимости и разумности совершенія богослуженія на инородческихъ языкахъ; то припомнимъ, по крайней мѣрѣ, что̀ было на глазахъ у всѣхъ въ очень недавнее время въ родномъ намъ Казанскомъ краѣ.

Какъ извѣстно, трудами свв. Гурія и Варсанофія было окрещено нѣсколько тысячъ казанскихъ татаръ-мухаммеданъ и язычниковъ. Такъ какъ св. Варсано-

---

[1]) И. И. Ястребовъ. Архим. Макарій, основат. алтайск. духовн. миссіи, стр. 48—49.

[2]) Его-же: Миссіонеръ Высокопреосвященный Владиміръ, архіепископъ Казанскій, стр. 197—200.

[3]) Письма Иннокентія, митрополита Московскаго и Коломенскаго. Собраны И. Барсуковымъ. СПБ. 1898 г. Книга 2, стр. 188.

фій зналъ хорошо татарскій языкъ, то онъ предлагалъ татарамъ проповѣдь и вообще велъ дѣло ихъ просвѣщенія при помощи ихъ родного языка,—чѣмъ въ значительной мѣрѣ обусловливался успѣхъ его миссіонерской дѣятельности. Но съ кончиной свв. Гурія и Варсанофія и ихъ сотрудниковъ характеръ миссіонерства въ Казани совершенно измѣнился. Новообращенные почти перестали слышать христіанское ученіе на родномъ языкѣ, а русскаго языка они не понимали. На этомъ-же непонятномъ языкѣ совершалось для нихъ и богослуженіе, нисколько, поэтому, не назидая ихъ и не умиляя. О школахъ не могло быть и рѣчи. Такъ прошло около трехъ сотъ лѣтъ. Въ это время было нѣсколько массовыхъ отпаденій крещенныхъ (особенно—крещенныхъ послѣ св. Гурія при содѣйствіи, напр., Новокрещенской Конторы) татаръ въ мухаммеданство, обусловливаемыхъ со стороны отпадшихъ единственно полнымъ *незнаніемъ* вѣры, въ которую они крестились. Предпринимаемыя время отъ времени правительствомъ репрессивныя мѣры нисколько, конечно, не улучшили дѣла, даже ухудшили его. Только уже къ началу истекшаго столѣтія стала мало по малу сознаваться правительствомъ необходимость религіозно-нравственнаго просвѣщенія инородцевъ *при помощи ихъ родного языка—въ проповѣди, богослуженіи и школѣ.* Были сдѣланы даже переводы (1803 г.) христіанскихъ вѣроучительныхъ книгъ на татарскій и другіе инородческіе языки казанскаго края, только очень неудачно [1]). Позднѣе (1847 г.) переводили и богослужебныя книги на татарскій языкъ, а также, велѣно было пересмотрѣть прежній переводъ Евангелія и проч. Но и эти

---

[1]) Эти переводы 1803 г. исполнены ошибокъ грамматическихъ, филологическихъ и логическихъ, что̀ дѣлало ихъ совершенно непонятными для инородцевъ и негодными къ употребленію. См. книгу Н. И. Ильминскаго: „Опыты переложенія христіанскихъ вѣроучительныхъ книгъ на татарскій и другіе инородческіе языки въ началѣ текущаго столѣтія“. Казань, 1885 г. Стр. 150—178, 208—220, 229—238 и др.

попытки къ просвѣщенію казанскихъ татаръ на ихъ родномъ языкѣ, вчастности — къ совершенію богослуженія на татарскомъ языкѣ, были безуспѣшны. Богослуженіе по этимъ книгамъ не осуществилось, частію по слишкомъ ученому и несходному съ народнымъ языкомъ переводу, частію—потому, что сами крещеные татары въ это время не были къ тому подготовлены [1]). Но вотъ, въ шестидесятыхъ годахъ (1863 г.) открылась въ Казани, по иниціативѣ и трудами Н. И. Ильминскаго, школа для первоначальнаго обученія дѣтей крещеныхъ татаръ. Здѣсь все дѣло обученія велось на татарскомъ языкѣ. Поэтому, постепенно были переведены на татарскій языкъ буквари и другіе учебники, затѣмъ, — общеупотребительныя молитвы, потомъ,—отдѣльныя церковныя пѣснопѣнія, наконецъ (въ 1866 г.),—вся литургія Златоустаго. Эти переводы [2]) предъ всѣми предыдущими имѣли то преимущество, что языкъ ихъ былъ не книжный, ученый, непонятный народу, — а *народный*, т. е. при переводѣ употреблялись только тѣ слова, которыя въ ходу у татарскаго народа; въ этимологическомъ и синтаксическомъ отношеніи переводчики, также, слѣдовали законамъ народной рѣчи [3]). По мѣрѣ изготовленія переводовъ тѣхъ или иныхъ отдѣльныхъ пѣснопѣній или цѣлыхъ отдѣловъ службы, все это разучивалось и пѣлось въ крещено-татарской школѣ учениками, частію въ видѣ домашней молитвы, особенно въ надлежащіе празднич-

---

[1]) Вышецитов. сборникъ Н. И. Ильминскаго: «Казанская Центральная крещено-татарская школа», стр. 345.

[2]) Они дѣлались, большею частію, Н. И. Ильминскимъ, при ближайшемъ и постоянномъ содѣйствіи учителя крещено-татарской школы, Василія Тимоѳеева; окончательнымъ-же пересмотромъ ихъ занимался бывшій профессоръ по миссіонерскимъ предметамъ въ Казанской академіи, Г. С. Саблуковъ.

[3]) Вышецитов. брошюра Ильминскаго: «О переводѣ православныхъ христіанскихъ книгъ на инородческіе языки», стр. 28.

ные дни, частію въ видѣ учебнаго упражненія. Такъ, мало по малу подготовлялась прочная почва для совершенія богослуженія полностію на татарскомъ языкѣ. Недоставало только священнослужителя, знавшаго хорошо татарскій языкъ. Въ это время (въ іюлѣ 1868 г.) прибылъ въ Казань, по дѣламъ своей миссіи, алтайскій миссіонеръ іеромонахъ Макарій [1]). Онъ скоро-же познакомился съ крещено-татарской школой и ея маленькими учениками, которые своимъ видомъ отчасти напоминали ему любимыхъ имъ алтайскихъ инородцевъ. Такъ какъ о. Макарій свободно понималъ казанское татарское нарѣчіе, вслѣдствіе его близкаго сходства съ хорошо извѣстнымъ ему алтайскимъ языкомъ, —то онъ сталъ принимать участіе въ пѣніи крещено-татарскими школьниками церковныхъ пѣснопѣній на своемъ языкѣ, исправлялъ недостатки ихъ пѣнія, разучивалъ съ ними новыя пѣснопѣнія и проч. Между тѣмъ, подошелъ великій постъ 1869 года. На первой недѣлѣ поста всѣ воспитанники школы, по заведенному обычаю, говѣли, исповѣдывались и пріобщались Св. Таинъ. На этотъ разъ ихъ духовникомъ былъ приглашенъ о. Макарій, какъ человѣкъ уже заслужившій общее уваженіе школы и знакомый съ языкомъ татарскимъ. Въ то-же время учредители школы пришли къ мысли, чтобы онъ отслужилъ литургію, для пріобщенія воспитанниковъ школы, на татарскомъ языкѣ. И вотъ, въ субботу вечеромъ въ школѣ была отправлена всенощная воскресная, а въ воскресенье—литургія ранняя (въ кладбищенской церкви близъ школы) на татарскомъ языкѣ. Служба была исполнена удовлетворительно и произвела благотворное впечатлѣніе на воспитанниковъ. Религіозное воодушевленіе ихъ было поддержано съ начала и до конца службы: тогда какъ въ прежніе годы нельзя было не замѣтить, что литургія, на которой воспитанники должны были причащаться, очень продолжительная и непонятная для нихъ, уто-

---

[1]) Нынѣ Преосвященный епископъ Томскій.

мляла ихъ, — и они приступали въ величайшему изъ Таинствъ безъ пробужденнаго религіознаго одушевленія. — Успѣхъ перваго богослуженія на татарскомъ языкѣ подалъ мысль повторить его еще нѣсколько разъ. Съ третьяго воскресенья великаго поста началось татарское богослуженіе постоянно каждый воскресный и праздничный день и скоро уже оказалось выработавшимся настолько, что крещено-татарскіе воспитанники школы стали считать его своею насущною потребностію, а русскіе жители Казани заявили свое сочувствіе къ нему. Въ томъ-же 1869 году учитель школы, Василій Тимоѳеевъ, былъ рукоположенъ во священника; такъ что, и по отъѣздѣ о. Макарія изъ Казани, богослуженіе на татарскомъ языкѣ не прекратилось, но попрежнему продолжалось и все болѣе и болѣе развивалось. Кромѣ Казани, о. Василій совершалъ богослуженіе на татарскомъ языкѣ и въ другихъ мѣстностяхъ съ крещено-татарскимъ населеніемъ. И вездѣ послѣднее съ великою радостію встрѣчало богослуженіе на своемъ родномъ языкѣ. Одни изъ крещеныхъ татаръ говорили, что, восхищенные въ первый разъ слышанною ими на родномъ языкѣ Божественною службою, они плакали въ простотѣ сердца, другіе испытывали необъяснимое чувство, не знали, что̀ имъ и дѣлать, плакать или радоваться, и сознавались, что если они отпадали прежде отъ православія, то единственно по непониманію богослуженія, которое совершалось всегда на русскомъ языкѣ; иные,—что они переживали какой-то радостный день, иные просто говорили: „рахмять, ... рахмять синга! . . . . бикь рахмять синга, Василій атей“ (спасибо, спасибо тебѣ..... больно спасибо тебѣ, отецъ Василій!) [1]).

Такъ занялась заря новой жизни надъ православной инородческой паствой Казанскаго края. Въ послѣдующіе годы уже нѣсколько крещено-татарскихъ при-

---

[1]) Вышецитов. сборникъ Ильминскаго: «Казанская Центральная крещено-татарская школа», стр. 345—366 и др.

ходовъ получили священниковъ изъ природныхъ татаръ и богослуженіе на татарскомъ языкѣ,—и это нововведеніе сопровождалось за нѣкоторыми, конечно, исключеніями самыми добрыми послѣдствіями. Спустя болѣе десяти лѣтъ послѣ открытія богослуженія на татарскомъ языкѣ, когда плоды этого дѣла уже довольно ясно опредѣлились,—Н. И. Ильминскій писалъ (отъ 11 апрѣля 1883 года) Г. Оберъ-Прокурору Св. Сѵнода слѣдующее: „вездѣ и у всѣхъ инородцевъ единоплеменный священникъ и богослуженіе и поученіе на языкѣ родномъ производятъ на инородческихъ прихожанъ дѣйствіе пробуждающее и оживляющее. Родные звуки, даже сами по себѣ, бьютъ прямо въ созвучныя стороны сердца. Доселѣ крещеные инородцы, можно сказать, спали, или лучше по-Евангельски: сидѣли (т. е. даже и ощупью не бродили) во тьмѣ и сѣни смертной: теперь занимается заря, начинаютъ люди пробуждаться. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ уже замѣтно радостное чувство и оживленіе въ инородческихъ, даже глухихъ мѣстностяхъ. И думается, что это не блуждающіе огоньки, не мимолетный блескъ молніи, а настаетъ настоящій день, сіяетъ надъ темной долиной инородчества Солнце Правды“ [1]).

Отмѣтивъ важность и необходимость отправленія богослуженія для крещеныхъ инородцевъ на ихъ *родномъ* языкѣ, — необходимо сдѣлать нѣсколько практическихъ замѣчаній о томъ, какъ нужно производить переводы священныхъ и богослужебныхъ книгъ на инородческіе языки. Необходимо точно выяснить, какимъ требованіямъ долженъ удовлетворять переводъ, какія онъ долженъ имѣть качества, чтобы быть пригоднымъ и полезнымъ для предназначаемой цѣли—религіозно-нравственнаго воспитанія и образованія крещеныхъ инородцевъ. Мы уже говорили, что еще въ началѣ истекшаго столѣтія, по распоряженію высшаго

---

[1]) Письма Н. И. Ильминскаго къ Оберъ-Прокурору Св. Сѵнода, стр. 30.

духовнаго правительства, было сдѣлано нѣсколько переводовъ вѣроучительныхъ христіанскихъ книгъ на инородческіе языки; но всѣ они оказались неудачными и совершенно непригодными къ употребленію. Такимъ образомъ, самое вѣрное и дѣйствительное средство къ религіозно-нравственному воспитанію инородцевъ, каково богослуженіе на ихъ родномъ языкѣ,—оказалось безполезнымъ, потому что ненадлежащимъ образомъ было исполнено.

Основное качество инородческихъ переводовъ христіанскихъ богослужебныхъ и вѣроучительныхъ книгъ, дѣлающее ихъ полезными и годными къ употребленію, это—ихъ *общепонятность*, общедоступность инородческой массѣ. „Какъ портной или сапожникъ (извините за сравненіе), говоритъ Н. И. Ильминскій, шьетъ по мѣркѣ, снятой съ того человѣка, для котораго онъ берется работать кафтанъ или сапоги: такъ и *инородческіе переводы должны быть, такъ сказать, примѣрены къ инородцамъ, т. е. точно соображены съ мѣрою ихъ разумѣнія и съ обычнымъ характеромъ ихъ рѣчи*“ [1]). Что инородческіе переводы должны быть *понятны* для инородцевъ, это, конечно, признаютъ всѣ,—и ни одинъ переводчикъ, сдѣлавшій даже самый негодный переводъ, никогда сознательно не стремился къ тому, чтобы его переводъ вышелъ какъ можно непонятнѣе для инородцевъ. Приведенныя нами слова Ильминскаго важны не столько въ томъ отношеніи, что они подтверждаютъ высказанную нами и всѣмъ извѣстную мысль,—сколько въ томъ, что въ нихъ точно указано, какъ именно можно достигнуть этой *общепонятности* въ переводѣ, что̀ для этого нужно соблюдать. Для этого нужно соображаться „съ мѣрою ихъ (т. е. инородцевъ) разумѣнія“ и соблюдать „обычный характеръ ихъ рѣчи“. Вотъ этого-то правила не знали и не дер-

---

[1]) О переводѣ православныхъ христіанскихъ книгъ на инородческіе языки. Вышецитов. брош. Ильминскаго, стр. 5.—Курсивъ нашъ.

жались переводчики начала прошедшаго столѣтія.—Соблюдать обычный характеръ инородческой рѣчи при переводѣ—это, прежде всего, значитъ — употреблять тѣ слова, которыя извѣстны инородцамъ и ими постоянно употребляются въ своей рѣчи, иначе сказать: нужно переводить на языкъ разговорный, *народный*, а не на книжный, ученый, который простому народу совершенно неизвѣстенъ и непонятенъ. „Чтобы переводъ, писалъ Н. И. Ильминскій о татарскихъ переводахъ еще въ пятидесятыхъ годахъ, — дѣйствительно служилъ къ христіанскому просвѣщенію татаръ крещеныхъ, для сего должно его сдѣлать на языкѣ совершенно понятномъ для нихъ, т. е. разговорномъ, потому что книжнаго языка они не имѣютъ“ [1]..... Этому мнѣнію относительно *языка* инородческихъ переводовъ Н. И. Ильминскій остался вѣренъ въ теченіе всей своей переводческой и ученой дѣятельности. „Христіанскія богослужебныя, священныя и вѣроучительныя книги, писалъ онъ Г. Оберъ-Прокурору Св. Сѵнода отъ 20 апрѣля 1886 года, должны быть переводимы не на книжный, ученый и литературный языкъ, а на живой, народный“ [2]....

Соображаясь съ мѣрою разумѣнія инородцевъ и обычнымъ характеромъ ихъ рѣчи, — нужно, кромѣ народности языка, еще заботиться о томъ, чтобы ходъ изложенія въ переводѣ былъ какъ можно проще, прямѣе, естественнѣе, объяснительнѣе и примѣненнѣе къ быту, положенію и пониманію инородцевъ. Скажемъ объ этомъ подробнѣе, руководясь въ данномъ случаѣ практическими замѣчаніями Н. И. Ильминскаго [3]). Не надо, прежде всего, употреблять слишкомъ распростра-

---

[1]) На память о Н. И. Ильминскомъ. П. В. Знаменскаго. Стр. 119.

[2]) Письма къ Оберъ-Прокурору Св. Сѵнода, стр. 198.

[3]) Н. И. Ильминскій. О переводѣ православныхъ христіанскихъ книгъ на инородческіе языки, стр. 5—10.

ненныхъ предложеній и вообще сложныхъ оборотовъ рѣчи. Такъ какъ мышленіе инородцевъ весьма простое, незатѣйливое, чуждое сложной силлогизаціи и обширныхъ построеній, то они и говорятъ, и легче понимаютъ рѣчь краткую, непеpіодичную. Поэтому, если переводимый текстъ изложенъ длинными и очень сложными періодами, со множествомъ подчиненныхъ предложеній; то такіе періоды нужно разложить на составныя предложенія, расположивъ эти предложенія въ естественномъ порядкѣ, какъ мысли должны одна слѣдовать за другою, или вытекать одна изъ другой. Далѣе, въ изложеніи христіанскаго ученія не нужно вдаваться въ богословскія разсужденія и доказательства; потому что инородцы, во-первыхъ, ничего не сообразятъ въ этихъ доказательствахъ, ихъ неразвитое мышленіе не въ состояніи даже слѣдить за рядомъ силлогизмовъ и умозаключеній; а во-вторыхъ, они повѣрятъ всему на слово. Имъ требуется изложить ясно, прямо, просто, чтобы они только могли усвоить христіанскіе догматы вѣрующею мыслію. Затѣмъ, въ русскомъ языкѣ, особенно въ книжномъ, нерѣдко встрѣчаются отвлеченныя выраженія;—напр., отглагольныя имена дѣйствія (любовь, страхъ Божій, вѣра и т. п.) представляютъ какъ-бы предметы, даже иногда олицетворяются, и имъ приписываются качества или дѣйствія какъ предмету или лицу; но рѣчь инородцевъ—прямая, чуждая отвлеченностей и искусственности. Поэтому, подобнымъ отвлеченнымъ выраженіямъ, при переводѣ на инородческіе языки, нужно давать прямой оборотъ. Напримѣръ, выраженію: „живая вѣра, страхъ Божій, сердечная любовь къ Богу суть условія благочестивой жизни“,—въ переводѣ на инородческіе языки нужно дать *приблизительно* слѣдующій прямой оборотъ: „только человѣкъ, искренно вѣрующій въ Бога, боящійся Бога, отъ всего сердца любящій Бога, можетъ быть благочестивымъ“. Особенно много встрѣчается въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ, написанныхъ поэтически, выраженій фигуральныхъ, имѣющихъ переносный смыслъ,

—ихъ нужно по возможности перелагать на прямой смыслъ, иначе они останутся непонятными для инородцевъ. Также, есть въ нашемъ церковномъ и религіозномъ языкѣ особыя, краткія названія, которыя намъ извѣстны и ясны, напр., Предтеча или Креститель, Владычица, мученикъ и т. п. Если эти слова буквально выразить по-инородчески, то инородцы не поймутъ, какія лица подъ этими названіями разумѣются, — для нихъ надобно нѣсколько подробнѣе изложить и наименовать самыя лица. Въ катихизическихъ объясненіяхъ попадаются иногда слова техническія, выраженія сжатыя. Напримѣръ: Молитва Господня раздѣляется на *призываніе*, семь прошеній и славословіе. Это мѣсто нельзя перевести такъ кратко; потому что инородцы не поймутъ, что̀ такое призываніе. Для нихъ нужно показать значеніе этого термина въ примѣрахъ. Въ катихизисѣ говорится, что ко св. Причащенію должно приготовляться *постомъ, молитвою, примиреніемъ съ ближними и покаяніемъ*; — и эти слова слѣдуетъ, въ изложеніи на инородческихъ языкахъ, истолковать такъ, чтобы инородцы видѣли самое исполненіе этихъ дѣйствій: въ чемъ состоитъ постъ, какъ слѣдуетъ говѣть, какъ и когда должно молиться, какъ каяться предъ священникомъ—духовнымъ отцомъ своимъ во грѣхахъ. Наконецъ, въ русскихъ нравоучительныхъ книгахъ иногда говорится о недостаткахъ и порокахъ, свойственныхъ русскимъ и неизвѣстныхъ инородцамъ, между тѣмъ у инородцевъ есть свои недостатки, которыхъ нѣтъ у русскихъ. Напр., русскіе нерѣдко заражены расколомъ, а инородцы чествуютъ кереметей, бурхановъ и т. п. Подобныя мѣста слѣдуетъ или измѣнить, направивши противъ инородческихъ суевѣрій, или опустить. Въ русскихъ книгахъ нерѣдко дѣлаются примѣненія къ разнымъ сословіямъ и состояніямъ, или положеніямъ общественнымъ, или занятіямъ и ремесламъ, которыхъ нѣтъ у инородцевъ по ихъ простому, сельскому быту. Поэтому, и разсужденія, и нравоуче-

нія, принаровленныя къ такимъ положеніямъ, неумѣстно было-бы перелагать на инородческіе языки.

Сдѣланныя нами практическія замѣчанія относительно инородческихъ переводовъ относятся преимущественно къ внѣшней сторонѣ этихъ переводовъ; но есть болѣе важная сторона—*внутренняя*. Можно употреблять при переводѣ народныя, разговорныя слова, можно писать краткими, отдѣльными предложеніями, можно пользоваться простыми, несложными оборотами, въ отдѣльности вполнѣ понятными инородцамъ,—но въ тоже время весь переводъ, въ цѣломъ своемъ объемѣ, можетъ оказаться совершенно непонятнымъ инородцамъ и негоднымъ къ употребленію. Это возможно и бываетъ, какъ показали многіе переводы прежняго времени, въ томъ случаѣ, когда при переводѣ не соблюдаются законы *внутренняго устройства* извѣстнаго инородческаго языка, иначе сказать — *конструкція языка*.— Конструкція русскаго или церковно-славянскаго языка очень рѣзко отличается отъ конструкціи инородческихъ языковъ. Поэтому, если переводить съ русскаго (или славянскаго) языка на инородческіе совершенно буквально, то такой переводъ будетъ весьма непонятенъ, страненъ и дикъ для инородцевъ. Н. И. Ильминскій едва-ли не первый обратилъ вниманіе и созналъ всю важность и необходимость знанія и соблюденія въ переводахъ *конструкціи* инородческихъ языковъ. По крайней мѣрѣ, онъ первый высказалъ эту мысль въ печати и далъ, такимъ образомъ, возможность воспользоваться ею и другимъ переводчикамъ, неопытнымъ въ своемъ дѣлѣ. Разумѣемъ его статью: „Практическія замѣчанія о переводахъ и сочиненіяхъ на инородческихъ языкахъ“, напечатанную въ 1871 году въ Православномъ Собесѣдникѣ, а потомъ изданную (въ 1875 г.), вмѣстѣ съ другой его статьей: „О переводѣ православныхъ христіанскихъ книгъ на татарскій языкъ, при христіанско-татарской школѣ въ Казани“,— отдѣльной брошюрой подъ общимъ заглавіемъ: „О переводѣ право-

славныхъ христіанскихъ книгъ на инородческіе языки“ [1]). Здѣсь Н. И. Ильминскій, между прочимъ, говоритъ: „при переводѣ съ русскаго языка на какой-бы то ни было инородческій языкъ первое дѣло состоитъ *въ знаніи и наблюденіи законовъ внутренняго устройства* этого языка. Когда переводъ въ этомъ отношеніи исправенъ, онъ будетъ непремѣнно ясенъ и опредѣленъ“ [2]). Гораздо ранѣе напечатанія указанной статьи, Н. И. Ильминскій тѣ-же свои мысли относительно конструкціи переводовъ очень подробно и опредѣленно раскрылъ въ своемъ письмѣ къ извѣстному намъ якутскому миссіонеру, о. Дмитрію Васильевичу Хитрову (впослѣдствіи Преосвященному Діонисію), отъ 7 мая 1855 года. Въ этомъ обширномъ письмѣ [3]) онъ подробно излагаетъ правила переводовъ и особенно настаиваетъ на томъ, что въ переводахъ христіанскихъ книгъ для инородцевъ должно перелагать мысли, а не отдѣльныя слова, и должно соблюдать своеобразный складъ и характеръ инородческихъ языковъ, — и указываетъ на примѣрахъ печальныя послѣдствія отъ несоблюденія этихъ правилъ. „У насъ въ Казанской епархіи, писалъ онъ, весьма многіе священники говорятъ по-чувашски, какъ природные, ибо родились и выросли между чувашами; но они перевели евангеліе такъ, что ни одинъ чувашъ ничего не понимаетъ. Отчего это?—Оттого, что они переводили *не мысли, не предложенія въ ихъ логической связи; а только отдѣльныя разрозненныя слова совершенно въ русскомъ порядкѣ, въ русской связи и конструкціи*, — и вышла русская

---

[1]) Эту статью (Правосл. Собесѣдн. 1871 г. Кн. 3) мы неоднократно цитируемъ по ея отдѣльному изданію (Казань, 1875 г.).

[2]) По отд. издан. стр. 20.

[3]) Это письмо сохранилось въ бумагахъ покойнаго Преосвященнаго Діонисія и въ настоящее время составляетъ нашу собственность. Авторъ.

рѣчь въ чувашской кожѣ; то-же, что русская латынь, которую, конечно, Цицеронъ ни за что не понялъ-бы, потому что она не въ духѣ языка.... Вы хотите перевести евангеліе на якутскій языкъ, безъ сомнѣнія для того, чтобы оно было понятно для якутовъ?—Итакъ, вы должны передать имъ мысли евангелія въ логическомъ соотношеніи и послѣдовательности евангельскаго текста, поставивъ слова и предложенія сообразно съ законами *якутской конструкціи*, иначе, слова, въ русской конструкціи поставленныя, будутъ для нихъ мало того, что несвязнымъ матеріаломъ, даже могутъ повести къ ложнымъ мыслямъ. Вотъ вамъ примѣръ; въ Астрахани переводили исторію священную на калмыцкій языкъ. Вотъ слова (примѣрно): Лазарь смердитъ; Іисусъ Христосъ сказалъ: Лазарь, гряди вонъ! Переводчики соблюдали всѣ слова, сдѣлали такъ, что вышло: „Лазарь вонялъ: Іисусъ Христосъ сказалъ: Лазарь, пошелъ вонъ!!“ Вышло смѣшно, соблазнительно, именно оттого, что переведены только слова, а *не соблюдено калмыцкаго словосочетанія и представленія или взгляда*“.

Другое качество инородческихъ переводовъ, которое не менѣе важно, чѣмъ и первое, (т. е. общедоступность, общепонятность) — это — ихъ *серьезность, благоговѣйность и назидательность*. Въ Высочайше утвержденныхъ правилахъ (для Казанскаго братства св. Гурія) объ изданіи православныхъ книгъ на инородческихъ языкахъ сказано: „изложеніе перевода (должно быть) такое, чтобы оно возбуждало въ инородцахъ представленія и чувства благоговѣйныя и назидательныя“ [1]). Для этого нужно при переводѣ употреблять выраженія вполнѣ приличныя, деликатныя, почтительныя, и избѣгать выраженій смѣшныхъ, тѣмъ болѣе грубыхъ, грязныхъ. Въ каждомъ языкѣ непремѣнно есть тѣ и другія,—и употреблять ихъ безразлично при изложеніи предметовъ вѣры никакъ нельзя, чтобы не подать инородцамъ повода къ насмѣшкамъ

---

[1]) Извѣстія по Казанской епархіи, 1868 г. Стр. 308.

и глумленію надъ христіанскими книгами, а потомъ—къ пренебреженію и самымъ христіанствомъ. „Какъ ни существенны въ переводѣ религіозныхъ книгъ, говоритъ Н. И. Ильминскій, ясность и складность изложенія, но ими дѣло не оканчивается. Нужно еще такъ изложить, чтобы инородцы, слушая или читая ваше изложеніе, проникались серьезностію и благоговѣйностію. Инородцы—новички въ христіанствѣ, они не имѣютъ въ немъ сознательнаго убѣжденія и понятія. Ваше изложеніе впервые будетъ знакомить ихъ съ христіанскимъ ученіемъ. Поэтому, случайную ошибку переводчика они могутъ приписать самому христіанству. Первыя впечатлѣнія, обыкновенно, бываютъ сильны и вліятельны. Если-бы переводъ или изложеніе какимъ-нибудь неудачнымъ словомъ или выраженіемъ ввели инородца въ смѣхъ, или скандализировали его, то это было-бы весьма неблагопріятно для христіанскаго дѣла“ [1]). —Чтобы не дать инородцамъ какихъ-либо превратныхъ понятій о христіанствѣ, не надо, также, употреблять для выраженія спеціально христіанскихъ понятій, напр., искупленіе, Спаситель и проч.,—словъ, имѣющихъ своеобразное значеніе въ прежнемъ религіозномъ міровоззрѣніи инородцевъ. Лучше совсѣмъ оставить безъ перевода извѣстное русское (или славянское) слово, если не найдется подходящаго инородческаго, чѣмъ перевести его словомъ, имѣющимъ свое спеціальное значеніе въ мухамедданскихъ или буддійскихъ вѣроучительныхъ книгахъ. Вчастности, относительно переводовъ для татаръ и другихъ инородцевъ, исповѣдующихъ мухаммеданство, нужно замѣтить еще слѣдующее. Многія собственныя имена христіанскія или еврейскія встрѣчаются и въ Коранѣ, напримѣръ, Іисусъ, Ной, Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, Іоаннъ и проч.; только здѣсь они имѣютъ другое произношеніе и начертаніе. Чтобы не вызывать въ новообращенныхъ инородцахъ невольныхъ

---

[1]) О переводѣ православныхъ христіанскихъ книгъ на инородческіе языки, стр. 16—18.

воспоминаній и представленій о прежней мухаммеданской вѣрѣ, нужно давать этимъ и подобнымъ именамъ начертаніе и произношеніе христіанское, а не мухаммеданское [1]).

Какими-же познаніями долженъ обладать переводчикъ, чтобы *могъ* выполнить указанныя требованія относительно переводовъ?—Прежде всего, онъ долженъ хорошо знать *практически* инородческій языкъ, т. е. легко понимать рѣчь инородцевъ и свободно съ ними разговаривать. Но одного практическаго знанія языка недостаточно, чтобы быть хорошимъ переводчикомъ. Надо знать еще конструкцію языка, его внутренній строй, которому должно соотвѣтствовать построеніе рѣчи при переводѣ. Такимъ образомъ, переводчикъ долженъ имѣть еще *научное* знаніе инородческаго языка, знать *теорію* языка. „Осмѣливаюсь предполагать, говоритъ Н. И. Ильминскій, что практическаго знанія инородческихъ языковъ, какое обыкновенно пріобрѣтается отъ постоянныхъ сношеній съ инородцами, но которое не осмыслено основательною теоріею, недостаточно для удовлетворительнаго исполненія переводовъ и сочиненій“ [2]). Наконецъ, переводчикъ долженъ всегда имѣть при себѣ смышленаго инородца, хорошо говорящаго по-инородчески и по-русски, чтобы при помощи его провѣрять свой переводъ и вообще обращаться къ нему за указаніями и разъясненіями въ сомнительныхъ и затруднительныхъ случаяхъ [3]). Имѣть такого инородца при себѣ—въ высшей степени важно и необходимо. Къ его помощи имѣютъ нужду прибѣ

---

[1]) Тамъ же, стр. 36. [2]) Тамъ же, стр. 3—4.

[3]) Только относительно сотрудниковъ-инородцевъ над твердо помнить слѣдующее замѣчаніе Н. И. Ильминскаго „для такого сотрудничества нужно выбрать человѣка толко ваго, любознательнаго, а лучше—набожнаго, который-бы го товъ былъ сидѣть съ вами часы и дни для Бога и спасені своей души и понималъ-бы серьезность и духовную польз этого дѣла“.—См. тамъ же, стр. 12.

гать не только начинающіе переводчики, но даже и тѣ, которые много лѣтъ занимались переводами и вполнѣ освоились съ своимъ дѣломъ. „Когда вы, говоритъ Н. И. Ильминскій, достаточно овладѣете искусствомъ переводить или излагать на инородческихъ языкахъ, и тогда не слѣдуетъ слишкомъ полагаться на свое знаніе, а всегда слѣдуетъ провѣрять свой трудъ посредствомъ природныхъ инородцевъ. Русскій переводчикъ всегда будетъ подлежать вліянію своей русской мысли, своего русскаго языка, и никогда не войдетъ въ духъ и складъ инородческихъ языковъ, слишкомъ своеобразныхъ, настолько, сколько это нужно для полнаго успѣха въ переводномъ дѣлѣ. Инородцы въ своемъ родномъ языкѣ... натуральнымъ чутьемъ поймутъ и опредѣлятъ, что нужно" [1]). Самъ Н. И. Ильминскій, будучи уже извѣстнымъ и весьма опытнымъ переводчикомъ, всегда поступалъ именно такъ: онъ никогда не полагался только на свои познанія и всегда провѣрялъ свои переводы чрезъ природныхъ инородцевъ. „Я, говорилъ онъ, хотя давно уже занимаюсь татарскими переводами и могу дѣлать ихъ довольно скоро, но доселѣ не рѣшаюсь, да и впредь не намѣренъ рисковать — пускать въ ходъ свои переводы безъ предварительной провѣрки ихъ чрезъ природныхъ крещеныхъ татаръ" [2]).

Какъ-же происходитъ самый процессъ перевода въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ? — Краткое описаніе его мы находимъ въ извѣстномъ уже намъ письмѣ Н. И. Ильминскаго къ якутскому миссіонеру, о. Дмитрію Хитрову. Здѣсь Ильминскій совѣтуетъ послѣднему при переводѣ поступать такъ. „Переведите, пишетъ онъ, на якутскій языкъ какой-нибудь краткій разсказъ изъ евангелія, напримѣръ, поклоненіе волхвовъ.... Потомъ прочитайте это смышленому якуту, который-бы не зналъ русскаго текста евангелія, и спросите его

---

[1]) Тамъ-же, стр. 15 и 26. [2]) Тамъ-же, стр. 17.

потомъ, понялъ-ли онъ; если понялъ,—то какъ именно понялъ; пусть онъ вамъ разскажетъ своими словами. Отсюда вы узнаете, правиленъ или неправиленъ переводъ. Положимъ, что онъ понялъ такъ, какъ нужно. Тогда вы спросите его, чисто-ли это вышло по-якутски, по-народному; и пусть онъ вамъ поправитъ такъ, чтобы было чисто по-якутски. Вы сами должны обсуживать его поправки; поправки его и свой переводъ вы прочитайте еще другому подобному и изъ его мнѣнія можете судить и уяснить дѣло еще больше" [1]..... Вотъ приблизительный ходъ перевода.

Предложимъ еще нѣсколько замѣчаній о томъ, какими буквами должны писаться инородческіе переводы священныхъ и богослужебныхъ христіанскихъ книгъ, иначе—какой нужно употреблять *алфавитъ* для переводовъ: русскій или тотъ, какимъ пользовались инородцы раньше, до обращенія въ христіанство, напр., арабскій—для татарскихъ переводовъ, монгольскій—для бурятскихъ и т. п.—Опытъ многихъ лѣтъ и компетентныхъ переводчиковъ показалъ, что естественнѣе и цѣлесообразнѣе пользоваться въ переводахъ христіанскихъ книгъ для крещеныхъ инородцевъ *русскимъ* алфавитомъ. Алфавитъ, какъ свидѣтельствуютъ многіе факты изъ исторіи, знаменуетъ преимущественно, говоритъ Н. И. Ильминскій, религіозную связь народовъ и почти всегда принимался съ вѣрою. Такъ, западная Европа приняла отъ латинской церкви латинскій алфавитъ; мы употребляемъ алфавитъ греческій; точно также татары, подобно всѣмъ мусульманскимъ народамъ, приняли вмѣстѣ съ ученіемъ арабскаго лжепророка алфавитъ арабскій; наши буряты и калмыки вмѣстѣ съ буддизмомъ приняли изъ Монголіи и монгольскій алфавитъ. Теперь понятно, что тѣ-же самые татары, буряты и другіе инородцы, принимая христіан-

---

[1]) Почти буквально то-же самое Н. И. Ильминскій повторяетъ въ своей брошюрѣ: „О переводѣ православныхъ христіанскихъ книгъ на инородческіе языки", стр. 11—13.

ство отъ русскихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ принимаютъ и русскій алфавитъ. Принятіе русскаго алфавита для крещеныхъ инородцевъ является, такимъ образомъ, естественнымъ и необходимымъ слѣдствіемъ ихъ религіозной связи съ русскимъ народомъ. Будучи вполнѣ естественнымъ, употребленіе русскаго алфавита при инородческихъ переводахъ представляется и весьма цѣлесообразнымъ съ миссіонерской точки зрѣнія. Не пользуясь болѣе письменностію, имѣющей отношеніе къ ихъ прежнимъ религіознымъ вѣрованіямъ и освященной послѣдними, крещеные инородцы окончательно порываютъ связь съ своимъ религіознымъ прошлымъ и ревностнѣе усвояютъ христіанство. Наоборотъ, арабскій алфавитъ для татаръ, или монгольскій—для бурятъ всегда служилъ-бы напоминаніемъ о ихъ прежней религіозной связи съ тѣми странами и народами, откуда тотъ алфавитъ былъ заимствованъ ими, приводилъ-бы на память имъ прежнія вѣрованія, нѣкоторымъ прямо давалъ-бы ключъ къ разумѣнію священныхъ книгъ своей прежней вѣры [1]) и проч.

Н. И. Ильминскій, которому преимущественно принадлежатъ вышеизложенныя соображенія о бо́льшей примѣнимости къ инородческимъ переводамъ русскаго алфавита,—несразу дошелъ до такого убѣжденія. На первыхъ порахъ своей переводческой дѣятельности (съ 1847 г.) онъ и самъ пользовался для татарскихъ переводовъ арабскимъ алфавитомъ и считалъ такіе переводы вполнѣ удовлетворительными. Но съ шестидесятыхъ годовъ, послѣ того какъ ему привелось близко познакомиться съ крещено-татарскимъ населеніемъ, а также—съ киргизами,—онъ убѣдился въ бо́льшей пригодности русскаго алфавита и уже пользовался послѣднимъ для своихъ инородческихъ переводовъ въ теченіи

---

[1]) См. На память о Н. И. Ильминскомъ. П. В. Знаменскаго. Стр. 120—121. Также, вышецитованная брошюра: „О переводѣ православныхъ христіанскихъ книгъ на инородческіе языки“, стр. 36—38 и др.

всей своей жизни († 1891 г.). „Мы стараемся, писалъ онъ въ семидесятыхъ годахъ, татарамъ-христіанамъ усвоить русскую азбуку, чтобы этимъ соединить ихъ не съ родиной Магомета, а съ церковью-матерью, которая для нихъ есть Церковь русская“ [1]).

Но пользуясь русскимъ алфавитомъ при инородческихъ переводахъ, нельзя оставлять его совершенно безъ измѣненій. Нужно непремѣнно приспособить русскія буквы къ звукамъ инородческихъ языковъ, а потомъ—опредѣлить и установить орѳографію. Подробныя и обстоятельныя свѣдѣнія по данному вопросу желающіе могутъ найти въ книгѣ Н. И. Ильминскаго: —„Изъ переписки по поводу примѣненія русскаго алфавита къ инородческимъ языкамъ“ (Казань, 1883 г.). Краткія замѣчанія объ измѣненіяхъ въ алфавитѣ сдѣланы нами далѣе, при разсужденіи о школьномъ образованіи инородцевъ.

Теперь опять продолжимъ нашу рѣчь о нравственно-воспитательныхъ элементахъ (по отношенію къ крещенымъ инородцамъ) въ церковно-богослужебной области. Богослуженіе нужно по возможности соединять съ поученіемъ на инородческомъ языкѣ. Такъ дѣлали всѣ опытные и ревностные миссіонеры. „Почти ни одной литургіи, совершаемой мною или кѣмъ-нибудь въ моемъ присутствіи, писалъ нѣкогда начальникъ алтайской миссіи, архимандритъ Владиміръ, — я не оставлялъ безъ поученій въ церкви, изрѣдка, если бывало большинство знающихъ русскій языкъ, по-русски, а большею частію съ передачею тутъ-же на алтайскій языкъ посредствомъ опытнаго толмача. Поученія не были сочиняемы, а говорилось то, чего требовали время и обстоятельства, или объясняемы были въ видѣ простой бесѣды дневныя евангелія и апостольскія чтенія. Къ этому побуждали сколько самый долгъ проповѣдника, столько-же усердное вниманіе инородцевъ, довольство и неискуснымъ словомъ проповѣдника и замѣтная польза отъ

[1]) Тамъ-же, стр. 38.

предлагаемыхъ наставленій" [1]). Богослужебныя поученія, конечно, должны быть очень кратки. Болѣе пространныя бесѣды должны быть внѣбогослужебными.

Смотря по мѣстнымъ условіямъ, *внѣбогослужебныя* бесѣды могутъ быть предлагаемы или послѣ вечерняго богослуженія въ воскресные и праздничные дни, или-же, какъ это дѣлалъ, напр., архіепископъ Владиміръ Казанскій въ бытность свою въ алтайской миссіи,— спустя часъ-два послѣ праздничной литургіи [2]). Предметомъ внѣбогослужебныхъ собесѣдованій должны быть, прежде всего (и главнымъ образомъ), истины вѣры и нравственности, изъясненіе богослуженія, разсказы изъ житій святыхъ и проч.; но на этихъ-же собраніяхъ могутъ быть разсматриваемы и жизненные практическіе вопросы, касающіеся быта и благоустройства крещеныхъ инородцевъ. Такой характеръ имѣли, напр., внѣбогослужебныя собесѣдованія съ инородцами архим. Макарія (Глухарева). Онъ, на-ряду съ уясненіемъ молитвъ и христіанскихъ истинъ, здѣсь-же выслушивалъ жалобы новокрещеныхъ на бѣдность и недостатки въ необходимомъ, въ христіанскомъ нравоучительномъ духѣ рѣшалъ всѣ ихъ домашніе споры и ссоры, христіански мирилъ враждующихъ [3]) и т. п. Мѣстомъ внѣбогослужебныхъ собесѣдованій можетъ быть и церковь, и школа, и домъ самого миссіонера, а лѣтомъ — даже церковная ограда и т. п. Чтобы эти бесѣды были болѣе интересны и менѣе утомительны, можно разнообразить ихъ духовнымъ пѣніемъ и даже музыкою. Такъ поступали, напр., извѣстные алтайскіе миссіонеры—архим. Макарій (Глухаревъ), архіепископъ Владиміръ и др.

---

[1]) И. И. Ястребовъ. Миссіонеръ Высокопреосвященный Владиміръ, архіепископъ Казанскій, стр. 195—196.

[2]) Тамъ-же, стр. 202.

[3]) Его-же: Архимандритъ Макарій, основатель алтайской духовной миссіи, стр. 58—59.

Пѣніе церковныхъ пѣснопѣній, а также—разныхъ стиховъ и кантатъ религіозно-нравственнаго содержанія, — особенно если въ пѣніи принимаютъ участіе по возможности всѣ, — производитъ весьма благотворное вліяніе на поющихъ и слушающихъ. Въ данномъ случаѣ не только содержаніе, но и самый мотивъ духовныхъ пѣсенъ, самая музыка ихъ возвышающимъ и облагораживающимъ образомъ дѣйствуютъ на людскія сердца. „Миссіонеръ, говоритъ архим. Макарій (Глухаревъ), можетъ имѣть въ своемъ домѣ собранія новокрещеныхъ; въ этихъ дружескихъ простыхъ бесѣдахъ онъ можетъ пѣть для нихъ священный гимнъ и пѣніе сопровождать звуками мусикійскаго орудія. Музыка удивительнымъ образомъ помогаетъ въ смягченіи жестокихъ сердецъ и грубыхъ нравовъ“ [1]).—Въ виду такого благотворнаго воздѣйствія духовнаго пѣнія и музыки на душевное настроеніе человѣка, архим. Макарій (Глухаревъ), когда былъ миссіонеромъ на Алтаѣ, постарался ввести въ постоянный обычай среди новокрещеныхъ инородцевъ пѣніе церковныхъ пѣснопѣній и разныхъ духовныхъ стиховъ. Онъ самъ училъ инородцевъ, вмѣсто свѣтскихъ пѣсенъ, распѣвать антифоны, догматики, ирмосы и канты изъ своей „Лепты“. Его старанія увѣнчались успѣхомъ. Часто по вечерамъ въ миссіонерскомъ селеніи, по разсказамъ очевидцевъ, можно было слышать, какъ на одномъ концѣ улицы раздавалось пѣніе „отъ юности моея“, на другомъ—„всемірную славу“, изъ оконъ какого-либо дома неслось „на горѣ святой Ѳаворской“ [2]) и т. п. Ревностныя заботы и старанія архим. Макарія о распространеніи среди крещеныхъ инородцевъ пѣнія христіанскихъ церковныхъ и другихъ духовныхъ пѣснопѣній объясняются именно тѣмъ, что онъ смотрѣлъ на по-

---

[1]) Мысли о способахъ къ успѣшнѣйшему распространенію христіанской вѣры, стр. 70.

[2]) И. И. Ястребовъ. Архим. Макарій, основатель алтайской духовной миссіи, стр. 59.

добное пѣніе не только какъ на пріятное и непредосудительное времяпрепровожденіе, но какъ на одно изъ дѣйственныхъ средствъ къ развитію и упроченію христіанской настроенности въ новокрещеныхъ инородцахъ. Этимъ его взглядомъ, провѣреннымъ на опытѣ, объясняется и та настойчивость и подробность, съ какими онъ говоритъ въ своихъ „Мысляхъ" о пользѣ знанія для миссіонера (и въ отношеніи къ нему самому, и къ просвѣщаемымъ инородцамъ) духовной музыки и пѣнія и о введеніи того и другого въ число предметовъ преподаванія въ образовательно-миссіонерскомъ заведеніи [1]).

Іеромонахъ **Діонисій**.

---

[1]) Мысли о способахъ къ успѣшнѣйшему распространенію христіанской вѣры, стр. 69—71.

ШКОЛА

РИЧЛІАНСКАГО БОГОСЛОВІЯ ВЪ ЛЮТЕРАНСТВѢ *).

(Изслѣдованіе изъ области новѣйшей лютеранской догматики).

Глава I.

Историческія основанія ричліанскаго богословія.

Причины успѣха ричліанства на западѣ. Его связь съ древнѣйшимъ лютеранствомъ. Воззрѣнія Лютера и Меланхтона на взаимоотношеніе между религіозной и теоретической областями. Направленіе лютеранскаго богословія послѣ родоначальниковъ реформаціи. Кантъ и значеніе основоначалъ его философіи для лютеранскаго богословія. Нѣмецкая философія и лютеранство послѣ Канта. Шлейермахеръ и его значеніе въ лютеранскомъ богословіи. Лютеранское богословіе послѣ Шлейермахера. Консервативное и либеральное направленія въ лютеранскомъ богословіи въ ихъ отношеніи къ основоначаламъ реформаціи. Возрожденіе кантіанства на Западѣ во второй половинѣ XIX вѣка. Школа новокантіанская. Вліяніе ея на направленіе лютеранскаго богословія въ XIX вѣкѣ. Усиленіе практическаго элемента въ лютеранскомъ богословіи новѣйшаго времени. Ричліанство какъ порожденіе этого новаго направленія въ лютеранствѣ.

Громадный успѣхъ, какого достигло ричліанство въ самое короткое время, само собою понятно, не случайное явленіе. Въ основѣ его должны лежать и лежатъ особыя причины. По однимъ, эти причины кроются въ самой личности А. Ричля, какъ выдающагося богослова. А. Ричль, говорятъ, обладалъ тремя отличительными особенностями, обезпечивающими успѣхъ

*) См. Прав. Собес. 1901 г. іюнь.

его богословской дѣятельности: прежде всего необыкновенной ученостью, благодаря которой онъ былъ, такъ сказать, полноправнымъ хозяиномъ почти во всѣхъ отрасляхъ теологіи и философіи. Онъ былъ отлично знакомъ съ философскими системами Лотце и Канта; въ области систематическаго богословія онъ великолѣпно изучилъ системы Шлейермахера, Роте и Гофмана; въ области библейскаго и христологическаго богословія системы Юлія Мюллера, Томасіуса, Шлейермахера и другихъ; въ области практическаго богословія системы Нитцша, Франка и проч. А. Ричль затѣмъ обладалъ выдающейся критической способностью, въ силу которой онъ могъ разлагать и оцѣнивать самыя трудныя матеріи, „открывать новыя проблемы" и изъ старыхъ идей создавать „новыя великія комбинаціи (neue grosse Kombinationen zu vollziehen)". И наконецъ, ко всему этому А. Ричль, по взгляду изслѣдователей, обладалъ еще однимъ свойствомъ, въ особенности обезпечивающимъ успѣхъ его богословской дѣятельности — непосредственнымъ практическимъ направленіемъ, непосредственнымъ благочестіемъ. Его теологія, говорятъ, чужда какихъ либо сухихъ доктринъ, имѣетъ характеръ связнаго изложенія конкретныхъ вопросовъ нравственнаго характера и черезъ это удовлетворяетъ потребностямъ индивидуальнаго характера. Кратко говоря, христіанство Ричля—индивидуальное христіанство и, какъ индивидуальное, переживается всякимъ вѣрующимъ [1]).

Несомнѣнно то, что въ указанныхъ индивидуальныхъ особенностяхъ безусловно богатой натуры А. Ричля отчасти кроются причины быстраго успѣха ричліанства, какъ научно-богословскаго движенія. При всемъ томъ,

---

[1]) Gustav Ecke. Die theologische Schule Albrecht Ritschl's und die evangelische Kirche der Gegenwart. Berlin. 1897. Band I. S. 14—27. Сравн. James Orr. The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith. London. 1898. Pg. 4—7. Сравн. Ernst Haack. Ueber den fundamentalen Unterschied der Ritschlschen und der kirchlichen Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Ethik. Schwerin. i. M. 1897. S. 17 и др.

намъ кажется, едва ли возможно объяснить этотъ громадный успѣхъ ричліанства исключительно индивидуальными особенностями личности его родоначальника. Дѣло въ томъ, что среди новѣйшихъ лютеранскихъ богослововъ можно найти нѣсколько лицъ, которыя и по своей учености, и по своему критическому таланту, и по своей религіозной настроенности едва ли уступятъ А. Ричлю или, если и уступятъ ему, то немногимъ. Таковы напр. Франкъ, Гофманъ, Липсіусъ. И тѣмъ не менѣе ни одинъ изъ этихъ богослововъ не оказалъ какого либо особеннаго вліянія на лютеранское богословіе.

Болѣе приближаются къ истинѣ ученые, которые причину успѣха произведеній А. Ричля видятъ въ томъ, что геттингенскій богословъ въ своей богословской дѣятельности выразилъ то, что „носилось въ воздухѣ какъ непреодолимое желаніе, и черезъ это удовлетворилъ религіознымъ потребностямъ времени". „Успѣхъ ричліанства, пишетъ одинъ изъ этихъ ученыхъ, свое основаніе и объясненіе находитъ въ тенденціяхъ и стремленіяхъ вѣка, въ который оно появилось... Въ Германіи великое спекулятивное движеніе первой половины текущаго столѣтія пало (had broken dawn) и на мѣстѣ его возникла реакція, въ смыслѣ строгаго указанія границъ для человѣческаго знанія, каковая реакція нашла для себя выраженіе въ воззваніи: „назадъ къ Канту". Экспериментальная наука, гордившаяся своими успѣхами, увѣряла въ несомнѣнности (добываемаго ею) знанія и въ гарантіяхъ прогресса, но всѣ эти увѣренія ея были далеки отъ осуществленія. Вмѣсто этого холодный матеріализмъ, подобно быстрому потоку, разрушалъ основы моральной жизни, сухой пессимизмъ, поднимая голову изъ-подъ обломковъ старой вѣры, смѣялся надъ бреднями прогресса. Религіозный инстинктъ, не удовлетворенный всѣмъ этимъ, обратился за удовлетвореніемъ въ область, гдѣ разумъ не мучился вопросами, знаніе сомнѣніями. Ричліанизмъ... явился при этихъ условіяхъ духа времени... Разрывая всякую связь

между религіей и философіей, онъ ослабляетъ господствующее значеніе метафизики. Ограничивая область познаваемаго феноменами, онъ этимъ успокоиваетъ тѣхъ, которые опасаются за существованіе теологіи при нападеніяхъ положительной науки. Уничтожая значеніе схоластической догмы, указывая слабость прежней теологіи въ господствѣ этой догмы, онъ удовлетворяетъ тѣхъ, которые утомлены догматическими спорами. Проповѣдуя зависимость всего (въ религіозной жизни) отъ историческаго искупленія во Христѣ, онъ удовлетворяетъ и положительному духу вѣка. Наконецъ, выдвигая практическій и этическій идеалъ въ царствѣ Божіемъ, онъ гармонируетъ и съ соціальными тенденціями времени"... [1]) Хотя эти сужденія, на нашъ взглядъ, слишкомъ преувеличиваютъ благотворное значеніе ричліанства, имъ нельзя тѣмъ не менѣе отказать въ нѣкоторой долѣ истины. Ричліанство дѣйствительно явилось въ такую эпоху существованія лютеранства, когда требовалось несомнѣнное обновленіе послѣдняго, требовалось установленіе новыхъ религіозно-философскихъ основъ, такъ какъ прежнія оказывались несостоятельными. И ричліанство дѣйствительно хотя отчасти удовлетворило этой потребности времени. Намъ кажется, однакожъ, ричліанство, какъ историческое явленіе, едва ли можетъ быть понято и оцѣнено въ должной мѣрѣ, если мы поставимъ его въ исключительную связь только съ новѣйшими движеніями въ лютеранствѣ внѣ всякаго отношенія къ древнѣйшему лютеранству, потому что сами эти новѣйшія движенія въ лютеранскомъ мірѣ, не смотря на различіе ихъ между собою, представляютъ изъ себя порожденіе древнѣйшаго лютеранства. Вполнѣ справедливо поэтому, на нашъ взглядъ, извѣстный берлинскій проф. А. Гарнакъ, самъ принадлежащій къ ричліанской школѣ, находитъ, что „ричліанство пред-

---

[1]) James Orr. Op. cit. Pg. 6—7. Сравн. Henri Schoen. Les origines historiques de la théologie de Ritschl. Paris. 1893. Pg. 6—8. Сравн. F. Kattenbusch. Von Schleiermacher zu Ritschl. 1893. S. 79 u. w.

ставляетъ изъ себя результатъ евангелической теологіи двухъ послѣднихъ столѣтій“ [1]), или, какъ выражается самъ основатель упомянутой школы А. Ричль, его „богословіе есть истинное лютеранство“. И по нашему мнѣнію, основаніе и причину успѣха ричліанства, какъ богословскаго движенія, слѣдуетъ искать въ его связи прежде всего съ древнѣйшимъ лютеранствомъ и затѣмъ въ связи со всѣми тѣми богословскими движеніями въ лютеранскомъ мірѣ, которыя были направлены къ наиболѣе строгому проведенію основоначалъ реформаціи. Въ чемъ же состоитъ связь ричліанства прежде всего съ древнѣйшимъ лютеранствомъ? По нашему мнѣнію, въ самомъ главномъ, въ проведеніи основного принципа — въ полномъ отдѣленіи разсудочнаго знанія отъ знанія теологическаго, со всѣми вытекающими отсюда выводами по отношенію къ христіанскому богословію. Лютеранство, какъ извѣстно, возникнувъ въ смыслѣ религіознаго движенія, какъ рѣзкая противоположность римскому католицизму, въ частности возстало противъ пелагіанскаго принципа, проницающаго вѣроисповѣдную систему, а вмѣстѣ съ этимъ и религіозную жизнь въ римскомъ католицизмѣ. Въ противоположность римско-католическому ученію, признающему почти полную неповрежденность природы человѣка первороднымъ грѣхомъ, лютеранство признало почти полное уничтоженіе духовныхъ силъ человѣка этимъ грѣхомъ. Отсюда, въ частности, лютеранство утвердило мысль о полной неспособности человѣка къ познанію сверхъестественныхъ предметовъ. Результатомъ этого очевидно должно было быть въ лютеранствѣ одностороннее стремленіе къ пол-

---

[1]) «Es würde sich endlich zeigen, dass der geschmähteste Theologe des Zeitalters, Ritschl, in seiner Beschreibung des Evangeliums in kräftiger Weise—wenn auch in den Schranken, die jeder Individualität anhaften—den Ertrag der zweihundertjärigen Arbeit der evangelischen Theologie an dem Verständniss der Reformation und die Ergebnisse der Kritik am doctrinären Lutherthum zum Ausdruck gebracht hat». A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg. J. B. 1890. Band III. S. 762—763.

ному изгнанію изъ религіознаго знанія разсудочно-философскаго элемента, какъ такого элемента, существованіе котораго въ религіозной области уничтожается самой сущностью первороднаго грѣха. Родоначальники реформаціи дѣйствительно съ особенной энергіей вооружаются противъ привнесенія метафизическаго элемента въ религіозную область. По мнѣнію Лютера „никакая человѣческая мудрость не можетъ узнать того, что̀ есть Богъ въ Себѣ Самомъ, въ Своемъ существѣ..., потому что спасительныя истины христіанства, по его взгляду, стоятъ extra, intra, supra, infra, citra, ultra omnem veritatem dialecticam“... „Большою глупостью (eine grosse Thorheit) и неразуміемъ реформаторъ считаетъ поэтому всѣ диспуты о Богѣ, о томъ, что̀ Онъ въ Своемъ существѣ и проч.“ [1]). Съ его точки зрѣнія схоластики и философы съ своими стремленіями познать существо Божіе „парятъ въ облакахъ прежде, чѣмъ у нихъ выросли крылья..., изслѣдуя величіе Божіе, начинаютъ строить зданіе не съ полу, а съ кровли, влѣзаютъ на небо лишь для того, чтобы быть дураками (da sind sie zu Narren worden)“... „Оставьте, пишетъ родоначальникъ реформаціи, Бога съ Его сокровеннымъ совѣтомъ въ мірѣ и не стремитесь съ вашимъ разумомъ въ небесную высь“.... [2]) Стоя на подобнаго рода точкѣ зрѣнія, Лютеръ признаетъ занятія философіей, особенно философіей Аристотеля, perdita studia nostri saeculi. Съ особеннымъ удовольствіемъ поэтому рефоматоръ писалъ въ 1517 году (18 мая) изъ Эрфурта: „наше богословіе и блаж. Августинъ съ Божіей помощію дѣлаютъ хорошіе успѣхи въ нашемъ университетѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ Аристотель мало-по малу сходитъ со сцены (Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam)“.

---

[1]) Walch. Luthers Werke. Halle. 1740—1753. B. XII. S. 831; I. S. 16; VIII. S. 90. Сравн. Th. Harnack. Luthers Theologie. Erste Abtheilung. Erlangen. 1862. S. 57—58, 65, 63 u. w.

[2]) Walch. Luthers Werke. B. III. S. 1218; VIII. S. 1601. Th. Harnack. Op. cit. B. I. S. 56, 75 u. w.

Правильное истинно-христіанское познаніе о Богѣ, по взгляду Лютера, лишь то, которое „показываетъ намъ Бога не въ Себѣ самомъ, а во внѣшнемъ проявленіи (wie Gott von aussen zu uns kommt)“. Иначе говоря, истинное познаніе о Богѣ обнаруживаетъ намъ не Божескую природу и сущность, а только Божественную волю, людямъ открывшуюся [1]). А такъ какъ Божественная воля намъ открылась во Христѣ, то слѣдовательно истинная теологія состоитъ въ познаніи Бога во Христѣ распятомъ, въ которомъ сокрыты всѣ сокровища премудрости Божественной. „Всякій, пишетъ Лютеръ въ одномъ изъ своихъ тезисовъ 1545 года, кто не желаетъ впасть въ ошибку, тотъ познаетъ Бога черезъ вѣру въ Сына Божія, во плоти намъ открывшагося“ [2]). Такъ какъ далѣе о Христѣ распятомъ, обнаружившемъ намъ Бога, мы можемъ знать только изъ христіанскаго откровенія, то оно, по взгляду реформатора, есть единственный источникъ нашего Богопознанія [2]). Отсюда выводъ тотъ, что христіанская теологія должна обязательно стоять особнякомъ отъ философіи или отъ схоластики. „Мы справедливо сдѣлаемъ, пишетъ реформаторъ, если, оставивъ діалектику и философію обратимся къ слову Божію и научимся говорить но-

---

[1]) Walch. Op. cit. B. I. S. 2324; VI. S. 373; X. 1205; VIII S. 1599 u. w. Сравн. Th. Harnack. Op. cit. B. I. S. 92. 75 u. w

[2]) Walch. Op. cit. B. X. S. 223. Въ письмѣ къ Спалатин Лютеръ пишетъ также слѣдующее: «Et is est unicus et solu modus cognoscendi Dei, a quo longe recesserunt doctores sententia rum, qui in absolutas divinitatis speculationes irrepserunt, omiss Christi humanitate, et ideo a magnitudine potentiae, majestatis, sapien tiae ejus non potest subsistere anima... Ideo repeto iterumque mo nebo: quicunque velit salubriter de Deo cogitare aut speculari, pro sus omnia postponat praeter humanitatem Christi... In hac via exe cere: et eris brevi profundior theologus omnibus scholasticis, qui ho ostium et hanc viam non solum ignorant, sed suis infelicibus pra sumtionibus, velut machinis speculationum, sibi praecludunt».... D Wette und Seidemann. Lutters Briefe, Sendschreiben und Bedenke 1825—1856. B. I. S. 226. Сравн. Th. Harnack. Op. cit. B. I. S. 6

выми языками въ царствѣ вѣры..., въ противномъ случаѣ мы вольемъ новое вино въ старые мѣхи и погибнемъ"... [1]) Изгнавши изъ области христіанской религіи все метафизическое, реформаторъ, само собою понятно, и въ христіанскомъ откровеніи также долженъ былъ съ предубѣжденіемъ отнестись къ умозрительнымъ истинамъ и остановить свое вниманіе главнымъ образомъ на истинахъ практическихъ. Это дѣйствительно и находимъ у Лютера. Касаясь, напримѣръ, ученія о Богѣ, реформаторъ настаиваетъ на положеніи, что Богъ долженъ быть опредѣленъ главнымъ образомъ какъ любовь, т. е. въ смыслѣ чисто практическомъ. Съ другой стороны Лютеръ хотя прямо не отвергаетъ догмата троичности Божескихъ лицъ, однакожъ рѣшительно отказывается разсуждать объ этомъ догматѣ. „Я знаю хорошо, пишетъ онъ, что Богъ — Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, но какъ Они составляютъ единое (aber wie Sie ein Ding Sind), этого я не знаю и знать не желаю". Всѣ разсужденія о Св. Троицѣ въ ея внутренней жизни онъ признаетъ поэтому „скучными, схоластическими разсужденіями" [2]).

Тоже самое находимъ и у другого родоначальника реформаціи Меланхтона. И онъ, исходя изъ мысли о глубокой извращенности грѣхомъ человѣческой природы, признаетъ полную невозможность для человѣка познать сущность Бога. Въ Loci 1533 года Меланхтонъ пишетъ: „Христіанская премудрость отъ познанія Христа и благодати искупленія доходитъ до познанія Бога. Упражняться и укрѣплять душу въ этомъ познаніи гораздо достойнѣе, чѣмъ философствовать о сокровенной природѣ Божества" [3]). Стоя на подобнаго

---

[1]) Walch. Op. cit. B. X. S. 1400. Th. Harnack. Op. cit. B. I. S. 49—50.

[2]) Walch. Op. cit. B. VIII. S. 697—699. B. XI. S. 1550—1555. Th. Harnack. Op. cit. B. I. S. 80—81.

[3]) «Sapientia christianorum progreditur a cognitione Christi et misericordiae revelatae ad cognitionem Dei. In hac cognitione exer-

рода точкѣ зрѣнія, и Меланхтонъ, подобно Лютеру, стремится устранить изъ христіанской религіи раціональный элементъ. У него это стремленіе даже получаетъ болѣе рѣзкій характеръ, чѣмъ у Лютера. Извѣстно, что Меланхтонъ въ первыхъ изданіяхъ своего главнѣйшаго труда Loci theologici совершенно выкидывалъ всѣ спекулятивныя разсужденія о Св. Троицѣ, какъ о тайнахъ, которыя слѣдуетъ чтить, но не изслѣдовать (mysteria, quae rectius adoraverimus, quam investigaverimus.) [1]). Впослѣдствіи, вынужденный полемикой противъ церковнаго ученія о Св. Троицѣ, Меланхтонъ внесъ въ свои Loci theologici спекулятивныя обоснованія указаннаго ученія. Предубѣжденіе въ немъ противъ этого ученія осталось однакожъ и въ это время. Видно это изъ его письма къ Камераріусу (отъ 9 февр. 1533), въ коемъ, касаясь антитринитаризма Сервета, онъ съ горечью восклицаетъ: „Господи Боже, что за трагическія послѣдствія еще вызоветъ въ потомствѣ вопросъ о томъ, Логосъ—личность ли, Духъ—личность ли“?... [2]) Подобно Лютеру, и Меланхтонъ въ силу этого отрицательнаго отношенія къ метафизической сторонѣ въ христіанствѣ всю сущность послѣдняго сводитъ къ сторонѣ исключительно практической. По его мнѣнію, „человѣческій разумъ спекулятивными изысканіями не можетъ постигнуть природы Божества и не можетъ ст несомнѣнностью утвердиться въ божественномъ милосердіи къ намъ“. Послѣднее достигается не спекулятив ными, а практическими размышленіями, т. е. „когда

---

cere et confirmare animas longe melius est, quam philosophari d arcana Dei natura»..... Corpus Reformatorum. Brunsvigae. 185 Tom. XXI. P. 256. Herrlinger. Die Theologie Melanchthons. Goth 1879. S. 170.

[1]) Corp. Ref. Tom. XXI. P. 84. Сравн. Schenkel. Das Prin cip des Protestantismus. B. I. S. 218. Herrlinger. Die Theologie Mela chthon. Gotha. 1879. S. 173.

[2]) Corp. Ref. 1835. Tom. II. P. 630. Сравн. Schenkel. D Princip des Protestantismus. B. I. S. 218.

сердце, устрашенное сознаніемъ грѣха, предаетъ себя Христу и въ Немъ усвояетъ обѣщанную благодать". Этотъ методъ познанія Бога, по Меланхтону, не „стремится a priori—отъ сокровенной природы Бога къ познанію Его воли, но онъ исходитъ a posteriori—отъ знанія Христа и доходитъ до познанія Бога, ибо Богъ благоволилъ быть явленнымъ и понятнымъ только во Христѣ"... [1]). Въ силу этой практичности религіознаго вѣдѣнія „знать Христа, по Меланхтону, значитъ знать Его благодѣянія, но не Его природу, какъ учатъ схоластики" [2]).

Родоначальники реформаціи такимъ образомъ вполнѣ ясно и опредѣленно намѣтили путь для протестантскаго богословія. Послѣднее, по ихъ взгляду, должно во-первыхъ стоять внѣ всякой связи и отношенія къ метафизическому знанію; оно должно обнимать, во-вторыхъ, по преимуществу практическую сторону человѣческаго духа. Этимъ путемъ очевидно и должно было идти протестантское богословіе. Лютеранство однакожъ не устояло на подобнаго рода почвѣ, намѣченной основоначалами его, въ силу неопредѣленности самыхъ этихъ основоначалъ. Дѣло въ томъ, что центральный пунктъ лютеранской вѣроисповѣдной системы—догматъ объ оправданіи одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ, имѣвшій въ основѣ своей, какъ мы уже видѣли, признаніе полнаго безсилія въ духовной природѣ человѣка, въ то же время утверждалъ за этой природой неограниченныя права, или, лучше сказать, грубый произволъ. Поставляя человѣка въ непосред-

---

[1]) Corp. Reform. Tom. XXI. Pg. 256. 351. Сравн. A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. Bonn. 1887. S. 57. Сравн. Fricke. Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, unter besonderer Beziehung auf die Ritschlsche Theologie. Leipzig. 1882. S. 4.

[2]) «Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti (scholastici) docent ejus naturas, modos incarnationis contueri»... Corpus Reformatorum. Tom. XXI. P. 85. 366—367. Сравн. A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. Bonn. 1887. S. 62.

ственныя отношенія съ самымъ Богомъ, этотъ догматъ освобождалъ человѣка отъ признанія какихъ либо внѣшнихъ авторитетовъ, въ чемъ бы эти авторитеты ни выражались — въ буквѣ ли Писанія, въ церковной ли іерархіи, или въ чемъ либо другомъ. Въ результатѣ такимъ образомъ получался грубый субъективизмъ, не связанный никакими узами, и безсиліе духовной природы человѣка соединялось съ силою необузданной. Въ силу всего этого стремленія родоначальниковъ реформаціи ограничить свободу личнаго я человѣка въ религіозно-нравственной области, въ частности свободу интеллектуальныхъ силъ его, ничѣмъ не сопровождались. Напротивъ, еще при жизни родоначальниковъ реформаціи видимъ въ лютеранствѣ, какъ и въ римскомъ католицизмѣ, смѣшеніе христіанскаго откровенія съ истинами философіи. Лучше всего это выразилось въ возникновеніи и развитіи еще при жизни Лютера и Меланхтона такъ называемой протестантской схоластики, которая ударяется въ самыя утонченныя философскія подробности о субстанціяхъ и акциденціяхъ, напр. во время такъ называемыхъ фляціанскихъ споровъ о существѣ падшаго человѣка, или во время споровъ, поднятыхъ Озіандеромъ, и проч. Духовное безсиліе природы человѣка, съ такой энергіей утверждаемое и защищаемое родоначальниками реформаціи, было забыто. Мало того. Грубый субъективизмъ, утвержденный Лютеромъ и Меланхтономъ за личностью человѣка, мало по малу начинаетъ сказываться въ стремленіи философіи выйдти изъ подчиненнаго положенія къ богословію и даже въ стремленіи философіи встать если не во враждебное, то во всякомъ случаѣ въ покровительственное отношеніе къ богословію. Лучше всего это отразилось на характерѣ философіи извѣстнаго Рене Декарта († 1650), который, хотя и былъ католикъ по вѣроисповѣданію, но на воззрѣніяхъ котораго несомнѣнно отразилось отрицательное вліяніе реформаціи. Декартъ именно, вопреки центральному пункту лютеранской вѣроисповѣдной системы—ученію о пол-

номъ уничтоженіи духовныхъ силъ человѣка, въ религіозной области выдвигаетъ личное я послѣдняго. На вопросъ о томъ, какимъ образомъ воспринимаемый мною внѣшній міръ утверждается мною какъ реальность, Декартъ отвѣчаетъ въ томъ смыслѣ, что этотъ внѣшній міръ является реальностью для меня, какъ мыслящаго субъекта. Поэтому, говоритъ онъ, самою первою истиною для меня является положеніе: „cogito, ergo sum". Идя такимъ путемъ, Декартъ далѣе утверждаетъ идею бытія Божія, идею существованія души и проч. Декартъ, слѣдовательно, былъ раціоналистомъ, все устрояющимъ на личномъ я человѣка. Субъективизмъ, утвержденный имъ, въ дальнѣйшихъ выводахъ своихъ очевидно скрывалъ большую опасность для религіи. Если на самомъ дѣлѣ, какъ утверждалъ Декартъ, существованіе субъекта есть первая несомнѣнная реальность, то слѣдовательно реальность всего существующаго всего лучше можетъ быть упрочена въ томъ случаѣ, если дуализмъ между субъектомъ и объектомъ будетъ совершенно уничтоженъ. А такъ какъ Богъ есть первая и главнѣйшая реальность, существующая внѣ меня, то слѣдовательно указанное уничтоженіе дуализма должно проявиться прежде всего въ уничтоженіи различія между Богомъ и я. Отсюда пантеизмъ, утверждаемый дѣйствительно продолжателемъ философіи Декарта, Спинозою. То крайнее безсиліе духовной природы человѣка, которое утверждается началами лютеранства, такимъ образомъ замѣщается у Декарта и Спинозы крайнимъ абсолютизмомъ этой природы. Такъ продолжалось вплоть до реформатора новѣйшей философіи Канта, который снова въ духѣ основоначалъ лютеранства утвердилъ дѣйствительную природу падшаго человѣка, въ частности въ ея отношеніи къ сверхъопытной религіозной области, и потому можетъ быть признаваемъ настоящимъ продолжателемъ воззрѣній Лютера и Меланхтона, философски обосновывавшимъ эти воззрѣнія. Подобно родоначальникамъ реформаціи, и Кантъ признаетъ полное безсиліе природы человѣка, въ част-

ности ея познавательной способности. По его взгляду, наше познаніе окружающаго насъ міра не даетъ дѣйствительнаго понятія объ этомъ мірѣ, потому что чувственныя воспріятія—самая первичная форма нашего познанія—привносятъ въ наше сознаніе добытый ими матеріалъ въ опредѣленныхъ, существующихъ въ нашемъ духѣ a priori (in Gemüthe a priori angetroffen), формахъ — времени и пространства, которыя, какъ субъективныя формы нашего духа, выражаютъ только субъективное настроеніе этого духа [1]). Полученный съ помощію ощущеній матеріалъ, нашъ разсудокъ (Verstand) затѣмъ превращаетъ въ понятія при посредствѣ опять таки врожденныхъ нашей природѣ формъ или категорій, которыя также, подобно формамъ чувственнаго воспріятія, существуютъ прежде всякаго опыта, слѣдовательно субъективны, а потому и не даютъ дѣйствительнаго понятія о мірѣ [2]). И наконецъ разрозненныя понятія, добытыя разсудкомъ при посредствѣ тѣхъ же категорій, силою человѣческаго разума (Vernunft), возводятся къ высшему единству и такимъ образомъ получаются три высшихъ идеи: a) идея мыслящаго субъекта, b) идея міра или объединенной совокупности явленій и c) идея Бога или высочайшей основы всего существующаго [3]). Но если такимъ образомъ въ чувственныхъ воспріятіяхъ, въ категоріяхъ разсудка и въ идеяхъ разума получаемый нами отвнѣ матеріалъ является въ извѣстныхъ, прирожденныхъ нашему духу, но не имѣющихъ непосредственнаго отношенія къ этому матеріалу, формахъ, то слѣдовательно мы не можемъ знать того, дѣйствительно ли познаваемый нами матеріалъ таковъ, какимъ онъ представляется для насъ; въ частности мы не можемъ знать того, дѣйствительно ли соотвѣтствуетъ что либо нашимъ

---

[1]) Kant. Kritik der reinen Vernunft. Siebente Auflage. 1828. Leipzig. S. 28—43.

[2]) Kant. Op. cit. S. 75—80 u. w.

[3]) Kant. Op. cit. S. 289—299. 315—323. 453—459 u. w.

высшимъ идеямъ, идеямъ Бога, души и міра. Отсюда всѣ попытки доказать содержаніе этихъ идей въ существѣ дѣла не достигаютъ цѣли, о чемъ свидѣтельствуетъ, по Канту, тотъ фактъ, что разумъ неминуемо впадаетъ въ антиноміи, какъ скоро начинаетъ опредѣлять содержаніе ихъ, когда, напримѣръ, онъ начинаетъ разсуждать о сущности и безсмертіи души, о Богѣ, Его существѣ, свойствахъ и проч. [1]). Окончательный выводъ изъ всего этого очевидно долженъ быть таковъ: метафизическое знаніе не сообщаетъ намъ ничего реальнаго, въ частности и въ области религіозной, а потому должно быть поставлено въ сторонѣ отъ религіознаго знанія, т. е. въ концѣ концовъ получался выводъ, къ которому, какъ мы уже видѣли, пришли и родоначальники реформаціи Лютеръ и Меланхтонъ, исходя изъ религіозныхъ взглядовъ на природу падшаго человѣка, и на которомъ, какъ мы уже отчасти знаемъ, съ особенной энергіей настаиваетъ и ричліанство. Мало всего этого. Сходство между родоначальниками реформаціи и Кантомъ продолжается и далѣе: въ усвоеніи религіознымъ истинамъ исключительно практическаго значенія. „Вмѣстѣ съ теоретическими законами мышленія, разсуждаетъ онъ, мы имѣемъ моральный законъ, который, какъ и апріорные законы мышленія, врожденъ человѣческой природѣ. По своему характеру законъ этотъ является категорическимъ императивомъ, т. е. безусловнымъ закономъ, и поэтому всякая гетерономія, въ силу которой воля не была бы сама себѣ закономъ, но получала бы для себя побужденіе отвнѣ, совершено исключена. Этотъ-то этическій законъ и является, по Канту, основою религіи. Хотя по этому закону поведеніе человѣка должно быть безусловно опредѣлено категорическимъ императивомъ, внѣ какой либо зависимости отъ стороннихъ мотивовъ счастія и благополучія, тѣмъ не менѣе разумъ безусловно требуетъ, чтобы добродѣтель и счастье совпадали другъ

[1]) Kant. Kritik der reinen Vernunft. S. 328—362.

съ другомъ. Отсюда возникаетъ постулятъ высочайшаго существа, которое реализируетъ это соотвѣтствіе добродѣтели и счастія [1]). Отсюда единственно возможное доказательство бытія Божія, по Канту, моральное. Отсюда и богословіе возможно только нравственное, а не умозрительное. Богословіе это, слѣдовательно, должно утверждать не абстрактную реальность Бога и другихъ предметовъ сверхъестественнаго міра, т. е. должно говорить не о содержаніи, субстанціи указанныхъ предметовъ, а должно утверждать лишь практическую реальность послѣднихъ, т. е. реальность ихъ, какъ объектовъ. имѣющихъ регулятивное значеніе для нашего нравственнаго поведенія [2]). Всѣ высшія идеи, поэтому, присущія человѣческому духу, съ точки зрѣнія Канта, не имѣя никакого значенія научно - теоретическаго, имѣютъ значеніе морально-практическое, т. е. мы должны допустить объективную реальность этихъ идей лишь потому, что онѣ необходимыя гипотезы морали. Иначе говоря, и въ данномъ случаѣ Кантъ приходитъ къ тому же выводу, къ какому приходятъ и Лютеръ съ Меланхтономъ, которые, какъ мы уже видѣли, съ предубѣжденіемъ относясь къ умозрительнымъ истинамъ христіанства, въ тоже время выдвигаютъ такъ называемые „догматы благочестія", т. е. тѣ догматы, которые выражаютъ практическую сторону христіанской религіи. И вмѣстѣ съ этимъ Кантъ указаннымъ ученіемъ о религіозномъ знаніи подготовилъ почву для такъ называемыхъ Werturtheile — сужденій цѣнности, которыя, какъ увидимъ далѣе, имѣютъ весьма важное значеніе въ системѣ А. Ричля.—Мало всего этого. Кантъ, въ духѣ древнѣйшаго лютеранства съ одной стороны и позднѣйшаго ричліанства съ другой, раскрываетъ и нѣкоторые пункты христіанскаго вѣроученія. Видя въ религіи, въ частности въ христіанской, выраженіе прак-

---

[1]) Kant. Kritik der practischen Vernunft. 1827. Sechste Auflage S. 181—193.

[2]) Kant. Kritik der pract. Vernunft. 1827. S. 197—201.

тической стороны человѣческаго духа, онъ съ этой точки зрѣнія смотритъ и на нѣкоторые частные догматы христіанства. Такъ Христосъ Спаситель, съ точки зрѣнія Канта, есть принципъ добра, типъ моральной чистоты, идеалъ человѣчества. Если онъ и называется Сыномъ Божіимъ, то отнюдь не въ метафизическомъ смыслѣ, а лишь въ томъ, что онъ идеалъ человѣчества, угодный Богу [1]). Отсюда всѣ аттрибуты, усвояемые традиціонной христологіей Іисусу Христу, по Канту, приложимы къ Нему только какъ къ принципу добра. Предвѣчность Христа напримѣръ, по его мнѣнію, означаетъ только то, что идеалъ человѣчества, угодный Богу, существовалъ отъ вѣчности въ планахъ Создателя, и проч.—Съ этой чисто этической точки зрѣнія смотритъ Кантъ и на царство Божіе. Послѣднее, по его мнѣнію, есть царство, въ которомъ осуществляется принципъ добра моральной ассоціаціей, повинующейся законамъ этическимъ. Законы эти могутъ быть установлены, въ противоположность законамъ юридическимъ, только Существомъ, которое знаетъ моральную цѣнность всѣхъ нашихъ дѣйствій, которое слѣдовательно знаетъ сердце человѣческое, иначе говоря, Богомъ [2]).—Та же этическая точка зрѣнія лежитъ и въ основѣ ученія Канта о грѣхѣ. Родоначальникъ новѣйшей философіи идеѣ грѣха первороднаго стремится противопоставить идею моральной отвѣтственности человѣка. Онъ правда заявляетъ, что „человѣкъ отъ природы злое существо“, что у человѣка „существуетъ всегдашняя наклонность ко злу“, но всѣ эти выраженія вовсе не означаютъ того, будто Кантъ признаетъ бытіе первороднаго грѣха; они, съ

[1]) Kant. Sämmtliche Werke, herausgegeb. von Hartenstein. Leipzig. 1867. B. VI. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 155—161. 178 u. w. Сравн. Schoen. Les origines historiques de la théologie de Ritschl. Paris. 1893. Pg. 74—75.

[2]) Kant. Sämmtliche Werke, herausgegeb. von Hartenstein... B. VI. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 249—251. Сравн. Schoen. Op. cit. Pg. 88—89.

точки зрѣнія Канта, указываютъ только на то, что въ каждомъ изъ насъ, какъ и въ Адамѣ, постоянно существуетъ наклонность не повиноваться категорическому императиву моральнаго закона. Въ основѣ этой наклонности лежитъ однакожъ не наслѣдственная порча природы, а въ большинствѣ случаевъ природная слабость (Gebrechlichkeit) или даже простое невѣдѣніе [1]).—И наконецъ съ точки зрѣнія исключительно этической смотритъ Кантъ и на актъ оправданія. По его взгляду, послѣднее обозначаетъ собою не что иное, какъ моральный подъемъ, которымъ человѣкъ реализируетъ свое нравственно-идеальное назначеніе въ той мѣрѣ, въ какой согласуетъ свое поведеніе съ требованіями моральнаго закона. Происходитъ оправданіе благодаря тому, что въ человѣкѣ, какъ бы онъ ни былъ золъ, всегда существуетъ остатокъ страха предъ моральнымъ закономъ, требующимъ отъ него этическаго усовершенствованія. При этомъ человѣкъ имѣетъ и идеалъ моральнаго совершенства для себя въ лицѣ Іисуса Христа, идеалъ, установленный самимъ Богомъ [2]). Кантъ такимъ образомъ въ своей философской системѣ не только усвоилъ основныя начала реформаціи, но сдѣлалъ и вытекающіе изъ нихъ выводы по отношенію къ христіанской религіи. Онъ именно вполнѣ согласно съ указанными началами призналъ полную неспособность человѣка къ познанію религіозной области и въ силу того самаго эту область низвелъ къ практической сторонѣ человѣческаго духа, къ которой, какъ мы уже знаемъ, ее низводили и родоначальники реформаціи, и къ которой низводитъ и новѣйшее ричліанство.

---

[1]) Kant. Sämmtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein Leipzig. 1867. B. VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 126—138. 145 u. w.

[2]) Kant. Sämmtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein. B. VI Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 138—140, 155, 214—215, 217. Сравн. Schoen. Op. cit. Pg. 122—123

Правильный путь для лютеранскаго богословія и философіи, намѣченный родоначальникомъ новѣйшей западной философіи въ духѣ строгихъ основоначалъ протестантизма, былъ однакоже вскорѣ покинутъ и первымъ и второй. Начавшееся съ Фихте, это уклоненіе съ особенной рельефностью сказалось въ философскихъ системахъ Шеллинга и Гегеля. Первый изъ нихъ, уничтожая дуализмъ между я и не я, между субъектомъ и объектомъ, между духомъ и природой, видитъ въ первомъ и во второй проявленіе одного универса, который, начиная свою жизнь съ низшей неорганической природы, высшаго развитія достигаетъ въ человѣкѣ. Религія—одна изъ формъ этого проявленія абсолютнаго въ человѣкѣ, во всякомъ случаѣ не высшая, такъ какъ въ ней есть элементъ, чуждый истинному пониманію (Anschauung) Божества—стремленіе заключить его во внѣшнія формы. Религіозное знаніе поэтому, съ точки зрѣнія Шеллинга, представляетъ изъ себя переходную ступень къ высшему знанію философскому, въ которомъ происходитъ полное отождествленіе субъекта и объекта. Шеллингъ, такимъ образомъ, вопреки основоначаламъ реформаціи и основнымъ взглядамъ Канта, не только не выдѣляетъ религіозной области изъ области умозрительной, но даже ставитъ первую въ зависимость отъ второй.—Тоже самое находимъ и у Гегеля. Продолжая Шеллинга, у котораго абсолютное еще является отличнымъ отъ субъекта, Гегель напротивъ уничтожаетъ всякое различіе между тѣмъ и другимъ. Онъ самое человѣческое мышленіе гипостазируетъ подъ формою абсолютнаго, посредствомъ діалектическаго процесса, постепенно разлагающагося, чтобы затѣмъ снова изъ этого разложенія возвратиться къ своему единству. Проводя, подобно Шеллингу, абсолютную идею черезъ различныя ступени, Гегель находитъ, что высшаго развитія она достигаетъ въ человѣческомъ духѣ, потому что человѣческій духъ всякое отдѣльное реальное бытіе, при посредствѣ представленія, снова возводитъ въ абстрактную сущность мышленія и за-

симъ, при посредствѣ мышленія (Gedankens), подводитъ подъ идею абсолютнаго, возвращающуюся такимъ образомъ въ человѣкѣ къ самой себѣ, къ своему единству. При этомъ возвращеніи абсолютной идеи къ самой себѣ въ человѣческомъ духѣ, послѣдняя опять таки проходитъ нѣсколько ступеней, изъ коихъ религія, въ томъ числѣ и христіанская, по Гегелю, какъ и по Шеллингу, образуетъ изъ себя лишь переходную ступень къ чистому философскому мышленію, въ которомъ абсолютное отрѣшается отъ всего чувственно-конкретнаго и, слѣдовательно, получаетъ свое чистое первичное бытіе. Съ этой точки зрѣнія Гегель толкуетъ всѣ христіанскіе догматы, усвояя имъ отвлеченно-философскій смыслъ.

Въ лицѣ Шеллинга и особенно Гегеля нѣмецкая философія, а вмѣстѣ съ ней и протестантское богословіе, идущее параллельно съ философіей, такимъ образомъ оставили тотъ путь, который былъ намѣченъ для протестантизма родоначальниками реформаціи, и который философски былъ подготовленъ отцемъ новѣйшей философіи Кантомъ. Того полнаго разрыва между религіозной и философской областью, котораго требовали Лютеръ и Меланхтонъ съ одной стороны и Кантъ съ другой, у Шеллинга и Гегеля не находимъ совершенно. И даже мало того: религіозная область у этихъ философовъ поставлена въ полную зависимость отъ области философской, потому что получаетъ тотъ смыслъ и содержаніе, какихъ требовало философское построеніе. Подобнаго рода взаимоотношеніе между религіей и философіей, какъ мы уже знаемъ, противорѣчило основоначаламъ реформаціи и потому съ точки зрѣнія этихъ началъ являлось ненормальностью. Ненормальность эта была сознана Шлейермахеромъ, который снова, подобно Канту, направилъ было протестантское богословіе на путь, намѣченный для него еще Лютеромъ и Меланхтономъ, путь, на которомъ стоитъ и новѣйшее ричліанство, и потому Шлейермахеръ, подобно Канту, можетъ быть также признанъ предвозвѣстникомъ ричліанскихъ

идей. Исходная точка богословско-философскихъ воззрѣній Шлейермахера нѣсколько отлична отъ точки зрѣнія Канта, хотя онъ въ концѣ концевъ по отношенію къ религіи приходитъ къ тѣмъ же выводамъ, къ какимъ приходитъ и Кантъ. Вмѣстѣ съ Кантомъ Шлейермахеръ признаетъ, что религія не есть знаніе; вопреки Канту онъ однакожъ признаетъ въ тоже время, что религія не есть и нравственность; она по нему есть „непосредственное воспріятіе (Wahrnehmung) всего конечнаго въ безконечномъ, всего временнаго въ вѣчномъ"; иначе говоря, она есть „исканіе (ein Suchen) и нахожденіе (ein Finden), обладаніе (ein Haben) и знаніе (ein Kennen) въ непосредственномъ чувствѣ всего того, что̀ живетъ и возникаетъ, дѣйствуетъ и страдаетъ". Всякая религіозная жизнь поэтому, по Шлейермахеру, слагается изъ двухъ элементовъ: во-первыхъ изъ того, что человѣкъ предаетъ себя абсолютному и внутренно соприкасается съ нимъ, и во-вторыхъ изъ того, что это соприкосновеніе съ абсолютнымъ, совершающееся при посредствѣ чувства, человѣкъ внутренно усвояетъ, воспринимая его во внутреннее единство своего бытія. Каково это чувство, составляющее источникъ религіи, въ его содержаніи, по Шлейермахеру, опредѣляется нашимъ отношеніемъ къ міру. Человѣкъ, какъ часть окружающаго его міра, чувствуетъ себя въ зависимости отъ послѣдняго, каковая зависимость влечетъ за собой безпокойство. Богъ, воспринимаемый человѣкомъ въ чувствѣ, является, такъ сказать, средствомъ устраненія этого безпокойства. Чувствуя себя въ единеніи съ Богомъ, какъ высшей силой, человѣкъ подъ покровомъ этого единенія ощущаетъ въ себѣ вмѣстѣ съ зависимостью отъ природы и чувство свободы по отношенію къ послѣдней и даже господство надъ ней. Зависимость отъ міра, такимъ образомъ, въ религіи, по Шлейермахеру, замѣщается зависимостью отъ Бога, какъ безусловно высшей сравнительно съ природой силы, и религія, слѣдовательно, есть не что иное, какъ чувство зависимости человѣка отъ Бога, обосновывающее его

независимость отъ міра. Шлейермахеръ, такимъ образомъ, отличаясь отъ Канта въ опредѣленіи источника религіи, приближается къ нему въ опредѣленіи сущности религіи, такъ какъ и съ его точки зрѣнія религія принадлежитъ къ практической сторонѣ человѣческаго духа. Въ силу этого низведенія религіозной области къ области чувства, Шлейермахеръ, вполнѣ согласно съ основоначалами древнѣйшаго протестантизма, рѣшительно вооружается противъ смѣшенія религіозной области съ областью умозрительно-теоретической. „До настоящаго времени, пишетъ Шлейермахеръ, догматическая теологія не имѣла той твердой почвы, какою обладаетъ свѣтская наука, и она до тѣхъ поръ не будетъ имѣть этой опоры, пока не произойдетъ окончательное изолированіе обѣихъ областей, такъ чтобы не имѣлъ мѣста такого рода, напримѣръ, вопросъ: можетъ ли быть извѣстное положеніе въ философіи истиннымъ, а въ теологіи ложнымъ?“ Это изолированіе теологіи отъ философіи тѣмъ болѣе необходимо, по взгляду Шлейермахера, что „евангелическая церковь сознала истину того положенія, что образованіе догматическихъ положеній отнюдь не зависитъ отъ какой нибудь философской школы“... Отвѣчая затѣмъ на вопросъ о томъ, что̀ же представляютъ изъ себя догматическія положенія, каково ихъ происхожденіе, Шлейермахеръ находитъ, что догматическія или вообще религіозныя положенія должны быть „выводимы исключительно изъ благочестиваго настроенія человѣческаго духа (Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemütszustände) и отнюдь не должны быть смѣшиваемы или замѣняемы спекулятивными положеніями“. Догматика въ силу того должна стоять особнякомъ отъ человѣческихъ знаній. Она должна трактовать не о логической и вообще разсудочной состоятельности извѣстныхъ истинъ самихъ въ себѣ, а „должна возводить содержаніе общаго благочестиваго вѣросознанія (den Inhalt des gemeinsamen frommen Glaubensbewusstseins) на степень усвоенія его людьми (auf etwas Lehrbaus zurückzuführen habe)“.

Съ той же чисто практической точки зрѣнія Шлейермахеръ разсматриваетъ и всѣ частные пункты христіанской религіи. Нѣкоторые изъ этихъ пунктовъ у него теряютъ всякій смыслъ и значеніе. Это—большею частью умозрительныя истины христіанства, къ которымъ, какъ мы уже знаемъ, скептически относились и родоначальники реформаціи и которыя, какъ мы уже отчасти видѣли, отвергаетъ и новѣйшее ричліанство. Отвергаетъ напр. Шлейермахеръ ученіе о троичности отъ вѣчности существующихъ Божескихъ Ѵпостасей, такъ какъ, съ его точки зрѣнія, при недѣлимости Божеской сущности, этой сущности нельзя одновременно усвоять три Ѵпостаси. Изъ всѣхъ Божескихъ свойствъ, по его взгляду, только одна любовь реально и всецѣло выражаетъ сущность Бога [1]) и потому въ строгомъ смыслѣ слова лишь она одна аттрибутъ Божества. Изъ другихъ Божескихъ свойствъ „праведность, по Шлейермахеру, обозначаетъ собой только первопричинность (die Ursählichkeit), по которой существуетъ взаимная связь между зломъ и грѣхомъ“ [2]), Божественная премудрость обозначаетъ „проявляющуюся въ управленіи міромъ искупляющую Божественную самодѣятельность“ и проч. [3]). Остальныя Божественныя свойства или совсѣмъ отрицаются Шлейермахеромъ, или бо́льшею частью понимаются имъ въ этическомъ смыслѣ, соотвѣтственно основному взгляду на сущность христіанской религіи [4]). Рѣшительно отвергаетъ наконецъ Шлейермахеръ обычное ученіе о гнѣвѣ божественномъ и вмѣстѣ съ этимъ ученіе о грѣхѣ. Грѣхъ, съ точки зрѣнія Шлейермахера, есть не что иное, какъ возстаніе (Widerstreit)

---

[1]) Schleiermacher. Der christliche Glaube. B. II. §§ 166—167. S. 516—519.

[2]) Schleiermacher. Op. cit. B. I. § 84. S. 465—475.

[3]) Schleiermacher. Op. cit. B. II. § 168. S. 519—526.

[4]) Schleiermacher. Op. cit. B. I. §§ 52—56. S. 268—309. § 85. S. 475—477. Сравн. Frank. Geschichte und Kritik der neueren Theologie. Erlangen. 1895. S. 105—106.

плоти противъ духа, какъ ослабленіе (Hemmung) богосознанія низшимъ чувственнымъ сознаніемъ. По своему происхожденію онъ есть слѣдствіе нашей ограниченной природы. Отсюда для Шлейермахера, какъ и для Канта, библейскій разсказъ о грѣхопаденіи нашихъ прародителей не есть исторія единичнаго факта, но есть символъ постояннаго искушенія. Вѣрить въ грѣхъ первородный, значитъ, по Шлейермахеру, признавать причину грѣха не въ насъ только, а внѣ насъ, въ сферѣ внѣшней отъ нашего бытія, въ окружающихъ нашу жизнь условіяхъ. Иначе говоря, причину грѣховности слѣдуетъ отыскивать не въ преступленіи нашихъ прародителей, а въ зависимости каждаго отдѣльнаго индивидуума отъ общаго развитія человѣчества. Въ этомъ смыслѣ грѣхъ есть актъ коллективный (Gesammtheit); въ этомъ смыслѣ можно говорить объ общей виновности (Gesammtschuld) человѣчества [1]). — На той же точкѣ зрѣнія стоитъ Шлейермахеръ и въ пониманіи акта искупленія или оправданія. Такъ какъ грѣхъ, по его взгляду, представляетъ изъ себя отсутствіе общенія съ Богомъ, являющагося результатомъ зависимости человѣка отъ міра, то, напротивъ, оправданіе есть не что иное, какъ внутренное и тѣснѣйшее единеніе человѣка съ Создателемъ, являющееся результатомъ жизненнаго общенія его со Христомъ [2]). Извѣстно далѣе то, что никто изъ людей не владѣлъ Богосознаніемъ (Gottesbewustsein) и, въ силу того, тѣснѣйшимъ единеніемъ съ Богомъ въ такой мѣрѣ, какъ Іисусъ Христосъ. Въ Немъ находимъ полное отождествленіе Его духа съ духомъ Божественнымъ. Словомъ, дѣломъ, вообще всѣмъ своимъ поведеніемъ, всею жизнью, Христосъ проявляетъ Свое полное духовное единеніе съ Отцомъ. Какъ таковой, Христосъ является образцомъ для насъ, образцомъ, которому мы должны слѣдовать, дабы до-

---

[1]) Schleiermacher. Op. cit. B. I. §§ 66—72. S. 361—408.

[2]) Schleiermacher. Der christliche Glaube. B. II. §§ 107—110 S. 165—210.

стигнуть единенія съ Богомъ. Поскольку Іисусъ Христосъ, какъ образецъ для нашего нравственнаго поведенія, дѣйствуетъ на насъ силою своего Богосознанія, поскольку, въ силу того, Онъ является источникомъ нашего блаженства, постольку выполняется Его служеніе. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Іисусъ Христосъ есть нашъ Спаситель и Искупитель. Въ этомъ смыслѣ, по Шлейермахеру, должно понимать и троякое служеніе Христа. Вмѣстѣ съ этимъ, само собою понятно, у Шлейермахера теряется юридически—удовлетворяющее значеніе жизни и смерти Спасителя за грѣхи человѣчества. Вмѣсто этого онъ выдвигаетъ лишь историческое значеніе Христа, какъ цѣлостнаго нравственнаго образа, своею нравственною высотою воздѣйствующаго на нравственно-религіозное состояніе человѣчества [1]). Съ той же чисто практической точки зрѣнія смотритъ наконецъ Шлейермахеръ и на природу Іисуса Христа, приближаясь и въ данномъ случаѣ и къ древнѣйшему лютеранству, и къ новѣйшему ричліанству. Всѣ метафизическія свойства, приписываемыя Богочеловѣку, напр. соединеніе двухъ природъ въ единствѣ личности, существованіе двухъ волей при единствѣ личности, съ его точки зрѣнія, не имѣютъ никакого смысла [2]). Всѣ событія изъ жизни Іисуса Христа, свидѣтельствующія о сверхъестественно-божественной природѣ Его, напр. чудесное рожденіе, воскресеніе, вознесеніе и проч., теряютъ у него почти всякій смыслъ и значеніе. Съ точки зрѣнія Шлейермахера, Христосъ есть герой человѣчества, обладающій высочайшимъ совершенствомъ, въ которомъ съ наибольшей полнотой осуществился идеалъ богоподобной жизни [3]). Однимъ словомъ Шлейермахеръ снова пытается возстановить истинно

---

[1]) Schleiermacher. Op. cit. B. II. §§ 100—105. S. 94—161.

[2]) Schleiermacher. Op. cit. B. II. §§ 95—98. S. 46—84, besonders 48—52, 60—70.

[3]) Schleiermacher. Op. cit. B. II. § 99. S. 84—93.

реформаціонное (т. е. практическое) пониманіе христіанства, и потому можетъ быть признанъ непосредственнымъ продолжателемъ воззрѣній родоначальниковъ реформаціи и Канта съ одной стороны и предвозвѣстникомъ новѣйшаго ричліанства съ другой. Этимъ несомнѣнно объясняется относительно большой успѣхъ богословія Шлейермахера. Не смотря однакожъ на этотъ успѣхъ, вліяніе богословскихъ воззрѣній Шлейермахера не могло быть и не было особенно прочнымъ по той простой причинѣ, что и самъ Шлейермахеръ не устоялъ твердо на той почвѣ, которую было намѣтилъ для позднѣйшаго лютеранскаго богословія. Дѣло въ томъ, что, проповѣдуя строгое отдѣленіе философіи отъ богословія, самъ Шлейермахеръ при раскрытіи своей системы однакожъ не удержался на подобнаго рода принципіальной точкѣ зрѣнія. Многіе изъ пунктовъ его системы носятъ несомнѣнно философскую окраску. Таково напр. его ученіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру, весьма напоминающее собой ученіе Спинозы по тому же вопросу. Можно указать поэтому лишь на весьма немногихъ лицъ, богословскія воззрѣнія которыхъ сложились подъ непосредственнымъ вліяніемъ Шлейермахера [1]).

---

[1]) Изъ этихъ немногихъ съ особенной рельефностью выдѣляется почти современникъ Шлейермахера богословъ Готтфридъ Менкенъ, который, подобно Шлейермахеру, въ духѣ позднѣйшаго ричліанства ратуетъ за выдѣленіе религіозной области изъ области философской. По его взгляду, философія наполняетъ духъ человѣческій пустыми и безсодержательными абстракціями и черезъ это ослабляетъ религіозную настроенность человѣка. Канта, пытавшагося утвердить состоятельность христіанской религіи на почвѣ философской, Менкенъ поэтому называетъ антихристіанскимъ богословомъ, вреднѣйшимъ изъ всѣхъ людей. Христіанская религія съ точки зрѣнія Менкена, какъ и съ точки зрѣнія Шлейермахера, должна быть построена исключительно на Библіи, какъ единственномъ источникѣ теологіи и руководительницѣ къ вѣчной жизни. Стоя на подобнаго рода точкѣ зрѣнія, Менкенъ рѣшительно отрицаетъ возможность существованія естественной религіи. По его мнѣнію, невозможно найти ни одного чело-

Исключая этихъ отдѣльныхъ и весьма немногихъ личностей, и при жизни Шлейермахера (1768—1834) и даже послѣ смерти его лютеранство продолжаетъ идти прежнимъ путемъ, путемъ смѣшенія религіи съ философіей, на который поставили это богословіе Фихте, Шеллингъ и Гегель. Такова напр. возросшая на почвѣ философскихъ идей Гегеля такъ называемая правая гегеліанская школа или школа спекулятивнаго раціонализма, которая въ лицѣ главнымъ образомъ Дауба (1765—1836), Маргейнеке (1780—1846), Гёшеле и другихъ, вопреки стремленіямъ Шлейермахера и согласно съ стремленіями Гегеля, пытается привести въ полную гармонію философію и религію. Какъ и у самого Гегеля, у представителей школы спекулятивнаго раціонализма христіанская религія въ силу того является лишь ступенью философіи. Богъ, по воззрѣнію представителей этой школы, есть абсолютная идея или мысль, постепенно развивающаяся. Пребывая, какъ чистое бытіе, т. е. безъ всякаго опредѣленія, а слѣдовательно и обнаруженія, дѣйствія и сознанія самой себя, эта идея является, какъ Богъ Отецъ. Опредѣляя себя, какъ чистое бытіе, отдѣляя себя отъ небытія и слѣдовательно сознавая себя, абсолютная идея является какъ Богъ Сынъ. Наконецъ, возвращаясь путемъ прохожденія чрезъ разнаго рода стадіи снова въ свое не-

---

вѣка, который имѣлъ бы врожденныя религіозныя идеи прежде всякаго воспитанія и сношенія съ подобными ему. Подобно Шлейермахеру, Менкенъ пытается эти основные взгляды провести при построеніи частныхъ пунктовъ своей богословской системы. Онъ съ пренебреженіемъ напр. относится къ метафизическимъ опредѣленіямъ Божескаго существа, сводя знаніе о Богѣ къ чисто практическимъ опредѣленіямъ. Изъ всѣхъ Божескихъ опредѣленій, по его взгляду, любовь наиболѣе вѣрно характеризуетъ Божеское существо. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ Менкенъ при раскрытіи ученія о Лицѣ Іисуса Христа и другихъ вопросовъ христіанскаго вѣдѣнія. Schoen. Origines historiques de la théologie de Ritschl. Paris. 1893. Pg. 41—42.

бытіе, отрѣшаясь отъ своихъ конкретныхъ опредѣленій, абсолютная идея является какъ Богъ Духъ Святый. Самый актъ самоопредѣленія абсолютной идеи или ея раздробленіе есть догматъ паденія, актъ же возвращенія идеи къ своему единству въ сознаніи человѣка, совершенный съ помощью Іисуса Христа, догматъ искупленія и проч. Однимъ словомъ, хотя всѣ почти основные догматы христіанства удержаны представителями школы спекулятивной, однакожъ они, какъ и у самого Гегеля, получаютъ философскій смыслъ и значеніе. Выродившаяся непосредственно изъ указанной школы миѳическая школа или, какъ ее обычно называютъ, лѣвая гегеліанская въ отрицательномъ направленіи пошла еще далѣе. Правая гегеліанская школа, какъ мы уже видѣли, не касалась исторической достовѣрности христіанской религіи, она только своеобразно, философски толковала послѣднюю; лѣвая гегеліанская школа, въ лицѣ по преимуществу Штрауса (1808—1874) и Фейербаха (1804—1872), напротивъ нападаетъ на самую историческую достовѣрность христіанства. Исходя изъ положенія Гегеля, что весь внѣшній міръ, какъ чувственный, такъ и духовный, представляетъ изъ себя только естественное обнаруженіе Божества, она отсюда дѣлала то заключеніе, что въ мірѣ нѣтъ ничего сверхъестественнаго. Нѣтъ ничего сверхъестественнаго въ частности и въ христіанствѣ: средоточный пунктъ его—воплощеніе Іисуса Христа, напримѣръ, не есть сверхъестественно-единичный актъ, а есть актъ всеобще-всегдашній, какъ простое лишь сознаніе человѣчествомъ своего тождества съ Божествомъ. Іисусъ Христосъ въ силу того не индивидуумъ, а идея или, иначе, все человѣчество, олицетворенное въ единой личности. Евангельскіе разсказы объ Іисусѣ Христѣ суть только воплощеніе этой идеи въ разнаго рода событіяхъ. Какъ таковые, эти разсказы не имѣютъ исторической достовѣрности, они миѳы, подобные миѳамъ, существующимъ въ другихъ религіяхъ. Историческое христіанство, такимъ образомъ, у представителей лѣ-

вой гегеліанской школы являлось простой иллюзіей. Тѣсно примыкающая къ лѣвой гегеліанской школѣ школа тюбингенская, представляемая Хр. Бауромъ (1792—1860), Бидерманомъ (1819—1885), Гингельфельдомъ (род. 1823) и нѣкоторыми другими, старается подтвердить указанный взглядъ Штрауса на историческое христіанство путемъ критическаго разбора источниковъ послѣдняго. Вполнѣ согласуясь съ лѣвой гегеліанской школой въ томъ положеніи, что христіанство есть результатъ естественнаго человѣческаго разума, тюбингенская школа вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ тотъ фактъ, что почвой, на которой появилась христіанская религія, было іудейство, и потому первоначальное христіанство, представляемое Петромъ, Іаковомъ и Іоанномъ, подобно іудейству, не имѣло значенія абсолютной религіи. Лишь съ началомъ дѣятельности апостола Павла христіанство становится религіей, имѣющей обнять все человѣчество. Появившаяся отсюда борьба двухъ началъ въ христіанствѣ: частнаго (іудейскаго) и вселенскаго (христіанскаго) продолжалась долгое время послѣ смерти главныхъ представителей этихъ началъ: Петра и Павла. Вся христіанская письменность и есть выраженіе этой борьбы петринизма съ паулинизмомъ: она носитъ тенденціозный, партійный характеръ и, какъ таковая, не можетъ быть признана источникомъ истины.

Крайнее безсиліе человѣческой мысли, богословски обоснованное родоначальниками реформаціи Лютеромъ и Меланхтономъ, философски—родоначальникомъ новѣйшей философіи Кантомъ и отчасти возстановленное реформаторомъ лютеранскаго богословія Шлейермахеромъ, послѣ смерти послѣдняго замѣнилось такимъ образомъ снова грубымъ произволомъ человѣческаго разума въ его отношеніи къ христіанской религіи. Правда, параллельно съ указаннымъ либеральнымъ направленіемъ въ лютеранскомъ богословіи и какъ бы въ противовѣсъ ему развивается послѣ Шлейермахера и консервативное направленіе, выражаю-

щееся главнымъ образомъ въ двухъ школахъ — новоортодоксальной и новолютеранской: въ лицѣ Клавдія Гармса (1778—1855), Логе (1808—1872), Флиднера (1800—1864), Блюмгардта (1805—1880), Толюкка (1799—1877), Неандера (1789—1850), Генсгтенберга (1802—1869), Гофмана (1810—1877), Делича (1813—1890), Клифота (род. 1810) и другихъ. Направленіе это старается утвердить божественный характеръ за христіанской религіей, но и оно не можетъ быть признано возобновленіемъ и продолженіемъ истиннаго лютеранства, философски обоснованнаго Кантомъ. Дѣло въ томъ, что въ этой богословской школѣ лютеранство перестаетъ быть лютеранствомъ и становится римскимъ католицизмомъ. Римско-католической является въ ней прежде всего самая исходная точка зрѣнія при раскрытіи христіанскаго вѣроученія. Основываясь на томъ, вполнѣ вѣрномъ, положеніи, что жизнь отдѣльнаго христіанина не мыслима и не отдѣлима отъ жизни другихъ членовъ христіанской церкви, представители консервативной школы этой исходной точкой зрѣнія признаютъ общее церковное сознаніе. Теоретическое выраженіе и обоснованіе общее церковное сознаніе, по ихъ мнѣнію, имѣетъ въ Св. Писаніи и въ символическихъ книгахъ лютеранства, которыя, какъ таковыя, должны стоять выше индивидуальнаго сознанія и въ силу того должны служить контролемъ надъ послѣднимъ. Практическое же выраженіе для себя общехристіанское сознаніе должно имѣть, по взгляду представителей указанной школы, въ церкви, какъ внѣшне видимомъ обществѣ. Отсюда съ точки зрѣнія представителей указанной школы лютеранское дѣленіе церкви на видимую и невидимую несостоятельно. Оба эти понятія неотдѣлимы другъ отъ друга, и даже мало того: второе — выводное изъ перваго. Поэтому, заключаютъ далѣе указанные ученые, и объектомъ искупленія служитъ совокупность многихъ индивидуумовъ. Иначе говоря, усвоеніе искупленія совершается только въ церкви, какъ видимомъ обществѣ, совершается при посредствѣ внѣшнихъ орудій спасенія

—таинствъ, дѣйствующихъ на человѣка ex opere operato, пассивно и неизгладимо. Въ концѣ концевъ такимъ образомъ получался полный римскій католицизмъ со всѣмъ его овеществленіемъ христіанства.

Если поэтому либеральное направленіе въ лютеранствѣ послѣ Шлейермахера сходитъ съ должнаго пути, намѣченнаго и утвержденнаго для него основоначалами реформаціи, то тѣмъ паче сходитъ съ этого пути консервативное направленіе, ведущее лютеранство къ ненавистному для него римскому католицизму. Все это прекрасно сознавалось наиболѣе строгими послѣдователями основоначалъ реформаціи, каковое сознаніе съ особенной рельефностью начало сказываться со второй половины XIX вѣка и въ концѣ концевъ выразилось въ возникновеніи школы А. Ричля въ лютеранствѣ.

Около половины XIX вѣка начинается на западѣ особенно усиленное изученіе философіи Канта, повлекшее за собой образованіе такъ называемой новокантанской школы, включившей въ себя многихъ изъ новѣйшихъ западныхъ ученыхъ, напр. Целлера, Отто Либмана, Альбрехта Краузе, Когена, Бенно Эрдмана, Ганса Файгингера, Риля, Штадлера, Тиля и другихъ. Среди этихъ ученыхъ особенно выдѣляются двое—Рудольфъ-Германъ Лотце (1817—1881) и Альбрехтъ Ланге (1828—1875). Перваго изъ нихъ нельзя въ строгомъ смыслѣ слова считать кантіанцемъ, потому что въ свои воззрѣнія онъ включилъ нѣкоторыя изъ положеній философскихъ системъ Гегеля, Лейбница и даже Спинозы. При всемъ томъ и Лотце въ нѣкоторыхъ пунктахъ близко примыкаетъ къ Канту и вообще своей ученой дѣятельностью не мало содѣйствуетъ оживленію философскихъ идей знаменитаго реформатора западной философіи. Вполнѣ кантовской у Лотце является исходная точка философствованія. По его ученію, какъ и по ученію Канта, всѣ наши впечатлѣнія, на основаніи которыхъ мы создаемъ бытіе внѣшняго міра, выражаютъ собой лишь свидѣтельство (das eigene Erzeugnis) нашей души, хотя и возбужденное отъ внѣшнихъ

воздѣйствій. Въ частности, пространственныя и временныя отношенія, въ которыхъ мы мыслимъ чувственный міръ, суть также, по Лотце, исключительно формы нашихъ субъективныхъ воззрѣній [1]).

Отсюда, слѣдовательно, по Лотце, какъ и по Канту, чувственный міръ представляетъ изъ себя субъективное явленіе. Признавая вмѣстѣ съ Кантомъ полную непознаваемость міра, Лотце сходится съ послѣднимъ и въ признаніи дѣйствительности этого міра, несмотря на его полную непознаваемость, хотя эта реальность у него имѣетъ совсѣмъ не тотъ смыслъ и значеніе, что у Канта. Кантъ, какъ извѣстно, утверждалъ реальность чувственнаго міра. Лотце стоитъ на иной точкѣ зрѣнія. Исходя изъ основоначалъ кантовской философіи, онъ настаиваетъ на томъ положеніи, что міръ, какъ чувственное явленіе, какъ величина, заключенная въ эффективныя состоянія (Effectivbestande), не только непознаваемъ, но и не существуетъ отдѣльно отъ нашего сознанія [2]). Если поэтому, съ точки зрѣнія Лотце, мы можемъ признать бытіе міра, бытіе вещей, то въ иной формѣ—въ формѣ ихъ отношеній между собою. Бытіе вещей, разсуждаетъ Лотце, выражаетъ „ихъ состояніе въ отношеніяхъ, по которому бытіе вещи *a* состоитъ въ томъ, что она находится во взаимодѣйствіи съ вещью *b*, а бытіе вещи *b*—въ томъ, что она находится во взаимодѣйствіи съ *c*“ и проч. Другими словами, бытіе вещи, съ точки зрѣнія Лотце, обозначаетъ воздѣйствіе одной вещи на другую и воспріятіе этой послѣдней воздѣйствія отъ первой [3]). Это воздѣй-

---

[1]) Lotze. Metaphysik. Leipzig. 1879. S. 346. Lotze. Grundzüge der Metaphysik. Leipzig. 1883. § 77. S. 76—78. Сравн. Лотце Микрокосмъ. Мысли о естественной и бытовой исторіи человѣчества, въ переводѣ Корша. Москва. 1866. Кн. 3-я. Гл. 4-я Стр. 437—438, 444.

[2]) Lotze. Grundzüge der Metaphysik. Leipzig. 1883. § 85 S. 84—85.

[3]) Lotze. Metaphysik. Leipzig. 1879. S. 31. 33. 35. 365 u. andr Сравн. Lotze. Grundzüge der Metaphysik. Leipzig. 1883. § 10. S. 10 § 26. S. 23.

твіе и это воспріятіе одной вещи другою, по Лотце, возможно только въ томъ случаѣ, если во-первыхъ вещи въ нѣкоторомъ смыслѣ обладаютъ самостоятельностью, во-вторыхъ, если онѣ въ тоже время въ нѣкоторомъ смыслѣ зависимы другъ отъ друга [1]). Первое, т. е. самостоятельность вещей, требуетъ, чтобы онѣ были простые, нематеріальные, непространственные элементы, потому что только такіе элементы могутъ имѣть самостоятельность. Говоря короче, вещи, составляющія міръ, по Лотце, должны быть особаго рода „духообразными (seelenartig, geistartig)“ реальностями, дѣйствующими на душу человѣка не чувственно и матеріально, а духовно, на подобіе разнаго рода аккордовъ и тоновъ [2]). То обстоятельство, что эти вещи, не смотря на ихъ духовную самостоятельность, образуютъ изъ себя единый міръ, проистекаетъ оттого, что всѣ онѣ суть дѣйствія (Functionen, Modifikationen) единаго абсолютнаго бытія или всеединой субстанціи (All-eine Substanz). Чувственность же и матеріальность вещей, дѣйствующихъ на человѣка, происходитъ оттого, что душа послѣдняго, воспринявъ духовныя воздѣйствія вещей, засимъ, въ силу особой тѣлесной организаціи человѣка, перекладываетъ эти воздѣйствія на языкъ пространственныхъ отношеній [3]). Въ этомъ пониманіи Лотце вещей, какъ простыхъ духовныхъ элементовъ, являющихся видоизмѣненіями и дѣйствіями единой духовной субстанціи, очевидно отразилось вліяніе

---

[1]) Lotze. Grundzüge der Religionsphilosophie. Leipzig. 1884. § 19. S. 23.

[2]) Lotze. Grundzüge der Metaphysik. Leipzig. 1883. § 68. § 66—67. Ср. Лотце. Микрокосмъ. Кн. 3-я. Гл. 4. Стр. 447—452, 455—456.

[3]) Lotze. Metaphysik. Leipzig. 1879. S. 137. Сравн. Grundzüge der Metaphysik. § 69. S. 68. Сравн. Grundzüge der Religionsphilosophie. 1884. S. 21. Сравн. Лотце. Микрокосмъ. Мысли о естественной и бытовой исторіи человѣчества. Москва. 1866. Часть 3. Глава 4-я. Стр. 464—465. 446.

все еще сильной даже и въ половинѣ XIX вѣка философіи Гегеля. При всемъ томъ философія Лотце, какъ можно видѣть, дѣлаетъ весьма существенный поворотъ къ кантіанству въ томъ смыслѣ, что признаетъ полную непознаваемость окружающаго насъ міра. Вмѣстѣ съ тѣмъ Лотце дѣлаетъ и вытекающій отсюда выводъ. Признавая бытіе вещей только какъ ихъ состояніе въ отношеніяхъ, выражающееся во взаимодѣйствіи одной вещи на другую, иначе говоря, признавая бытіе вещи лишь постольку, поскольку она дѣйствуетъ на другую. Лотце очевидно становится на чисто практическую точку зрѣнія въ оцѣнкѣ реальности всего того, что мыслится нами какъ существующее и какъ истинное. Съ наибольшею обстоятельностью эта послѣдняя точка зрѣнія раскрывается Лотце въ сочиненіи: Основныя проблемы психологіи (Gründzuge der Psychologie). Здѣсь, описывая процессъ человѣческаго знанія, Лотце настаиваетъ на томъ положеніи, что ни одно изъ возникающихъ въ насъ впечатлѣній не равнодушно (gleichgültig), потому что съ каждымъ впечатлѣніемъ обязательно соединяется чувство цѣнности (Gefühl des Werthes), выражающееся въ удовольствіи или неудовольствіи, которыми сопровождается впечатлѣніе и которыя идутъ навстрѣчу нашему вниманію. Отсюда въ нашей духовной жизни, по Лотце, главную важность имѣетъ не самый процессъ образованія впечатлѣній (Ueberlegung des Eindrucks selbst), а смыслъ и значеніе, которые имѣютъ для нашихъ жизненныхъ интересовъ эти впечатлѣнія [1]). Въ особенности подобное практическое значеніе признаетъ Лотце за религіознымъ знаніемъ. По его взгляду, положенія, которыя имѣютъ непосредственное отношеніе къ религіи, напр., что Богъ существуетъ, что Онъ создалъ міръ, что душа существуетъ послѣ смерти, эти положенія суть приговоры непосредственной (практической) очевидности (assertorische Ur

---

[1]) Lotze. Grundzüge der Psychologie. 1881. S. 20. Срав. Otto Ritschl. Ueber Werthurtheilen. S. 10.

heile unmittelbarer Einsicht oder Evidenz) для насъ [1]). Источникомъ религіозныхъ истинъ, по Лотце, служитъ непосредственный внутренній опытъ, утверждающій извѣстную религіозную истину прямо безъ всякаго логическаго посредства... Отсюда въ свою очередь, по Лотце, совершенно невозможно религіозныя истины возводить на степень непосредственныхъ логически формулированныхъ и логически доказуемыхъ истинъ. Съ этой точки зрѣнія Лотце смотритъ въ частности и на нѣкоторые догматы христіанства. Напр. центральный догматъ христіанскій: Христосъ—Сынъ Божій, по его взгляду, есть не что иное, какъ „признаніе особенной цѣнности (des einzigen Wertes), которую имѣетъ Спаситель для человѣчества, въ частности для меня, какъ отдѣльнаго члена послѣдняго“ [2]). Т. е., въ философіи Лотце такимъ образомъ находимъ возстановленіе такъ называемыхъ Werturtheile, къ которымъ, какъ мы уже видѣли, сводится религіозное познаніе у родоначальниковъ реформаціи, Канта, отчасти у Шлейермахера, и которыя, какъ увидимъ, имѣютъ весьма важное значеніе въ религіозно-философскихъ системахъ А. Рицля и его учениковъ.

Еще болѣе энергичнымъ въ проведеніи основоналъ кантіанства во второй половинѣ XIX вѣка является второй изъ упомянутыхъ ученыхъ А. Лянге, авторъ извѣстнаго труда: Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время (Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. B. 1—2. Berlin. 1873—1875), въ которомъ, какъ сказать, сконцентрированы воззрѣнія новокантіанской школы. Вполнѣ кантовской у Лянге является исходная точка философіи—ученіе о познаніи или, лучше сказать, ученіе объ отношеніи между субъектомъ и объектомъ познанія. Кантъ, какъ извѣстно, отвергалъ ре-

---

[1]) Lotze. Grundzüge der Religionsphilosophie. Leipzig. 1887. §2. S. 6.

[2]) Lotze. Grundzüge der Religionsphilosophie. § 75. S. 82. §54. S. 89.

альную связь между нашимъ познаніемъ съ одной сто
роны и объектомъ познанія съ другой. Лянге стоит
на той же точкѣ зрѣнія; и по его взгляду, въ силу наше
духовной структуры, мы совершенно не можемъ знат
внѣшняго міра, потому что наше познаніе послѣдняг
не идетъ далѣе нашихъ субъективныхъ впечатлѣній
Отличается Лянге отъ Канта лишь тѣмъ во-первыхъ
что дѣлаетъ вытекающіе изъ его воззрѣній выводы
Если, разсуждаетъ онъ, внѣшній міръ мы познаемъ п
закону причинности, который врожденъ нашей природ
и показываетъ только структуру нашей собственно
духовной природы, то мы слѣдовательно не имѣем
никакого права заключать о томъ, существуетъ ли ви
димый міръ въ дѣйствительности. „Истинная сущност
вещей, послѣднее основаніе всѣхъ явленій, пишет
Лянге, не только неизвѣстны для насъ, но даже самы
понятія о нихъ суть ни болѣе, ни менѣе, какъ прои
веденіе существующаго въ нашей организаціи закон
противоположенія, о которомъ мы не можемъ сказат
имѣетъ ли онъ внѣ нашего воспріятія (Erfahrung) к
кое нибудь значеніе“ [1]). Вполнѣ сходится съ Кантом
Лянге и въ другомъ весьма существенномъ пунктѣ—
опредѣленіи источника нашего знанія. И онъ признае

---

[1]) Lange. Geschichte des Materialismus. Iserlohn. 1875. B.
S. 50. Отсюда вещь въ себѣ, какъ факторъ нашего знан
какъ коеффиціентъ опыта, въ воззрѣніяхъ Лянге теряе
всякое значеніе: вещь въ себѣ не имѣетъ никакого учас
въ томъ, что́ является объектомъ нашего знанія. Это,
Лянге, не то означаетъ, что будто бы вещи, существуя в
насъ и независимо отъ нашего сознанія, имѣютъ воздѣйст
(Einwirkung) на процессъ нашего знанія, а это означаетъ
что самое представленіе о вещи въ себѣ возникаетъ въ
шемъ умѣ исключительно благодаря тому, что мы судимъ
всемъ окружающемъ насъ по аналогіи отношеній причин
дѣйствій. И такъ какъ понятіе о причинѣ не имѣетъ ни
кого отношенія къ существу вещи въ себѣ, то возникаю
отсюда въ человѣкѣ приговоръ (Urtheil) имѣетъ значеніе ли
для округленія (Abrundung) области нашихъ представле
(Vorstellungskreises). Lange. Op. cit. B. II. S. 48—50.

то положеніе, что всякое наше познаніе пріобрѣтается чрезъ опытъ, хотя рѣшая вопросъ о томъ, какимъ образомъ пріобрѣтаемое чрезъ опытъ становится нашимъ знаніемъ, Лянге опять уклоняется отъ Канта въ томъ смыслѣ, что ударяется въ матеріализмъ. По его взгляду, возникновеніе всякаго нашего знанія слѣдуетъ объяснять механически или физіологически, при посредствѣ происходящихъ въ насъ физіологическихъ процессовъ [1]). Кантовское признаніе двухъ источниковъ знанія—чувственнаго воспріятія и разума поэтому, по взгляду Лянге, не выдерживаетъ критики и должно быть отброшено какъ доктринерное заблужденіе (eine doktrinäre Abweg). И тотъ и другой источникъ знанія имѣетъ свое начало въ нашей нервной системѣ. „Можетъ быть, по Лянге, основу даже закона причинности слѣдуетъ находить въ механизмѣ рефлективнаго движенія (Reflexbewegung) [2])“... Вмѣсто кантовскаго выраженія „чистый разумъ“ Лянге совѣтуетъ поэтому употреблять выраженіе „организація“ или „психофизическая организація“ [3]). И наконецъ, сходство между Кантомъ и Лянге

---

[1]) Lange. Op. cit. B. II. S. 426. 431. 374. 334. 342—344.

[2]) Lange. Op. cit. B. II. S. 45.

[3]) Lange. Op. cit. B. II. S. 30. Anmerkung 25. S. 125—126. Было бы однакожъ ошибочно на основаніи всѣхъ этихъ выраженій дѣлать заключеніе о томъ, будто Ланге—матеріалистъ въ обычномъ смыслѣ этого слова. Его матеріализмъ совершенно особаго рода, матеріализмъ, такъ сказать, идеалистическій. Низведя всю даже духовную жизнь человѣка къ физической организаціи, Лянге задаетъ вопросъ, что же представляетъ изъ себя сама эта организація? Если весь міръ, отвѣчаетъ онъ на этотъ вопросъ, есть только наше чувственное представленіе, то было бы большою нелогичностью и нашу собственную организацію не считать таковымъ же. „Мы въ правѣ, пишетъ Лянге, не только являющійся намъ внѣшній міръ, но также и органы, которыми мы охватываемъ послѣдній, считать только образами“. „Глазъ, которымъ мы видимъ, самъ только продуктъ нашего представленія, потому что если мы признаемъ то положеніе, что зримые нами образы вызваны особымъ устройствомъ нашего глаза, то мы вмѣстѣ съ

можно прослѣдить и на ихъ воззрѣніяхъ на взаимоотношенія между религіознымъ и научнымъ знаніемъ. И здѣсь Лянге, исключая отдѣльныя подробности, точно также близко примыкаетъ къ кантіанству. Кантъ, какъ извѣстно, строго разграничивалъ научную и религіозную области знанія, какъ имѣющія свои особые источники, особое содержаніе и особый характеръ. Тоже самое находимъ и у Лянге. То, что́ служитъ предметомъ религіознаго познанія, разсуждаетъ онъ, не можетъ быть предметомъ научнаго познанія, т. е. ему нельзя усвоять значенія теоретически доказуемой дѣйствительности, потому что теоретическая дѣйствительность имѣетъ дѣло лишь съ явленіемъ, содержаніе (Inbegriff) котораго возникаетъ въ насъ необходимо, въ силу чувственнаго принужденія (Sinneszwang). Этого нельзя сказать, по его мнѣнію, о религіозномъ знаніи, потому что область послѣдняго совершенно иная. Весь религіозный міръ возникаетъ въ человѣкѣ изъ присущаго его духу неотвратимаго понужденія возвыситься надъ окружающею печальной дѣйствительностью, дабы, создавъ идеалъ, образъ истинно гармоническаго состоянія, человѣкъ могъ найти для себя утѣшеніе отъ разнаго рода постигающихъ его несчастій [1]). Религіозное знаніе, такимъ образомъ, по Лянге, имѣетъ исключительно практическую цѣнность и теряетъ всякое реальное содержаніе, коль скоро оно становится предметомъ теоретико-научнаго знанія. Отсюда и источникъ религіознаго знанія, по Лянге, какъ и по Канту, совершенно отличается отъ источника знанія научнаго. Между тѣмъ какъ послѣднее возникаетъ изъ непосредственно

тѣмъ должны признать и то положеніе, что также глазъ съ его устройствомъ, зрительный нервъ съ мозгомъ и вся вообще структура, которую мы считаемъ причиною мышленія, есть только наше представленіе". Изъ матеріализма Ланге въ концѣ концевъ получается слѣдовательно идеализмъ. Lange. Op. cit. B. II. S. 426—427. 422—423. 415 u. w.

[1]) Lange. Op. cit. B. II. S. 544—545.

принудительныхъ воспріятій, перерабатываемыхъ разсудкомъ, религіозное знаніе есть созданіе исключительно сердца и фантазіи человѣка, или, выражаясь строго философскимъ языкомъ, есть „результатъ синтетической, гармонизирующей функціи человѣческаго разума“, которая также проявляетъ свою дѣятельность въ искусствѣ. Этимъ, по Лянге, объясняется то обстоятельство, что религія всегда была неразрывно связана съ искусствомъ и падала главнымъ образомъ въ томъ случаѣ, если ея содержаніе сводилось къ обычному теоретическому вѣдѣнію. Изъ всего этого, по Лянге, вытекаетъ тотъ выводъ, что религія должна быть поставлена на уровень съ искусствомъ, т. е. имѣть исключительно этическое, эстетическое и практическое, но никакъ не теоретико-научное значеніе. Разсматриваемая лишь съ этой точки зрѣнія, она имѣетъ цѣнность и, слѣдовательно, своего рода реальность. Этимъ, по взгляду Лянге, самъ собою рѣшается трудный вопросъ о томъ, что̀ собственно должно служить содержаніемъ религіи. Изъ нея должны быть совершенно выброшены всѣ теоретическія, метафизическія ученія, напр. о Богѣ, о душѣ человѣка, о твореніи, промышленіи, потому что всѣ эти истины, какъ теоретическія, немедленно же теряютъ свой смыслъ, коль скоро критикующій умъ человѣка приступаетъ къ разсмотрѣнію ихъ. Въ религіи долженъ быть оставленъ лишь практическій идеалъ жизни, хотя бы даже выражаемый миѳами [1]). Въ концѣ концевъ слѣдовательно и у Лянге, какъ у Канта и Шлейермахера, религіозное знаніе сводится къ такъ называемымъ Werthurtheile — къ сужденіямъ цѣнности, которыя, какъ мы уже отчасти видѣли, имѣютъ весьма важное значеніе въ ричліанствѣ.

Лотце и Лянге несомнѣнно являются самыми выдающимися изъ представителей новѣйшей философіи. Не удивительно поэтому то, что указанное стремленіе ихъ свести къ практической области не только рели-

---

[1]) Lange. Op. cit. B. II. S. 547.

гіозное, но и теоретическое знаніе легло въ основу многихъ философскихъ работъ, вышедшихъ въ XIX вѣкѣ, авторы которыхъ хотя и не принадлежатъ къ школѣ новокантіанской, но на воззрѣніяхъ которыхъ отразилось общее направленіе упомянутой школы. Находимъ напр. подобную точку зрѣнія у Вундта, Ейккена, Баумана, Рюмелина, Герберта Спенсера и нѣкоторыхъ другихъ [1]).

Всѣ эти ученые являются работниками въ сферѣ философской и потому ихъ дѣятельность не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ сферѣ религіозной. При всемъ томъ, въ силу тѣсной связи между философіей и религіей на западѣ, ихъ взгляды не могли не оказать вліянія на направленіе лютеранскаго богословія. Въ частности отразилось это вліяніе на стремленіи отдѣльныхъ представителей лютеранства выдѣлить, въ духѣ Лютера и Меланхтона, Канта и Шлейермахера, Лотце и Лянге, религіозную область изъ области философской, низвести область религіозную къ сферѣ исключительно практической. Проблески подобнаго рода стремленія проскальзываютъ напр. въ образовавшейся въ половинѣ XIX вѣка школѣ такъ называемаго посредствующаго богословія (Vermittelungtheologie), къ которой принадлежатъ Дорнеръ (1809—1884), Мартенсенъ (1808—1884), Юлій Мюллеръ (1801—1878), Лянге (1802—1884), Газе (1800—1890), Ричардъ Роте (1799—1867), и которая, какъ показываетъ самое наименованіе, стараясь посредствовать между сферой научной и религіозной, настаиваетъ на томъ положеніи, что религія и наука—каждая имѣютъ свои самостоятельныя области и потому могутъ жить мирно другъ съ другомъ. Сближеніе съ Кантомъ и Шлейермахеромъ въ указанной школѣ впрочемъ касается только этого разграниченія между религіозной и научной областью. За то школа посредствующаго богословія весьма существенно отличается отъ Шлейермахера и Канта тѣмъ,

---

[1]) Otto Ritschl. Ueber Werturtheilen. S. 10.

что она, не смотря на признаніе полнаго отличія между религіозной и философской областями, всетаки стремится примирить ихъ, въ силу чего истины религіи, съ точки зрѣнія представителей указанной школы, являются не практическими только, но и теоретическими истинами. Отсюда школа посредствующаго богословія признаетъ въ частности весьма существенное значеніе за умозрительно-догматической стороной христіанской религіи, какъ стороной сверхъестественно-божественной. И даже мало того: въ толкованіи этой умозрительной стороны христіанской религіи школа посредствующаго богословія болѣе, чѣмъ какая нибудь другая школа новѣйшаго лютеранства, стоитъ на почвѣ древняго эллино-философскаго христіанства, какъ выражаются представители либеральнаго лютеранства, т. е. толкуетъ и понимаетъ христіанскіе догматы въ томъ смыслѣ, въ какомъ они утверждаются Библіей, имѣющей въ глазахъ представителей этой школы авторитетное непогрѣшимое значеніе. Если поэтому новокантіанское направленіе въ новѣйшей нѣмецкой философіи и повліяло, можетъ быть, на возникновеніе и общій характеръ школы посредствующаго богословія, то только отдаленнымъ образомъ. Несомнѣнно однакоже то, что новокантіанская философія обнаружила весьма существенное вліяніе на лютеранское богословіе, если не въ смыслѣ образованія какой либо особой богословской школы, то во всякомъ случаѣ въ смыслѣ выработки ученой дѣятельности у отдѣльныхъ представителей лютеранскаго богословія. Со второй половины XIX вѣка въ лютеранскомъ мірѣ появляется рядъ теологовъ, которые въ духѣ богословскихъ и философскихъ основоначалъ Лютера и Меланхтона, Канта и Шлейермахера, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ духѣ А. Ричля говорятъ о строгомъ отдѣленіи богословія отъ философіи, дѣлая отсюда всѣ вытекающіе выводы по отношенію къ христіанскому богословію. На подобнаго рода почвѣ стоитъ напр. одинъ изъ ближайшихъ предшественниковъ А. Ричля извѣстный богословъ Шнеккенбургеръ. По его взгляду,

какъ и по взгляду Канта и Шлейермахера, въ религіозной области личное благочестіе должно имѣть предпочтеніе предъ догматико-умозрительными положеніями. Въ случаяхъ соприкосновенія философіи съ христіанствомъ, разсужденія метафизическія поэтому, съ точки зрѣнія Шнеккенбургера, должны имѣть второстепенное значеніе для теологіи. Къ подобнаго же рода выводамъ также приходитъ и другой изъ новѣйшихъ лютеранскихъ богослововъ, Бидерманъ (1819—1885). Въ своемъ изслѣдованіи: Свободная теологія, или философія и христіанство въ борьбѣ и мирѣ (Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden) Бидерманъ доказываетъ то положеніе, что существуетъ только одинъ способъ возстановить миръ между философіей и религіей—это разграничить ихъ сферы такъ, чтобы первая имѣла дѣло съ сферой теоретической, а вторая съ сферой практической. Только тогда, по его мнѣнію, не будетъ столкновенія между этими обѣими областями. Философія не будетъ критиковать истинъ религіи, теологія не будетъ касаться истинъ философіи [1]). Тоже отвращеніе отъ метафизики нѣкоторые изъ новѣйшихъ теологовъ въ духѣ ричліанства вносятъ въ раскрытіе частныхъ богословскихъ вопросовъ, напр. ученія о Богѣ, въ частности въ толкованіе свойствъ божественныхъ. Газенкампъ напр., опредѣляя Бога по преимуществу съ чисто-практической стороны (какъ любовь), нападаетъ на традиціонную догматику за то, что она представляетъ Бога грубымъ судіей, требующимъ для удовлетворенія Своего гнѣва крови. По его мнѣнію, подобное представленіе о Богѣ есть остатокъ паганизма съ его мстительными и страстными божествами, не могущими насытиться кровью ихъ почитателей. Незадолго до появленія главнѣйшаго изъ трудовъ А. Ричля: Христіанское ученіе объ оправданіи и примиреніи,—выступаетъ теологъ Дистель (1825—1879)

---

[1]) Otto Pfleiderer. Die Entwickelung der prot. Theologie... S. 140. Сравн. Schoen. Op. cit. S. 43 u. w.

съ цѣлымъ рядомъ статей, посвященныхъ раскрытію ветхозавѣтнаго ученія о божественной праведности, каковыя статьи впослѣдствіи дали геттингенскому богослову библейское обоснованіе для его теологіи. Подобно Газенкампу, Дистель отрицаетъ въ Богѣ идею возмездія, опредѣляя сущность Божества въ смыслѣ Божественной любви. На той же точкѣ зрѣнія въ пониманіи Божества стоятъ богословы—ближайшіе предшественники А. Ричля: Ф. Гитцигъ, Шульцъ, Бодессенъ, (M. de Baudissin) и нѣкоторые другіе [1]).

Подобная же антиметафизическая точка зрѣнія въ духѣ новѣйшаго ричліанства прилагается нѣкоторыми изъ лютеранскихъ богослововъ половины XIX вѣка и къ разработкѣ другого важнаго вопроса въ области христіанскаго вѣдѣнія—вопроса о сущности первороднаго грѣха въ смыслѣ унаслѣдованной порчи человѣческой природы. Таковъ напр. проф. Ю. Мюллеръ (1801—1878), который въ своемъ трехтомномъ изслѣдованіи: Христіанское ученіе о грѣхѣ (Müller. Die christliche Lehre von Sünde. 1844) совершенно реформируетъ традиціонное ученіе по разсматриваемому вопросу, видя въ грѣхѣ лишь необходимое слѣдствіе нашей свободы. Въ особенности же большое значеніе въ данномъ случаѣ имѣетъ извѣстный богословъ Ф. Хр. Бауръ (1792—1860), который въ своихъ чтеніяхъ по христіанской догматикѣ путемъ историческимъ показываетъ недостатки традиціоннаго ученія о сущности первороднаго грѣха. Многія изъ его критическихъ соображеній вошли затѣмъ въ систему геттингенскаго богослова [2]). За Бауромъ слѣдуетъ цѣлый рядъ теологовъ: Томассіусъ, Шенкель, Де-Ветте, Ницшъ, которые отрицаютъ наслѣдственную виновность въ человѣчествѣ. Даже ортодоксальные теологи половины XIX вѣка, какъ напр. Гофманъ, Филиппи, Деличъ, напа-

---

[1]) Schoen. Op. cit. Pg. 56—61.

[2]) Schoen. Op. cit. Pg. 105—106.

даютъ на августиновскую, а вмѣстѣ съ этимъ и на древнепротестантскую теорію первороднаго грѣха, причемъ нѣкоторые изъ нихъ, напр. Роте, допуская еще фактъ существованія грѣха первороднаго, считаютъ его не слѣдствіемъ преступленія, а напротивъ необходимымъ условіемъ человѣческой природы. Соотвѣтственно этому взгляду на грѣхъ, и оправданіе у многихъ теологовъ второй половины XIX вѣка, въ духѣ ричліанства, получаетъ антиметафизическій характеръ. Рельефнѣе всего это сказалось въ рѣшительномъ отрицаніи нѣкоторыми изъ теологовъ юридической теоріи оправданія и въ пониманіи акта оправданія въ этическомъ смыслѣ. Въ особенности обстоятельное раскрытіе теоріи оправданія въ этомъ смыслѣ находимъ у извѣстнаго лютеранскаго богослова Гофмана (1810—1877), который рѣшительно отрицаетъ юридическую теорію оправданія прежде всего потому, что не можетъ быть, по его мнѣнію, утверждаемой этой теоріей полной эквивалентности между страданіями Іисуса Христа и тѣмъ, что́ должны были потерпѣть люди; затѣмъ потому, что юридическая теорія оправданія, по Гофману, предполагаетъ, будто Богъ, вмѣсто того, чтобы быть милосерднымъ, позволяетъ Себѣ требовать плату. Служеніе Іисуса Христа поэтому, по его мнѣнію, заключается лишь въ томъ, что Онъ Своимъ ученіемъ и Своею дѣятельностью преобразовалъ моральное настроеніе людей. Цѣлью Его пришествія на землю было καταλλάσσειν τοὺς ἀνθρώπους, но не καταλλάσσειν τὸν θεὸν [1]).

Чисто практическая точка зрѣнія лежитъ наконецъ въ основѣ разработки нѣкоторыми изъ теологовъ второй половины XIX вѣка ученія о царствѣ Божіемъ. Находимъ ее напр. у проф. Гольцмана (1810—1870), который въ напечатанной въ 1866 году въ журналѣ Neue protestantische Blätter № 14, статьѣ: „Христіанство Христа“ значеніе Іисуса Христа въ исторіи чело-

---

[1]) Schoen. Op. cit. Pg. 131—133.

вѣчества видитъ въ томъ, что Онъ реформировалъ теократическіе взгляды Израиля, выдвинувъ вмѣсто нихъ идеи морально-религіозныя, и для основаннаго имъ христіанскаго общества далъ идеалъ морально-сверхъестественный. По тому же пути далѣе идетъ проф. Липсіусъ (1830—1892), который съ іюля 1866 года начинаетъ въ томъ же журналѣ Neue protestantische Blätter рядъ статей, легшихъ впослѣдствіи въ основу его догматики. Въ этихъ статьяхъ Липсіусъ настаиваетъ на моральномъ характерѣ царства Божія, какъ моральнаго порядка, имѣющаго начало для себя еще здѣсь, на землѣ. И наконецъ на той же точкѣ зрѣнія въ разработкѣ идеи царства Божія стоитъ еще богословъ Уиттихенъ, изслѣдованіе котораго — Идея царства Божія (Die Idee des Reiches Gottes. 1872) появилось лишь за два года до выхода третьяго тома сочиненія А. Ричля объ оправданіи [1]).

Такимъ образомъ, вся исторія лютеранства, какъ можно видѣть, представляетъ изъ себя борьбу двухъ направленій, изъ коихъ одно, исходя изъ матеріальнаго принципа, стремится довести до минимума свободу разума въ религіозныхъ вопросахъ и въ силу того низводитъ религіозную область къ практической сторонѣ человѣческаго духа; другое, напротивъ, исходя изъ формальнаго принципа реформаціи, стремится дать полную свободу разуму въ вопросахъ религіи и въ силу того религіозную область низводитъ къ сторонѣ разсудочно-философской. Ричліанство несомнѣнно явилось на почвѣ перваго изъ указанныхъ направленій, потому что основная идея, проходящая черезъ все содержаніе ричліанскаго богословія—выдѣленіе практическаго элемента въ религіи—вполнѣ гармонируетъ съ этимъ направленіемъ. Этимъ самъ собою рѣшается вопросъ о томъ, находится ли ричліанство въ связи съ прежними богословскими движеніями въ лютеранскомъ мірѣ, какъ полагаетъ большинство изслѣдователей его,

---

[1]) Schoen. Op. cit. Pg. 92—94.

или же оно существуетъ особнякомъ отъ этихъ движеній, какъ полагаютъ впрочемъ весьма немногіе? [1]) Несомнѣнно, ричліанство находится въ тѣсной связи съ ранѣе бывшими въ лютеранскомъ мірѣ нѣкоторыми изъ движеній. Основаніе для него слѣдуетъ искать въ богословской дѣятельности Лютера и Меланхтона, потому что основная идея, проходящая красною чертою чрезъ ричліанское богословіе — выдѣленіе религіозной области изъ области философской и низведеніе первой изъ указанныхъ областей къ сферѣ практической, эта идея проникала богословскую дѣятельность еще родоначальниковъ реформаціи, по крайней мѣрѣ въ первый періодъ ихъ реформаціонной дѣятельности; ричліанство далѣе находится въ связи съ богословско - философскими взглядами Канта и Шлейермахера не только въ проведеніи указанной основной идеи, но и въ разработкѣ частныхъ вопросовъ христіанскаго вѣдѣнія, получившихъ у указанныхъ ученыхъ практическую

---

[1]) За исключеніемъ лишь весьма немногихъ ученыхъ, признающихъ, будто теологія А. Ричля не имѣетъ „ни отца, ни матери, ни вообще генеалогіи“, большинство ученыхъ поставляетъ ричліанство въ связь съ ранѣе бывшими богословскими движеніями. Французскій ученый Лобстейнъ напр. пишетъ: «Une étude detaillée des racines du systeme jetterait certainement sur ce dernier une lumière vive et nouvelle... la mesure et les limites de l'originalité de la théologie de Ritschl, peut-être, aussi sa vitalité future et l'avenir qui l'attend ne peuvent être jugés et appréciés que par une méthode historique».... Schoen. Op. cit. P. 9—10. Равнымъ образомъ Отто Ричль признаетъ, что А. Ричль «stand auf den Schultern vieler Vorarbeiter». Otto Ritschl. Albrecht Ritschl's Leben. B. I. S. 243. И наконецъ извѣстный протестантскій ученый проф. Берлинскаго университета Пфлейдереръ находитъ, что особенное значеніе богословія А. Ричля состоитъ въ томъ, «dass sie (Theologie A. Ritschl's) der theologische Ausdruck und Spiegel des allgemeinen Zeitbewusstseins ist, nach seinen starken und berechtigten, wie freilich auch seinen schwachen und gefärlichen Seiten. Ihre nächsten wissenschaftlichen Beziehungen hat sie zu Kant und Lotze, zu Schleiermacher und Hoffmann»... Pfleiderer. Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritanien seit 1825. Freiburg. 1891. S. 228.

оцѣнку, и наконецъ ричліанство ближайшее отношеніе имѣетъ къ новокантіанству и богословскому движенію, возросшему на почвѣ послѣдняго, опять не только въ смыслѣ проведенія общей идеи, но и въ разработкѣ многихъ частныхъ пунктовъ системы христіанскаго ученія. Какъ результатъ ранѣе бывшихъ богословскихъ движеній, ричліанство — не новое движеніе и А. Ричль, основатель этого богословія, не самобытный писатель. Но, утвердившись на почвѣ ранѣе бывшихъ богословскихъ движеній, А. Ричль несравненно сильнѣе, чѣмъ кто либо изъ лютеранскихъ богослововъ, и даже сильнѣе, чѣмъ сами родоначальники реформаціи, утвердилъ практическое пониманіе христіанской религіи и первый изъ лютеранскихъ богослововъ сообщилъ богословско-философское обоснованіе указанному пониманію христіанской религіи. Въ этомъ смыслѣ онъ можетъ быть признанъ самостоятельнымъ писателемъ и основанное имъ движеніе новымъ движеніемъ.

Въ какой формѣ выразилась упомянутая зависимость ричліанства по отношенію къ ранѣе бывшимъ богословскимъ движеніямъ, и въ какой мѣрѣ выразилась его самобытность, увидимъ далѣе.

В. Керенскій.

БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНІЕ О СОВѢСТИ.

ВЕТХІЙ ЗАВѢТЪ.

Еврейскій текстъ Ветхаго Завѣта не имѣетъ выраженія, соотвѣтствующаго слову: совѣсть [1]). Въ переводѣ 70-ти только разъ еврейское слово מָדָע (Еккл. 10, 20), означающее знаніе, или по толкованію Делича [2]), глубоко-внутреннее сознаніе, переведено словомъ: συνειδησις. Тѣмъ не менѣе у ветхозавѣтныхъ писателей мы находимъ глубокое пониманіе отдѣльныхъ дѣйствій совѣсти съ самыми разнообразными ихъ оттѣнками, — такое пониманіе, какого въ до-христіанское время мы нигдѣ не встрѣчаемъ, кромѣ Ветхаго Завѣта. Ветхозавѣтные писатели даютъ намъ величественныя изображенія проявленій совѣсти; они описываютъ намъ много трогательныхъ, полныхъ жизни и силы движеній совѣсти въ людяхъ.... Но они говорятъ намъ о явленіяхъ совѣсти не въ туманномъ научномъ изложеніи, а въ художественномъ картинномъ изображеніи фактовъ [3]). Съ этими фактами мы встрѣчаемся уже на первыхъ страницахъ Библіи.—Когда первые люди согрѣшили, преступивъ заповѣдь Божію о невкушеніи отъ плодовъ древа познанія добра и зла, то они, по свидѣтельству Бытописателя, „разумѣша, яко нази

---

[1]) См. статью: Ученіе о совѣсти. Прав. Соб. 1900 г. сентябрь.

[2]) System der biblischen Psychologie, 2-te Ausg. Leipzig. 1862 г. S. 134.

[3]) Schubert. Ueber das Gevissen. 1896 г. 2. S. 5.

бѣша, и сотвориша себѣ препоясанія.... и скрыстася отъ лица Господа Бога". На вопросъ Господа: „Адаме, гдѣ еси?"—Адамъ отвѣчалъ: „гласъ слышахъ тебѣ ходяща въ раи и убояхся, яко нагъ есмь, и скрыхся" (Быт. 3, 7–10). Вотъ первое проявленіе въ человѣкѣ совѣсти, весьма ясно выразившееся въ чувствѣ стыда и страха предъ Богомъ! — Каинъ убилъ своего брата Авеля.... „Что ты сдѣлалъ", сказалъ ему Господь: „голосъ крови брата твоего вопіетъ ко Мнѣ отъ земли" (Быт. 4, 10). Каинъ скрывается отъ лица Господа и боится, что всякій, кто встрѣтится съ нимъ, убьетъ его (Быт. 4, 14, 16), — до такой степени имъ овладѣваетъ страхъ наказанія за совершонное имъ преступленіе!—Авимелехъ беретъ жену Авраама, которую этотъ подъ вліяніемъ чувства страха предъ Авимелехомъ выдалъ за свою сестру. Въ сновидѣніи же Авимелехъ получаетъ откровеніе, что она — жена Авраама. Возможность совершить столь великій грѣхъ, какъ прикоснуться къ чужой женѣ, тревожитъ Авимелеха такъ сильно, что онъ спрашиваетъ Бога, заслуживаетъ ли онъ, Авимелехъ, наказанія за то, что имѣлъ намѣреніе прикоснуться къ чужой женѣ, хотя бы и не зная того, что имѣлъ дѣло съ чужой женой.—Но Господь, явившись Авимелеху во снѣ, объявилъ его невиновнымъ, такъ какъ Авимелехъ сдѣлалъ это по незнанію: наказаніе, по словамъ Господа, должно постигнуть Авимелеха только въ томъ случаѣ, если онъ сейчасъ-же не возвратитъ жену Аврааму (Быт. 20, 3–7). „Если этотъ случай въ сновидѣніи, замѣчаетъ по этому поводу Гофманъ [1]), привести въ связь съ дѣйствіемъ совѣсти въ Авимелехѣ, то весьма ясно будетъ воззрѣніе Ветхаго Завѣта на то, какъ страхъ совѣсти, даже при мыслимой возможности грѣха, обуяетъ людей ужасомъ, и какъ далѣе онъ (страхъ) освобождаетъ отъ своего гнета того, кто совершилъ что либо грѣховное по незнанію".

---

[1]) Hofmann. Die Lehre von dem Gevissen. Leipzig 1866 г. § 4. S. 27.

Подобный же разсказъ находимъ мы въ 26-й главѣ кн. Бытія (7–13 ст.). (Ср. также—Быт. 31, 24).—Весьма яркій примѣръ проявленія совѣсти встрѣчаемъ мы въ извѣстной исторіи Іосифа и его братьевъ.—Когда Іосифъ, при первомъ свиданіи съ братьями въ Египтѣ, отпуская ихъ домой съ хлѣбомъ, задержалъ одного изъ нихъ, Симеона, у себя, и приказывалъ привести къ себѣ меньшого, братья Іосифа говорили другъ другу: „точно мы наказываемся за грѣхъ противъ брата нашего (т. е. Іосифа, котораго они продали); мы видѣли страданіе души его, когда онъ умолялъ насъ, но не послушали его; за то и постигаетъ насъ горе сіе". Рувимъ отвѣчалъ имъ и сказалъ: „не говорилъ ли я вамъ: не грѣшите противъ отрока? Но вы не послушались. Вотъ кровь его взыскивается" (Быт. 42, 21–22).—Во время преслѣдованія царя Давида Сауломъ, когда оба противника встрѣтились случайно въ одной пещерѣ, въ пустынѣ Энъ-Гадди, Давидъ, имѣя полную возможность убить Саула, отрѣзалъ у него только край одежды. Но совѣсть заговорила въ Давидѣ даже и противъ такого поступка, и „больно стало сердцу Давида, что онъ отрѣзалъ край отъ одежды Саула. И сказалъ онъ людямъ своимъ: да не попуститъ мнѣ Господь сдѣлать это господину моему, Помазаннику Господню, чтобы наложить руку мою на него" (1 Цар. 24, 5–7).—„Вздрогнуло сердце Давида, читаемъ мы во 2-й кн. Царствъ, послѣ того, какъ онъ сосчиталъ народъ. И сказалъ Давидъ Господу: тяжко согрѣшилъ я, поступивъ такъ; и нынѣ молю Тебя, Господи, прости грѣхъ раба Твоего, ибо крайне неразумно поступилъ я" (24, 10).....

Описаніе въ Ветхомъ Завѣтѣ фактовъ проявленія совѣсти имѣетъ ту особенность, что здѣсь (въ Ветхомъ Завѣтѣ) главнымъ образомъ выдвигается въ совѣсти дѣятельность судебная. Это проявляется, какъ мы уже видѣли, въ первыхъ главахъ Библіи. „Адамъ, гдѣ ты?"—спрашиваетъ Господь; и скрывшійся отъ страха между деревьями Адамъ отвѣчаетъ Ему: „голосъ Твой я услы-

шалъ въ раю, и убоялся"..... Здѣсь мы видимъ первое обнаруженіе совѣсти судящей (=внутренняго голоса, дающаго Адаму чувствовать его вину, — осуждающаго его). Подобное же обнаруженіе совѣсти судящей мы находимъ въ исторіи скитающагося Каина.—„И стало биться сердце Давида, послѣ того какъ онъ отрѣзалъ край отъ одежды Саула". Здѣсь опять мы видимъ указаніе на фактъ совѣсти судящей. Тоже въ исторіи Семея и Соломона. Соломонъ могъ бы убить Семея, но даруетъ ему жизнь, прибавляя: „ты знаешь и знаетъ сердце твое, какое зло ты сдѣлалъ отцу моему Давиду" (3 Цар. 2, 44). Обращаетъ на себя вниманіе въ этомъ отношеніи также мѣсто въ кн. пророка Іереміи, 17 гл., 1 ст.: „грѣхъ Іуды написанъ желѣзнымъ рѣзцомъ, алмазнымъ остріемъ начертанъ на скрижали сердца ихъ". И здѣсь, въ обоихъ приведенныхъ мѣстахъ, мы видимъ тѣ же факты обнаруженія совѣсти судящей.

Судебная дѣятельность совѣсти выдвигается въ Ветхомъ Завѣтѣ съ особенной силою по весьма понятнымъ причинамъ. Господствующей идеею Ветхаго Завѣта была идея страха Божія. Личность ветхозавѣтнаго человѣка не чувствовала себя объединенной съ Богомъ. Человѣкъ зналъ, что онъ виновенъ предъ Богомъ, и не находилъ средствъ къ своему оправданію. Отсюда вѣщанія въ людяхъ совѣсти судящей, изобличающей, обвиняющей, наказывающей, берутъ въ Ветхомъ Завѣтѣ рѣшительный перевѣсъ. Гофманъ такое состояніе ветхозавѣтнаго человѣка называетъ состояніемъ „подъ злою совѣстью" [1]). Состояніе „подъ злою совѣстью", говоритъ онъ, „есть какъ-бы непрестанное бѣгство отъ Бога и вмѣстѣ постоянное сознательное исканіе Бога". Вполнѣ ясно высказывается оно въ разсказѣ о Каинѣ-братоубійцѣ. Даже въ такомъ фактѣ, какъ разсѣяніе народовъ послѣ столпотворенія въ Вавилонѣ, Гофманъ видитъ не что иное, какъ бѣгство

---

[1]) Hofm. Указ. соч. § 4. S. 27.

народовъ отъ Бога подъ вліяніемъ „злой (т. е. судящей) совѣсти“. По этому поводу онъ приводитъ, между прочимъ, слѣдующія слова Ауберлена [1]): „какъ Адамъ по грѣхопаденіи и Каинъ по братоубійствѣ, такъ и человѣчество по столпотвореніи въ Вавилонѣ одинаково ощущали въ себѣ присутствіе судящей совѣсти. Они бѣжали отъ лица Бога, Который разсѣялъ ихъ по всему міру, и съ этого времени попустилъ ихъ идти по своему собственному пути,—и полное внутренняго безпокойства блуждало человѣчество по землѣ, не имѣя уже болѣе ни Бога, ни какихъ нибудь боговъ“. Состояніе „подъ злою совѣстью“ бываетъ иногда столь тревожно, что по выраженію книги Премудрости (28, 1) „нечестивый бѣжитъ даже и тогда, когда никто не гонится за нимъ“. Но самое яркое изображеніе „злой совѣсти“ (по мнѣнію Гофмана) мы находимъ въ 17 гл. книги Премудрости Солом., гдѣ встрѣчаемъ, между прочимъ, и самое слово: „совѣсть“ [2]). Мы читаемъ здѣсь: „думая укрыться въ тайныхъ, они (беззаконники) подъ темнымъ покровомъ забвенія разсѣялись, сильно устрашенные и смущенные призраками. Ибо и самое потаенное мѣсто, заключавшее ихъ, не спасало ихъ отъ страха, но страшные звуки вокругъ нихъ приводили

---

[1]) Die gottl. Offenbar. 2 Bd. S. 118.

[2]) Употребленіе въ данной книгѣ, написанной въ послѣднемъ періодѣ Ветхаго Завѣта, слова *συνειδησις* для обозначенія совѣсти свидѣтельствуетъ объ образованіи въ Ветхомъ Завѣтѣ къ этому времени болѣе или менѣе опредѣленнаго слововыраженія для понятія совѣсти; хотя это слово — *συνειδησις*—прилагается въ указанномъ мѣстѣ, повидимому, только для выраженія злой совѣсти. Въ переводѣ 70-ти слово *συνειδήναι*, кромѣ Прем. Сол. 10, 20 ст., встрѣчается также въ кн. Іов. 27, 6: „*συνείδα ἐμαυτῷ*“ (Лютеръ также переводитъ Сир. 14, 1: „*λύπη ἁμαρτιας*“ чрезъ «böses Gewissen»; 14, 2: „*μακάριος, οὗ οὐ κατέγνω ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* = wol dem der kein böses Gewissen hat и проч.) Филонъ различаетъ въ человѣкѣ его настоящее истинное „я“, которое является судьею и обличителемъ человѣческой жизни и обуздываетъ человѣка „*ταῖς τοῦ συνειδότος ἐνίαις*“ (1 p. 196. ed. Mangey).

ихъ въ смущеніе, и являлись свирѣпыя чудовища съ страшными лицами. И никакая сила огня не могла озарить, ни яркій блескъ звѣздъ не въ состояніи былъ освѣтить этой мрачной ночи. Являлись имъ только сами собой горящіе костры; полные ужаса они, страшась невидимаго призрака, представляли себѣ видимое еще худшимъ. Пали обольщенія волшебнаго искусства, и хвастовство мудрости подверглось осмѣянію. Ибо обѣщавшіеся отогнать отъ страдавшей души ужасы и страхи сами страдали позорною боязливостію. И хотя никакія устрашенія не тревожили ихъ, но преслѣдуемые броженіями ядовитыхъ звѣрей и свистами пресмыкающихся, они исчезали отъ страха, боясь взглянуть даже на воздухъ, отъ котораго никуда нельзя убѣжать. Ибо осуждаемое собственнымъ нечестіемъ — боязливо, и преслѣдуемое совѣстью всегда придумываетъ ужасы. Страхъ есть не что иное, какъ лишеніе помощи разсудка. Чѣмъ менѣе надежды внутри, тѣмъ болѣе представляется неизвѣстность причины, производящей мученіе. И они въ эту истинно невыносимую и изъ глубины нестерпимаго ада исшедшую ночь располагаясь заснуть обыкновеннымъ сномъ, то были тревожимы страшными призраками, то разслаблялись душевнымъ уныніемъ: ибо находилъ на нихъ внезапный и неожиданный страхъ. Итакъ, гдѣ кто тогда былъ застигнутъ, дѣлался плѣнникомъ и заключаемъ былъ въ темницу безъ оковъ. Былъ ли тогда земледѣлецъ или пастухъ или занимающійся работами въ пустынѣ, всякій, бывъ застигнутъ, подвергался этой неизбѣжной судьбѣ; ибо всѣ были связаны неразрѣшимыми узами тьмы. Свищущій ли вѣтеръ или среди густыхъ вѣтвей сладкозвучный голосъ птицъ, или сила быстротекущей воды, или сильный трескъ низвергающихся камней, или незримое бѣганіе скачущихъ животныхъ, или голосъ ревущихъ свирѣпѣйшихъ звѣрей, или отдающееся изъ горныхъ углубленій эхо, все это ужасало ихъ, повергало въ разслабленіе. Ибо весь міръ былъ освѣщаемъ яснымъ свѣтомъ и занимался безпрепятственно

дѣлами; а надъ ними одними была распростерта тяжелая ночь, образъ тьмы, имѣвшей нѣкогда объять ихъ; но сами для себя они были тягостнѣе тьмы (ст. 3—20). То же читаемъ въ 4 гл. кн. Премудрости: „въ сознаніи грѣховъ своихъ они (беззаконники) предстанутъ со страхомъ, и беззаконія ихъ осудятъ ихъ въ лице ихъ“ (ст. 20).

Кромѣ дѣятельности „судящей“ въ Ветхомъ Завѣтѣ выступаетъ также и дѣятельность „обязывающей“ совѣсти, хотя и менѣе ясно. Такъ, напримѣръ, Іисусъ Навинъ говоритъ о себѣ: „мнѣ было 40 лѣтъ, когда Моисей послалъ меня соглядатаемъ“, — и затѣмъ продолжаетъ, что онъ (Іисусъ Навинъ) вопреки показаніямъ другихъ соглядатаевъ „пересказалъ то, что было у него на сердцѣ“. Изъ этихъ словъ І. Навина мы видимъ, что онъ пересказалъ то, что подсказывала ему совѣсть, или, другими словами, поступилъ такъ, какъ обязывала его совѣсть. Точно также пророкъ Іеремія говоритъ о себѣ, что, когда онъ, вслѣдствіе испытываемыхъ имъ за проповѣдь обидныхъ насмѣшекъ, хотѣлъ оставить эту проповѣдь Слова Божія, то почувствовалъ въ сердцѣ своемъ „какъ бы горящій огонь“ и сталъ съ нимъ бороться, но „истомился удерживая его“, и не могъ съ нимъ справиться, почему и сталъ по-прежнему продолжать свое дѣло проповѣди.

Изъ всѣхъ приведенныхъ доселѣ изреченій Ветхаго Завѣта мы не можетъ не видѣть, что рѣчь въ нихъ идетъ о разнообразныхъ проявленіяхъ совѣсти, хотя эти проявленія и не пріурочены къ какой нибудь извѣстной душевной области и не подчинены опредѣленному слововыраженію. Но если мы не встрѣчаемъ въ Ветхомъ Завѣтѣ слова, соотвѣтствующаго слову— „совѣсть“, то находимъ выраженіе, замѣняющее это слово. То, что мы выражаемъ словомъ—„совѣсть“, въ Ветхомъ Завѣтѣ усвояется „сердцу“ человѣка. Это— особенно характерная черта въ ученіи Ветхаго Завѣта о совѣсти: поэтому мы должны обратить на нее и особенное вниманіе.

Для уясненія вопроса о совѣсти съ точки зрѣнія ветхозавѣтнаго о ней ученія, прежде всего мы должны обратиться къ самому тексту Ветхаго Завѣта и разсмотрѣть, что такое вообще „сердце“ по воззрѣнію Ветхаго Завѣта. Слово „сердце“,—очень употребительное слово въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта, и имѣетъ здѣсь очень широкое значеніе. Во всѣхъ священныхъ книгахъ и у всѣхъ богодухновенныхъ писателей „сердце“ человѣка разсматривается какъ средоточіе всей тѣлесной и духовной жизни человѣка, какъ существеннѣйшій органъ и ближайшее сѣдалище всѣхъ силъ, отправленій, движеній, желаній, чувствованій и мыслей человѣка — со всѣми ихъ направленіями и оттѣнками. Воззрѣніе Ветхаго Завѣта на „сердце“, какъ средоточіе тѣлесной жизни человѣка, мы обойдемъ, какъ мало относящееся къ нашему вопросу [1]). Для насъ болѣе интересно воззрѣніе священныхъ писателей на сердце, какъ средоточіе духовной жизни человѣка [2]).

Сердце, по воззрѣнію Ветхаго Завѣта, прежде всего есть сѣдалище всѣхъ познавательныхъ дѣйствій души. Размышленіе есть „предложеніе сердца“ (Притч. 16, 1), усовѣтованіе сердца: „и усовѣтова сердце мое во мнѣ“ (Неем. 5, 7). Уразумѣть сердцемъ — значитъ понять (Втор. 8, 5); „познать всѣмъ сердцемъ“ — понять всецѣло (I. Нав. 23, 14). Все, что приходитъ намъ на умъ или на память—всходитъ на сердце. Въ царствѣ славы подвижники, страдавшіе за правду и вѣру, „не помянутъ прежнихъ, ниже взыдутъ на сердце ихъ“ (Исаіи 65, 17) [3]). Что мы твердо помнимъ, напечатлѣваемъ въ душѣ, то „влагаемъ, полагаемъ, слагаемъ и

---

[1]) Укажемъ только для примѣра на нѣкоторыя мѣста, такъ смотри: кн. Суд. 19, 5. Пс. 39, 13; 37, 11; 101, 5; 103, 15 ср. Лук. 21, 34; Іак. 5, 5; Дѣян. 14, 17) и проч.

[2]) См. статью „Христ. Чтенія“ за 1860 г.: Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка.

[3]) Ср. 1 Кор. 2, 9: „и на сердце человѣка не взыдоша, же уготова Богъ любящимъ Его“.

запечатлѣваемъ въ сердцѣ своемъ": „вложите словеса сіи въ сердце ваше" (Втор. 11, 18); „напиши я (словеса премудрости) на скрижали сердца твоего" (Притч. 3, 3); „положи мя яко печать на сердцѣ твоемъ" (П. П. 8, 8) [1]). Кто не имѣетъ сердца „разумѣнія", у того нѣтъ „очесе видѣти и ушесе слышати" (Втор. 29, 4). Когда сердце одебелѣваетъ, то человѣкъ теряетъ способность замѣчать и понимать самыя очевидныя явленія Божія промысла: „тяжко слышитъ онъ ушима своима и смѣжаетъ очи свои" (Исаіи 6, 10). Вообще „всякій человѣкъ помышляетъ въ сердцы своемъ" (Быт. 6, 5). Человѣкъ недобрый имѣетъ „сердце, кующее мысли злы" (Притч. 6, 18). Лживые пророки „прорицаютъ произволы сердца своего" (Іерем. 14, 14), „видѣніе отъ сердца своего глаголютъ, а не отъ устъ Господнихъ" (Іерем. 23, 16) [2]). И какъ мышленіе есть разговоръ души съ собою, то размышляющій ведетъ этотъ разговоръ въ сердцѣ своемъ: „глаголахъ азъ въ сердцѣ своемъ" (Эккл. 1, 16); „рекохъ азъ въ сердцѣ моемъ" (Эккл. 2, 1) [3]).

Сердце далѣе есть средоточіе многобразныхъ душевныхъ чувствованій, волненій и страстей. Сердцу усвояются всѣ степени радости—отъ благодушія (Исаіи 65, 14) до восторга и ликованія предъ лицемъ Господа (Пс. 83, 3.—Ср. Дѣян. 2, 46);—всѣ степени скорбей,—отъ печальнаго настроенія, когда „припавшая страсть въ телѣси сердце оскорбляетъ" и когда „печаль мужу вредитъ сердце" (Притч. 25, 20–21) до сокрушающаго горя, когда человѣкъ „вопіетъ въ болѣзни сердца своего" (Исаіи 65, 14) и когда онъ чувствуетъ, что „воз

---

[1]) Ср. Лук. 2, 19: „Маріамь соблюдаша вся глаголы сія слагающи въ сердцы своемъ".

[2]) Ср. „Мысли суть совѣты сердечные". 1 Кор. 4, 5 „Слово Божіе судительно помышленіемъ и мыслемъ сердечнымъ"—Мѳ. 12, 34.

[3]) Ср. „речетъ злый рабъ той въ сердцѣ своемъ" — Мѳ. 24, 48.

мятеся сердце его и отторжеся отъ мѣста своего" (Іов. 37, 1); всѣ степени вражды — отъ ревнованія и „горькой зависти" (Притч. 23, 17) до ярости, въ которой человѣкъ скрежещетъ зубами своими, и отъ которой сердце его разгорается местію (Второз. 19, 6; ср. Дѣян. 7, 54);—всѣ степени недовольства—отъ безпокойства, когда „сердце смущаетъ человѣка" (Притч. 12, 25), до отчаянія, когда сердце „отрекается" отъ всякихъ стремленій (Эккл. 2, 20); наконецъ,—всѣ виды страха—отъ благоговѣйнаго трепета (Іер. 34, 40) до подавляющаго ужаса и смятенія (Втор. 28, 28; Пс. 142, 4). Сердце истаеваетъ и терзается отъ тоски (I. Нав. 5, 1; Іер. 4, 19); по различію страстей, оно дѣлается, „яко воскъ таяй" (Пс. 21, 16), или изсыхаетъ (Пс. 101, 5), согрѣвается и разжигается (Пс. 38, 4; 72, 21), или дѣлается сокрушеннымъ и сотреннымъ (Іер. 23, 9; Пс. 146, 3). Въ уныніи человѣкъ бываетъ „страшливъ и слабъ сердцемъ" (Втор. 20, 8). Благодатное Слово Божіе дѣйствуетъ на сердце „яко огнь горящъ" (Іер. 20, 9. Ср. Лук. 24, 32).

Въ сердцѣ зачинается и рождается рѣшимость человѣка на такіе или иные поступки; въ немъ возникаютъ разнообразныя намѣренія и желанія; оно есть сѣдалище воли и ея хотѣній. Эти дѣйствія воли обозначаются выраженіями: „и вдахъ сердце мое" (Эккл. 1, 13); „и положи Даніилъ на сердцѣ своемъ" (Дан. 1, 8); „и бысть на сердцѣ отцу моему Давиду" (3 Цар. 8, 17). Древній Израиль долженъ былъ приносить дары на постройку скиніи — „всякъ по волѣ сердца своего" (Исх. 35, 5), „и принесоша кійждо, яже возлюби сердце ихъ" (ст. 21). Кто высказывалъ свои желанія, говорилъ „вся, елика имѣ на сердцѣ своемъ" (3 Цар. 10, 2). Кого мы любимъ, тому отдаемъ наше сердце, и обратно—того мы имѣемъ въ нашемъ сердцѣ: „даждь ми сыне твое сердце" (Притч. 23, 26) [1]).

---

[1]) Ср. 2 Кор. 7, 3: „въ сердцахъ нашихъ есте";—„за еже имѣти ми въ сердцѣ васъ". Филипп. 1, 7.

Наконецъ, сердце есть средоточіе нравственной жизни человѣка. Въ сердцѣ соединяются всѣ нравственныя состоянія человѣка — отъ высочайшей таинственной любви къ Богу, которая взываетъ: „Боже сердца моего и часть моя, Боже, во вѣкъ“ (Ис. 72, 26) до того высокомѣрія, которое, обожая себя, полагаетъ сердце свое, „яко сердце божіе“ и говоритъ: „азъ есмь богъ“ (Іезек. 28, 2). По различію характера недуговъ, сердце одебелѣваетъ (Исаіи 6, 10), дѣлается жестокимъ (— 63, 7), каменнымъ (Іезек. 11, 9), нечеловѣческимъ, звѣринымъ (Дан. 4, 13). Есть сердце лукавое (Іер. 16, 12), сердце суетное (Пс. 5, 10) [1]).

Сердце есть такимъ образомъ исходное мѣсто всего добраго въ словахъ, мысляхъ и поступкахъ человѣка (ср. Лук. 6, 45); есть тотъ центральный пунктъ въ душѣ, въ которомъ человѣкъ чувствуетъ, сознаетъ добро и зло, содрагается предъ преступленіемъ, раскаевается во грѣхахъ, сокрушается и радуется о правдѣ и блаженствуетъ;—въ этомъ-то именно смыслѣ „сердце“ и выражаетъ и замѣняетъ въ Ветхомъ Завѣтѣ то, что мы разумѣемъ подъ словомъ: „совѣсть“. — „Знаетъ сердце твое все зло, какое ты сдѣлалъ отцу моему Давиду“ (3 Цар. 2, 44). „Іовъ правду свою держитъ крѣпко и не отступитъ сердце его отъ нея во вся дни“ (Іовъ 27, 6). „Больно стало сердцу Давида, что онъ отрѣзалъ край отъ одежды Саула“ (1 Цар. 24, 6). „Вздрогнуло сердце Давида, послѣ того какъ онъ сосчиталъ народъ. И сказалъ Давидъ Богу: тяжко согрѣшилъ я, поступивъ такъ“ (2 Цар. 24, 10). „Не будетъ сердцу Давида огорченіемъ или безпокойствомъ, что онъ не пролилъ напрасно крови и сберегъ себя отъ мщенія“ (1 Цар. 2, 5, 31). Книга псалмовъ говоритъ о сердцѣ чистомъ, сокрушенномъ (Пс. 50-й), о терзаніяхъ сердца грѣхами (Пс. 37) и блаженствѣ тѣхъ, кому прощены преступленія, покрыты грѣхи (Ис. 36) и проч.

---

[1]) Ср. „сердце неразумное“. Римл. 1, 21. См. указанную статью „Христ. Чт.“.

Нужно замѣтить, что всѣ приведенныя нами тексты, въ которыхъ „сердцу“ усвояются самыя разнообразныя значенія въ духовной жизни человѣка, отнюдь не представляютъ собою случайный образъ слововыраженія, которымъ будто-бы не управляла опредѣленная мысль свящ. писателей, и въ которыхъ поэтому мы напрасно стали бы искать какого нибудь опредѣленнаго воззрѣнія на существо разсматриваемаго нами предмета, какъ говорятъ нѣкоторые толкователи слова Божія. Свящ. писатели вполнѣ опредѣленно и съ полнымъ сознаніемъ этой опредѣленности употребляютъ въ томъ или другомъ значеніи слово—„сердце“. Такъ, во-первыхъ, считая сердце средоточіемъ всей тѣлесной и духовной жизни человѣка, они разумѣютъ то самое плотяное сердце, біеніе котораго мы чувствуемъ въ нашей груди,—на это ясно, напримѣръ, указываютъ: Іов. 37, 1: „отъ сего трепещетъ сердце мое и подвиглось съ мѣста своего“; Іезек. 11, 19: „и исторгну каменное сердце отъ плоти ихъ, и дамъ имъ сердце плотяно, яко да въ заповѣдяхъ моихъ ходятъ и оправданія моя сохранятъ“ (ср. 2 Кор. 3, 23). Во-вторыхъ, говоря о сердцѣ, какъ органѣ духовно-нравственной жизни, ветхозавѣтные писатели, хотя и имѣютъ въ виду тоже самое плотяное сердце, но вездѣ въ такихъ ихъ выраженіяхъ видна свѣтлая мысль, что здѣсь идетъ рѣчь собственно объ извѣстныхъ движеніяхъ нравственной жизни человѣка, которыя только въ силу обычнаго реалистическаго образа представленія евреевъ, — какъ и вообще всѣхъ древнихъ восточныхъ народовъ,—сосредоточиваются въ одномъ общемъ центрѣ человѣка—сердцѣ. И въ такихъ выраженіяхъ сердце является уже не просто, такъ сказать, кускомъ тѣла человѣческаго, а чѣмъ-то болѣе высшимъ, какъ и у насъ,—и въ обыденной жизни и въ наукѣ,—слово сердце употребляется не только въ смыслѣ извѣстнаго физическаго органа, но и въ смыслѣ извѣстныхъ нравственныхъ чувствованій, тѣсно связанныхъ съ этимъ органомъ.

Изъ всѣхъ книгъ Ветхаго Завѣта, въ которыхъ мы встрѣчаемъ изображенія внутренней сердечной жизни человѣка, мы нигдѣ не находимъ такого изумительно глубокаго пониманія и изображенія этой жизни, какъ въ книгѣ Псалмовъ, — и поэтому, если мы желаемъ ближе ознакомиться съ сущностью изслѣдуемаго нами вопроса,—должны обратить особенное вниманіе на эту книгу. — Согласно господствующей идеѣ Ветхаго Завѣта,—идеѣ безусловной виновности и отвѣтственности грѣшнаго человѣка предъ Богомъ, въ псалмахъ главнымъ образомъ раскрывается внутреннее грѣховное состояніе человѣка. Признавая всеобщность и наслѣдственность грѣха въ падшемъ человѣческомъ родѣ („се бо въ беззаконіяхъ зачатъ есмь и во грѣсѣхъ роди мя мати моя" (Пс. 50, 7); „отчуждишася грѣшницы отъ ложеснъ, заблудишася отъ чрева" (Пс. 57, 4) „вси уклонишася вкупѣ, неключими быша, нѣсть творяй благостыню, нѣсть до единаго" (Пс. 13, 3) и проч.), псалмопѣвцы во многихъ псалмахъ раскрываютъ чувства грѣшника, сознающаго въ себѣ постоянную и всеобщую грѣховность и въ тоже время страшный и нелицепріятный судъ всевѣдущаго Бога за всѣ человѣческіе грѣхи (напр. Пс. 129, 142 и мн. др.). Такое состояніе побуждаетъ псалмопѣвца: „изъ глубины сердца... отъ стражи утренней до нощи"... съ воздѣяніемъ рукъ взывать къ Богу о помилованіи и прощеніи грѣховъ (Пс. 129, 1. 5. 6). Освѣщеніе человѣческой грѣховности страшнымъ судомъ Божіимъ дѣлаетъ слишкомъ яркой и очевидной эту грѣховность, и способно потрясти человѣка и съ малыми сравнительно грѣхами, и наполнить страхомъ и трепетомъ его сердце. Вообще ветхозавѣтное личное сознаніе грѣховности является тяжкимъ и страшнымъ бременемъ для чуткаго человѣческаго сердца. Чуткая совѣсть псалмопѣвцевъ признаетъ за собою многочисленнѣйшіе грѣхи. По сознанію псалмопѣвцевъ грѣховъ на ихъ совѣсти не только много (Пс. 24, 11), но и безчисленное множество: они съ головой погружены въ грѣховное море (Пс. 37, 5), на нихъ грѣховъ бо-

лѣе, чѣмъ волосъ на головѣ, имъ нѣтъ числа (Пс. 39, 13) и проч. [1])... Занимаясь преимущественно субъективной стороной проявленія грѣховности въ человѣческомъ родѣ, раскрывая необъятную *внутреннюю* распространенность этой грѣховности въ душѣ, въ совѣсти людей, псалмопѣвцы изображаютъ разныя степени грѣховности человѣка. Источникъ же всѣхъ грѣховъ и грѣховнаго настроенія каждаго человѣка псалмопѣвцы видятъ въ сердцѣ человѣка. Въ сердцѣ совершается беззаконіе (Пс. 57, 3), въ немъ источникъ и проявленіе злорадства (Пс. 4, 5), самопревозношенія (Пс. 9, 27), забвенія Бога (Пс. 9, 32—34), коварства (Пс. 40, 7), нравственныя ожесточенія (Пс. 94, 8), ненависти, неправды, лукавства (Пс. 104, 25; 139, 2; 140, 4) и проч. Постоянное, легкомысленное, безпечное служеніе грѣху достигаетъ своей высшей степени въ ожесточеніи сердца и нераскаянномъ упорствѣ, когда, по выраженію псалмопѣвцевъ, сердце грѣшника покрывается „тукомъ“ [2]).

Всѣмъ псалмопѣвцамъ неизмѣнно присуща мысль о томъ, что человѣкъ, не смотря на рожденіе во грѣхѣ и всеобщую грѣховность, свободно совершаетъ грѣхи и виновенъ за нихъ предъ Богомъ. Господь, Который, по воззрѣніямъ псалмопѣвцевъ, видитъ наше внутреннее состояніе, видитъ нашу правоту и неправоту сердечную,—Который „испытуетъ сердца и утробы“ (Пс. 7, 10), „знаетъ мысли человѣка и тайны сердца его“ (Пс. 93, 11) строго караетъ грѣшниковъ, коснѣющихъ въ своихъ прегрѣшеніяхъ. Посему-то псалмопѣвецъ (Пс. 9) и взываетъ къ Господу: „Господи, да не яростію твоею обличиши мене, ниже гнѣвомъ твоимъ накажеши мене“ (ст. 2), и далѣе говоритъ (ст. 8): „смятеся отъ ярости око мое“, разумѣя здѣсь страданія и мученія души, происходящія отъ представленія гнѣва Божія.

---

[1]) П. Юнгеровъ. Вѣроученіе Псалтири. Казань. 1897 г. стр. 62—63.

[2]) Ibid. стр. 66—67.

„Подъ „окомъ“, говоритъ св. I. Златоустъ [1]), псалмопѣвецъ разумѣетъ здѣсь око духовное, ту различающую и разумную способность души, которая обыкновенно возмущается отъ представленія своихъ грѣховъ, т. е., говоря другими словами, совѣсть человѣка. Псалмопѣвецъ постоянно имѣлъ предъ глазами свои прегрѣшенія и представлялъ гнѣвъ Божій, проводя жизнь со страхомъ и не въ безпечности, какъ живутъ многіе, но въ подвигахъ и сокрушеніи“.

Такимъ образомъ, грѣхъ, являясь тяжкимъ бременемъ на совѣсти человѣка и угрожая ему гнѣвомъ и наказаніемъ со стороны всевѣдущаго и правосуднаго Бога, обязываетъ человѣка къ покаянію. „Беззаконіе мое познахъ и грѣха моего не покрыхъ, рѣхъ: исповѣмъ на мя беззаконіе мое Господеви, и ты оставилъ еси нечестіе сердца моего“. (Пс. 31, 1. 5). „Беззаконіе мое азъ возвѣщу, попекуся (по-рус. сокрушусь) о грѣсѣ моемъ“. (Пс. 37, 19). Вотъ неизбѣжное средство полученія прощенія грѣховъ и утвержденія въ добродѣтельной жизни: это сердечное сокрушеніе, раскаяніе въ своихъ грѣхахъ, каковое состояніе св. I. Златоустъ весьма характерно называетъ „судомъ совѣсти“.

Вотъ какъ изображаетъ I. Златоустъ этотъ „судъ совѣсти“ въ своей бесѣдѣ на 4-й псаломъ [2]), гдѣ онъ останавливаетъ, между прочимъ, свое вниманіе на словахъ псалма (ст. 8): „гнѣвайтеся и не согрѣшайте: яже глаголите въ сердцахъ вашихъ, на ложахъ вашихъ умилитеся“.

„Что означаютъ сказанныя слова? — разсуждаетъ св. отецъ.—Они кажутся неясными.—Во время, слѣдующее за ужиномъ, когда готовишься лечь на постель, когда въ отсутствіи всѣхъ наступаетъ великое спокойствіе, когда никто не безпокоитъ и бываетъ глубокая

---

[1]) Бесѣды на псалмы. Перев. съ греч. при С.-Пет. дух. акад. Т. I. 1860 г. стр. 101.

[2]) Бесѣды на псалмы. Т. I, стр. 42.

тишина: ты начинай судъ совѣсти, требуй отъ нея отчета, и какія имѣлъ въ теченіе дня порочные помыслы, составляя обманы, или строя козни ближнему, или допуская развратныя пожеланія, — все это во время такого спокойствія выстави на видъ, поставь совѣсть судьею этихъ порочныхъ помысловъ, истребляй ихъ, суди, наказывай согрѣшающую душу. Ибо таковъ смыслъ слова: „умилитеся"; иначе сказать: истязайте, сокрушайте все то, что въ теченіе дня вы говорили въ сердцахъ вашихъ, т. е. всѣ, какіе вы имѣли порочные помыслы, на ложахъ вашихъ терзайте и наказывайте..... И почему онъ (псалмопѣвецъ) не говоритъ о словахъ и дѣлахъ, но о порочныхъ помыслахъ? Это преизбытокъ его наставленія. Ибо, если должно наказывать порочные помыслы, чтобы они не перешли въ дѣло, то тѣмъ болѣе должно сокрушаться душею о такихъ дѣлахъ и словахъ. Это пусть будетъ каждый день. И не прежде засыпай ты, человѣкъ, пока не размыслишь о грѣхахъ, совершонныхъ тобою въ продолженіе дня; тогда, безъ сомнѣнія, на слѣдующій день ты будешь не такъ скоръ на подобныя предпріятія. Какъ ты поступаешь съ деньгами, не пропуская и двухъ дней безъ требованія отчета отъ слуги, чтобы не произошло замѣшательства отъ забвенія, такъ поступай и съ дѣлами своими каждый день.... Видишь ли превосходное врачеваніе, какъ онъ (псалмопѣвецъ) употребляетъ врачевство и предостерегательное и исправительное? Наставленіе не впадать во грѣхи служитъ вмѣсто врачевства предостерегательнаго, именно слова: „гнѣвайтеся и не согрѣшайте", а слова: „яже глаголите въ сердцахъ вашихъ, на ложахъ вашихъ умилитеся" — вмѣсто врачевства исправительнаго. Послѣ совершенія грѣха онъ еще прилагаетъ врачевство, зависящее отъ самого согрѣшающаго". „Будемъ же и мы, говоритъ Златоустъ, употреблять такое врачеваніе, не представляющее никакой трудности. Если же душа твоя не терпитъ воспоминанія о грѣхахъ, стыдясь и смущаясь, то скажи ей: нѣтъ тебѣ никакой пользы отъ того, что

ты не будешь вспоминать объ нихъ, а напротивъ— еще великій вредъ; ибо если ты не будешь вспоминать сама по себѣ, то грѣхи твои будутъ открыты предъ глазами всѣхъ; если же ты будетъ помышлять о нихъ теперь, то скоро избавишься отъ нихъ и не легко впадешь въ другіе. Ибо душа, боясь вечерняго суда, чтобы опять не подвергнуться такому же испытанію, осужденію и наказанію, бываетъ медлительнѣе на грѣхи. Кто ставитъ себя предъ этимъ судилищемъ (совѣсти) здѣсь, тотъ не подвергнется тяжкой отвѣтственности тамъ. „Аще бо, говоритъ апостолъ, быхомъ себѣ разсуждали, не быхомъ осуждени были: судими же отъ Господа наказуемся, да не съ міромъ судимся“ (1 Кор. 11, 31, 32). Итакъ, будемъ дѣлать это, дабы не быть осужденными“.

Н. Богословскій.

ИЗЪ ИСТОРІИ СВ. ПРЕДАНІЯ *).

II.

Св. Ириней, епископъ ліонскій, далъ замѣчательную постановку ученію о Св. Преданіи, составившую въ исторіи этого вопроса эпоху, и съ нея нерѣдко начинаютъ изложеніе его [1]). Ученіе св. Иринея замѣчательно прежде всего тѣмъ, что онъ соединилъ со словомъ „Преданіе" исключительно ученіе о Преданіи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова; для того, чтобы не было смѣшенія подлиннаго преданія съ ложнымъ, онъ опредѣлилъ, затѣмъ, тщательно всѣ признаки истиннаго Преданія: это опредѣленіе составило какъ-бы ограду послѣдняго; наконецъ онъ довольно обстоятельно (мы не говоримъ всецѣло) очертилъ кругъ предметовъ, входящихъ въ составъ Преданія.

Поводомъ къ раскрытію такого ученія о Преданіи послужили воззрѣнія гностиковъ объ этомъ предметѣ. Естественно поэтому разсматривать ученіе св. Иринея о Преданіи въ связи съ лжеученіемъ послѣднихъ.

---

*) См. Пр. Соб. 1901 г. май.

[1]) На русскомъ языкѣ есть статья подъ заглавіемъ: „Святого Священномученика Иринея, еп. Ліонскаго, объ апостольскомъ Преданіи въ церкви". Христ. Чтен. 1838 г. ч. II, 3—9 стр. Но она представляетъ изъ себя просто вольный переводъ нѣкоторыхъ назначительныхъ по объему мѣстъ изъ 3 кн. гл. 2—3 сочиненія св. Иринея: „Пять книгъ противъ ересей". На нѣмецкомъ языкѣ извѣстна статья Ziegler'a.

Подъ именемъ Преданія гностики разумѣли сумму незаписанныхъ положеній, извѣстныхъ только совершеннымъ людямъ, то есть такимъ, какими считали себя учители и представители гносиса. Люди душевные, а тѣмъ болѣе илики, лишены знанія Преданія. Какъ достояніе не всѣхъ, но только нѣкоторыхъ лицъ, Преданіе мыслилось у гностиковъ еще въ понятіи недоступныхъ всякому „неизреченныхъ таинствъ Божіихъ“ [1]). По ихъ мнѣнію, будто бы Самъ „Іисусъ Христосъ“ поступалъ такъ: несовершеннымъ сообщалъ одно ученіе, а совершеннымъ другое [2]); не многихъ изъ своихъ учениковъ онъ удостоилъ высшаго вѣдѣнія, но только тѣхъ, которыхъ зналъ за способныхъ къ такому вѣдѣнію, которые могли принять его [3]). Научая ихъ втайнѣ и отдѣльно этому вѣдѣнію, онъ вмѣстѣ „требовалъ отъ нихъ, чтобы и они тайно сообщали это достойнымъ и вѣрующимъ“ [4]). Сообщенное совершеннымъ ученіе превосходнѣе ученія, дарованнаго несовершеннымъ: оно-то собственно и приводитъ къ духовному уразумѣнію.

Съ указанной характеристикой гностическаго Преданія естественно связывается мысль объ его важномъ значеніи въ доктринѣ гностицизма. Дѣйствительно гностики считали его *единымъ чистымъ источникомъ богословскаго вѣдѣнія*, въ немъ одномъ только они видѣли прямое выраженіе истины. Что касается Писанія, то оно будто бы не сообщаетъ истины въ такомъ чистомъ видѣ, какъ Преданіе, ибо истина изложена въ Писаніи въ загадкахъ, притчахъ, которыя надо еще сумѣть понять. Вслѣдствіе этого гностики, ничтоже сумняся, от-

---

[1]) Sanct. Irin. Contr. haeres., lib. II, cap. XXVIII, 6. Migne. Patr. curs. complet. s. g. t. VII, 1857. Русск. перев. свящ. Преображенскаго—„Сочиненія Св. Иринея, въ русск. переводѣ“ Москва, 1871.

[2]) Cont. haeres., lib. I, cap. XXV, 5.

[3]) Cont. haeres., lib. I, c. XXX, 14; lib. II, c. XXVII, 2.

[4]) Ibid., l. I, c. XXV, 5.

носили Писаніе въ разрядъ произведеній душевныхъ, несовершенныхъ. „Когда обличаютъ (еретиковъ-гностиковъ) изъ Писаній,—свидѣтельствуетъ св. Ириней,—то они обращаются къ обвиненію самихъ Писаній, будто они неправильны, не имѣютъ авторитета, различны по изложенію, и (говорятъ), что изъ нихъ истина не можетъ быть открыта тѣми, кто не знаетъ Преданія. Ибо (говорятъ) истина предана не чрезъ письмена, но живымъ голосомъ, и потому будто Павелъ сказалъ: мы говоримъ премудрость между совершенными, премудрость же не міра сего“ [1]). Еще ниже, чѣмъ Писаніе, гностики оцѣнили Преданіе церкви. „Когда же мы—продолжаетъ Ириней,—отсылаемъ ихъ опять къ тому Преданію, которое происходитъ отъ апостоловъ и сохраняется въ церквахъ чрезъ преемства пресвитеровъ, то они противятся Преданію, говоря, что они премудрѣе не только пресвитеровъ, но и апостоловъ, и что они нашли чистую истину. Ибо (говорятъ) апостолы къ словамъ Спасителя примѣшали нѣчто отъ закона, и не только апостолы, но и самъ Господь говорилъ то отъ Диміурга, то отъ средины, а иногда съ высоты (Плиромы);—они же (будто бы) несомнѣнно, неповрежденно и чисто знаютъ сокровенное таинство“ [2]).

Отзываясь такъ о св. Писаніи и церковномъ Преданіи, а вмѣстѣ о своемъ Преданіи, гдѣ будто бы содержится та премудрость, которую ап. Павелъ проповѣдывалъ совершеннымъ, гностики и сообразовали съ нимъ свои мысли и поступки. И чѣмъ рѣзче расходились они съ ученіемъ Свящ. Писанія или Преданія церкви, тѣмъ съ большею настойчивостью они указывали на то, будто бы они—владѣтели „неизреченныхъ таинствъ Божіихъ“.

Обличеніе и опроверженіе такого лжеименнаго знанія и взялъ на себя св. Ириней. На эту работу онъ смотрѣлъ весьма высоко. По его мнѣнію, она должна

---

[1]) Cont. haeres., lib. III, c. II, 1. [2]) Ibid., lib. III, c. II, 2.

не только разрушить гностическое ученіе о преданіи, но и ослабить всю систему гностицизма, которая, какъ нѣкое зданіе, преимущественно построена на своеобразномъ гностическомъ Преданіи, или, какъ нѣкій ручей, вытекаетъ изъ него. „Мы—говоритъ св. Ириней въ опредѣленіи цѣли и задачи своего труда, — коль скоро обнаружимъ сокровенныя и втихомолку хранимыя таинства (гностиковъ), не будемъ имѣть нужды опровергать пространно ихъ ученія“ [1]). Въ виду этого св. Ириней остановилъ свое главное вниманіе не столько на доказательствѣ дѣйствительности Преданія (ибо въ этомъ не было сомнѣнія), сколько на раскрытіи признаковъ истиннаго Преданія и его отношеніи къ Св. Писанію; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ опредѣлилъ содержаніе Преданія.

„Св. Преданіе обозначается у св. Иринея различными терминами. Оно называется у него то „правиломъ“, „правиломъ истины“, „правиломъ истины, принятымъ чрезъ крещеніе“ [2]), то „истиною“ (II, XIII, 3), „истиною, возвѣщаемою церковью“ [3]), то „проповѣдью истины“ (I, XXV, 3), „проповѣдью церкви“ [4]), „проповѣдью апостоловъ“ (II, XXXV, 4), то „вѣрою“ (III, III, 2), „животворною вѣрою“ (III кн. предислов.), то „церковнымъ Преданіемъ“ (III, III, 3), „апостольскимъ Преданіемъ“ (III, V, 1), „древнимъ апостольскимъ Преданіемъ“ (III, IV, 2), то просто „Преданіемъ“ (*παράδοσις*—traditio) [5]). Наиболѣе употребительны у св. Иринея для обозначенія Св. Преданія термины: правило истины, проповѣдь церкви, проповѣдь апостоловъ, церковное Преданіе и Преданіе апостоловъ.

---

[1]) Ibid., lib. I, c. XXXI, 4.

[2]) Ibid., lib. I, c. IX, 4: regula veritatis или *κανὼν τῆς ἀληθείας, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἔιληφεν.*

[3]) Ibid., I, IX, 5: *ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσόμενα ἀλήθεια.*

[4]) I, XXVII, 4: praeconium Ecclesiae. [5]) I, X, 2; III, II, 2

Истинное Преданіе — по происхожденію апостольское и слѣдовательно древнее, по мѣсту храненія — церковное, по содержанію — всюду согласное самому себѣ, по достоинству — богодухновенное. Ученіе объ апостольскомъ происхожденіи Преданія дано въ постоянныхъ выраженіяхъ св. Иринея: „Преданіе происходитъ отъ апостоловъ“ [1]), оно принято отъ апостоловъ [2]), древнее апостольское Преданіе... Признакъ церковности Преданія выдвинутъ въ свидѣтельствѣ, что „Апостолы, какъ богачъ въ сокровищницу, вполнѣ положили въ церковь все, что относится къ истинѣ, такъ что всякій желающій беретъ изъ нея питіе жизни“ [3]), или что „церковь получила Преданіе отъ апостоловъ“. Повсюдное согласіе Преданія самому себѣ раскрывается слѣдующимъ образомъ. Принявъ проповѣдь истины отъ апостоловъ, церковь, хотя разсѣяна по всему міру, однако тщательно хранитъ ее, „какъ бы обитая въ одномъ домѣ; одинаково вѣруетъ этому, какъ бы имѣя одну душу и одно сердце; согласно проповѣдуетъ это, учитъ и передаетъ, какъ бы у ней были одни уста“. Разныя народности и разныя дарованія людей не разнообразятъ Преданія. „Хотя въ мірѣ языки различны, но сила Преданія одна и таже. Не иначе вѣрятъ, и не различное имѣютъ Преданіе церкви, основанныя въ Германіи, Испаніи, Галліи, на Востокѣ, въ Египтѣ, въ Ливіи и въ срединѣ міра [4]). Но какъ солнце—это твореніе Божіе—во всемъ мірѣ одно и тоже: такъ и про-

---

[1]) Cont. haeres., lib. III, c. II, 2: traditio, quae est ab apostolis.

[2]) Ibid., lib. III, c. III, 4. [3]) Ibid., lib. III, c. IV, 1.

[4]) „Грабе разумѣетъ здѣсь церковь іерусалимскую и ей осѣдственныя, но Гарвей предпочитаетъ включать ее въ число тѣхъ, которыя «на Востокѣ», а подъ церквами «въ срединѣ міра» понимать церкви Италіи, какъ средоточнаго мѣста, въ отношеніи къ которому упоминаются церкви восточныя и западныя» (Сочин. Св. Иринея въ перев. Свящ. Преображенск., 5 стр., примѣч. 105. Москва. 1871.)

повѣдь истины вездѣ сіяетъ и просвѣщаетъ всѣхъ людей, желающихъ прійдти въ познаніе истины. И ни весьма сильный въ словѣ изъ предстоятелей церковныхъ не скажетъ иного въ сравненіи съ симъ ученіемъ,— ибо никто не выше Учителя,—ни слабый въ словѣ не умалитъ Преданія. Ибо, такъ какъ вѣра одна и таже, то и тотъ, кто многое можетъ сказать о ней, не прибавляетъ, и кто малое, не умаляетъ" [1]). *Причина* повсюдной одинаковости Преданія заключается въ *условіяхъ* бытія церкви. Внѣшнимъ видимымъ условіемъ служитъ *преемство предстоятелей церковныхъ*, при томъ такихъ „которые имѣютъ преемство церковное отъ апостоловъ, здравую и неукоризненную жизнь и неискаженное и неповрежденное ученіе" [2]). Чрезъ нихъ то и сохраняется Преданіе. Было бы долго перечислять преемства предстоятелей всѣхъ церквей, поэтому св. Ириней, для примѣра, обращается только къ Преданію церкви римской. Церковь римская получила свое устройство отъ апостоловъ. „Блаженные апостолы, основавъ и устроивъ ее, вручили служеніе епископства Лину. Объ этомъ Линѣ ап. Павелъ упоминаетъ въ посланіяхъ къ Тимоѳею. Ему преемствуетъ Анаклитъ; послѣ него на третьемъ мѣстѣ отъ апостоловъ получаетъ епископство Климентъ, видѣвшій блаженныхъ апостоловъ и обращавшійся съ ними, еще имѣвшій проповѣдь апостоловъ въ ушахъ своихъ и Преданіе ихъ предъ глазами своими... Этому Клименту преемствуетъ Эварестъ, Эваресту Александръ, потомъ шестымъ отъ апостоловъ былъ поставленъ Сикстъ, послѣ него Телесфоръ, который славно претерпѣлъ мученіе; потомъ Гигинъ, потомъ Пій, послѣ него Аникита; послѣ Сотира, преемствовавшаго Аникитѣ, нынѣ на двѣ-

---

[1]) Cont. haeres., l. I, c. X, 2.

[2]) Cont. haeres., lib. IV, c. XXVI, 4—5. Здѣсь нельзя не видѣть характеристики предстоятеля, какъ *отца церкви* ab apostolis Ecclesiae successio, irreprobabilis conversatio, incorruptibilis sermo.

надцатомъ мѣстѣ отъ апостоловъ жребій епископства имѣетъ Елевѳеръ. Въ такомъ порядкѣ и въ такомъ преемствѣ церковное Преданіе отъ апостоловъ и проповѣдь истины дошли до насъ—говоритъ св. Ириней. И это служитъ самымъ полнымъ доказательствомъ, что одна и та же животворная Вѣра сохранялась въ церкви отъ апостоловъ донынѣ и предана въ истинномъ видѣ" [1]). Внутреннимъ невидимымъ условіемъ повсюдной одинаковости Преданія является Духъ Божій, живущій въ церкви. „Гдѣ церковь, тамъ и Духъ Божій; и гдѣ Духъ Божій", Каковый есть Истина, „тамъ и церковь и всякая благодать" [2]). Духъ Божій дарованъ церкви, „какъ дыханіе жизни дано первозданному человѣку, для того, чтобы всѣ члены, принимающіе его, оживотворялись". Чрезъ этого-то Духа Божія проповѣдь церкви, „какъ драгоцѣнное сокровище въ прекрасномъ сосудѣ", „всегда сохраняетъ свою свѣжесть и дѣлаетъ свѣжимъ самый сосудъ, въ которомъ содержится" [3]). Что касается наконецъ богодухновенности Преданія, то этотъ признакъ стоитъ въ связи съ признаками апостольства и церковности Преданія. Въ церкви вѣетъ Духъ Св., — значитъ печатію Его запечатлѣна и содержимая церковію вѣра. Апостолы проповѣдывали отъ Духа Св., — слѣдовательно отъ Духа Св. они изрекли и Преданіе. Самъ св. Ириней, хотя положительно утверждаетъ, что апостолы все, касающееся нашего спасенія, проповѣдывали силою снисшедшаго на нихъ Духа Св. [4]), однако богодухновенность Преданія выводитъ преимущественно изъ его церковности [5]). Итакъ, удѣляя достаточное вниманіе всѣмъ

---

[1]) Cont. haeres., lib. III, c. III, 2—3.

[2]) Cont. haeres., lib. III, cap. XXIV, 1: Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia: Spiritus autem veritas.

[3]) Cont. haeres., lib. III, c. XXIV, 1.

[4]) Ibid., l. III, c. I, 1. [5]) Ibid., l. III, c. XXIV. 1.

признакамъ Преданія, св. Ириней однако больше всего все-таки упоминаетъ объ апостольствѣ и церковности Преданія. Но это нисколько не лишаетъ возможности утверждать, что Св. Ириней училъ именно о четырехъ признакахъ истиннаго Преданія,—потомучто признаки апостольства и церковности необходимо предполагаютъ повсюдную одинаковость Преданія и его богодухновенность.

Въ какомъ отношеніи стоитъ Преданіе къ Св. Писанію. Отвѣчая на этотъ вопросъ св. Ириней утверждаетъ *тожество* истины, содержащейся отдѣльно какъ въ Преданіи, такъ въ Писаніи: хотя два источника христіанскаго вѣдѣнія, но истина въ нихъ одна и та же. Это утвержденіе тожества истины Преданія и Писанія особенно высказано у Иринея въ трехъ мѣстахъ его сочиненія: „Пять Книгъ противъ ересей". Въ кн. III, гл. I, § 1 онъ пишетъ: „Объ устроеніи нашего спасенія мы узнали не чрезъ кого другого, а чрезъ тѣхъ, чрезъ которыхъ дошло къ намъ Евангеліе, которое они тогда проповѣдывали (устно), потомъ же по волѣ Божіей предали намъ въ Писаніяхъ, какъ будущее основаніе и столпъ нашей Вѣры". Здѣсь прямо говорится, что *таже* проповѣдь, которая сперва была сообщена устно, потомъ заключена была въ письмена. Выясняя въ кн. III, гл. IV, § 1 значеніе Преданія, св. Ириней ставитъ вопросы: Что было бы если бы возникъ споръ о какомъ нибудь важномъ предметѣ „а *апостолы не оставили бы намъ писаній*? Не *должно ли* бы было слѣдовать тогда *порядку Преданія*, преданнаго тѣмъ, кому они ввѣрили церкви?" „Не надлежало-ль бы обратиться къ древнѣйшимъ церквамъ, въ которыхъ обращались апостолы, и отъ нихъ получить, что̀ есть достовѣрнаго и яснаго относительно настоящаго предмета?" Изъ этихъ вопросовъ видно, что, по Иринею, одинаковую цѣнность имѣютъ какъ Преданіе, такъ и Писаніе, потомучто то и другое и происходитъ отъ однихъ и тѣхъ же и содержитъ одну и ту-же истину. Если бы не было Писанія, нужно слѣдовать Преданію:

ошибки не будетъ, потому что Преданіе учитъ о томъ же, о чемъ Писаніе. Что дѣйствительно поступать такъ можно безъ всякой опасности исказить истину, св. Ириней въ третьемъ мѣстѣ III, IV, 2 ссылается въ качествѣ примѣра на варваровъ, принявшихъ христіанство. Многія племена варваровъ, вѣрующихъ во Христа, не имѣютъ ни хартіи, ни чернилъ, но тщательно блюдутъ одно древнее Преданіе и—спасеніе написано на сердцахъ ихъ Духомъ Св. Они—варвары по языку, но „въ отношеніи (Христова) ученія, нрава и образа жизни, по вѣрѣ своей, весьма мудры и угождаютъ Богу, живя во всякой правдѣ и чистотѣ“.

Но если такимъ образомъ въ Писаніи и Преданіи усматривается тожество истины, то нельзя-ли ограничиться какимъ нибудь однимъ изъ указанныхъ источниковъ этой истины? По св. Иринею—отнюдь нельзя. Дѣло въ томъ, что хотя въ Преданіи и Писаніи матеріально содержится одна и таже истина, но весьма много значитъ, какъ она выражена формально тамъ и здѣсь. Отзывъ св. Иринея о Преданіи, что „оно есть какъ дверь или залогъ къ правильному пониманію Св. Писанія“ [1]), а о Писаніи, что оно есть „основаніе и столпъ нашей Вѣры“ [2]), проливаютъ свѣтъ на формальныя особенности въ выраженіи истины Преданіемъ и Писаніемъ. Коль скоро Преданіе нуждается въ основаніяхъ, то значитъ оно выражаетъ истину кратко. Коль скоро нуженъ ключъ къ пониманію Писанія, то слѣдовательно оно передаетъ истину хотя подробнѣе Преданія, но иногда прикровенно. Основанія для Преданія почерпаются изъ Писанія. Ключемъ къ Писанію служитъ Преданіе. Какъ ключъ къ Писанію, Преданіе очевидно представляется еще болѣе опредѣленнымъ, чѣмъ Писаніе. Такой взглядъ на взаимоотношеніе между Преданіемъ и Писаніемъ св. Ириней осуществляетъ въ своемъ трудѣ весьма раздѣльно. Съ одной стороны мы

---

[1]) Cont. haeres., lib. I, c. IX, 4. [2]) Ibid., l. III, c. I, 1.

читаемъ у него страницы, гдѣ происходитъ *уразумѣніе* текста Св. Писанія чрезъ снесеніе съ содержаніемъ „Вѣры“, Преданія. Въ II кн. XXVIII гл. § 1 Ириней даже прямо говоритъ: „Имѣя для себя *правиломъ* самую истину (правило вѣры — Преданіе) и открыто лежащее свидѣтельство о Богѣ (Св. Писаніе), мы не должны въ рѣшеніяхъ вопросовъ вращаться по разнымъ сторонамъ и отвергать твердое и истинное познаніе о Богѣ, напротивъ гораздо приличнѣе намъ „рѣшеніе вопросовъ, относящихся къ изслѣдованію таинства Сущаго Бога, направлять по этому образцу“. Съ другой стороны идутъ у Иринея страницы, гдѣ положенія Преданія *обоснованы* мѣстами Св. Писанія. Соглашеніе Преданія съ Писаніемъ представляетъ изъ себя, по Иринею, *догматику*. Главнымъ вопросомъ, проходящимъ чрезъ это соглашеніе, является вопросъ требующій объясненій положеній вѣры: почему, напр., пришествіе Сына Божія открылось въ послѣднія времена, т. е. въ концѣ, а не въ началѣ? и т. п. [1]). Такимъ образомъ, смотря высоко на Преданіе, св. Ириней однако отнюдь не доходитъ до мысли, будто въ немъ заключается единый чистый источникъ богословскаго вѣдѣнія. Когда одна и таже истина дается въ Писаніи и Преданіи, то очевидно, что въ отношеніи содержанія между ними нѣтъ никакой разницы. Различіе есть въ способѣ передачи единой истины; но этотъ способъ, какъ нѣчто внѣшнее, формальное, не сопровождается у Иринея выводомъ о превосходствѣ одного источника надъ другимъ.

Объемъ понятія слова „Преданіе“ слагается у св. Иринея изъ предметовъ двоякаго рода. Тѣ предметы, которые приводятся Иринеемъ какъ положенія и апостольскія и церковныя, относятся къ одному роду Преданій. Тѣ же предметы, которые повидимому носятъ на себѣ признакъ апостольства, но у Иринея не

---

[1]) Ibid., l. I, c. X, 3.

считаются за положенія церковныя, составляютъ группу Преданій другого рода. Въ свою очередь въ той и другой группѣ Преданій различаются предметы, относящіеся къ разнымъ областямъ богословскаго вѣдѣнія.

Въ первую группу Преданій входитъ изъ области догматики „правило истины", исповѣдуемое при крещеніи: О вѣрѣ, содержащейся въ этомъ правилѣ, Ириней прямо свидѣтельствуетъ, что ее „Церковь приняла отъ апостоловъ" (I, X, 1), что у всѣхъ, принадлежащихъ къ церкви, эта вѣра одна и та же (V, XX, 1). Изложеніе вѣры встрѣчается у Иринея въ нѣсколькихъ мѣстахъ его сочиненія: „Обличеніе и опроверженіе лжеименнаго знанія". Въ 1 кн. 22 гл. § 1 онъ представляетъ ученіе о Богѣ и о происхожденіи отъ Него твари [1]); въ 1 кн. 10 гл. § 1 и III кн. гл. 4 § 2, упомянувъ опять о Богѣ и о происхожденіи отъ Него твари, передаетъ ученіе о воплотившемся Сынѣ Божіемъ, о Св. Духѣ; о страданіи, воскресеніи, вознесеніи на небо Іисуса Христа, объ Его второмъ славномъ пришествіи и праведномъ судѣ [2]), и въ V кн.

---

[1]) „Правило вѣры, котораго мы держимся, состоитъ въ томъ, что единъ есть Богъ Всемогущій, Который все создалъ Словомъ Своимъ, образовалъ и привелъ все изъ небытія въ бытіе, какъ говоритъ Писаніе: „Словомъ Господнимъ небеса утверждены и Духомъ устъ Его—вся сила ихъ" (Псал. 32, 6). И еще: „все произошло чрезъ Него и безъ Него ничего не произошло" (Іоан. I, 3). Нѣтъ исключенія, но все Отецъ создалъ чрезъ Него — видимое и невидимое, подлежащее чувствамъ и умопредставляемое, существующее временно, согласно съ Его распоряженіемъ, и вѣчное, и все это создалъ не чрезъ ангеловъ, не чрезъ какія-либо силы, отдѣльныя отъ Его мысли. Ибо Онъ ни въ чемъ не имѣетъ нужды, но Словомъ и Духомъ Своимъ все творитъ, всѣмъ располагаетъ и управляетъ и всему даетъ бытіе,—Онъ сотворившій міръ, создавшій человѣка, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова, выше Котораго нѣтъ иного Бога, ни начала, ни силы, ни Плиромы,—Отецъ Господа Нашего Іисуса Христа".

[2]) «Церковь, хотя разсѣяна по всей вселенной даже до концевъ земли, но приняла отъ апостоловъ и отъ учениковъ

20 гл. § 1. коснувшись домостроительства Божія о родѣ человѣческомъ, излагаетъ ученіе о Церкви [1]).

ихъ вѣру въ единаго Бога Отца, Вседержителя, сотворившаго небо и землю, и море, и все, что въ нихъ, и во единаго Христа Іисуса, Сына Божія, воплотившагося для нашего спасенія, и въ Духа Святаго, чрезъ пророковъ, возвѣстившаго все домостроительство Божіе и пришествіе и рожденіе отъ Дѣвы, и страданіе и воскресеніе изъ мертвыхъ и вознесеніе во плоти на небо возлюбленнаго Христа Іисуса Господа нашего, а также явленіе Его съ небесъ во Славѣ Отчей, чтобы «возглавить все» (Еф. I, 10) и воскресить всякую плоть всего человѣчества, да предъ Христомъ Іисусомъ, Господомъ Нашимъ и Богомъ, Спасомъ и Царемъ, по благоволенію Отца невидимаго, «преклонится всякое колѣно небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ, и всякій языкъ исповѣдаетъ Ему», и да сотворитъ Онъ праведный судъ о всѣхъ: духовъ злобы и ангеловъ согрѣшившихъ и отпадшихъ, а также и нечестивыхъ, неправедныхъ, беззаконныхъ и богохульныхъ людей Онъ пошлетъ въ огонь вѣчный, напротивъ праведнымъ и святымъ, соблюдавшимъ заповѣди Его и пребывшимъ въ любви къ Нему отъ начала или по раскаяніи, даруетъ жизнь, подастъ нетлѣніе и сотворитъ вѣчную славу».—Они (варвары) «тщательно блюдутъ древнее преданіе, вѣруя во единаго Бога, Творца неба и земли и всего, что въ нихъ, чрезъ Іисуса Христа Сына Божія; Который, по превосходной любви къ своему созданію, снизошелъ до рожденія отъ Дѣвы, чрезъ Себя самого соединяя человѣка съ Богомъ, пострадалъ при Понтіи Пилатѣ, воскресъ, во славѣ взятъ (на небо) и со славою придетъ какъ Спаситель спасаемыхъ и Судія осуждаемыхъ и пошлетъ въ вѣчный огонь исказителей истины и презрителей Его Отца и пришествія Его».

[1]) «Всѣ», принадлежащіе къ церкви, «принимаютъ одного и того же Бога Отца и вѣруютъ въ тоже домостроительство воплощенія Сына Божія и знаютъ одно и тоже дарованіе Духа, соблюдаютъ тѣже заповѣди и содержатъ тотъ же образъ устройства церкви, и ожидаютъ того же пришествія Господа и допускаютъ тоже спасеніе цѣлаго человѣка т. е. души и тѣла. И проповѣдь церкви истинна и тверда такъ какъ въ ней (церкви) указывается во всемъ мірѣ одинъ и тотъ же путь спасенія. Ибо ей ввѣренъ свѣтъ Божій, потому «премудрость Божія», чрезъ которую она спасаетъ всѣхъ людей, «поется при выходѣ, открыто издаетъ голосъ по улицамъ, проповѣдуется на высокихъ стѣнахъ и постоянн

Очевидно, что правило истины есть не что иное, какъ символъ вѣры. Библейскую основу его св. Ириней видитъ въ Евангеліи отъ Іоанна, ближе всего въ началѣ этого Евангелія [1]).

Изъ области Св. Писанія, какъ о церковныхъ и апостольскихъ, Св. Ириней говоритъ о преданныхъ четырехъ Евангеліяхъ. „Церковь разсѣяна по всей землѣ, столпъ же и утвержденіе церкви есть Евангеліе и Духъ жизни; поэтому надлежитъ ей имѣть четыре столпа, отовсюду вѣющихъ нетлѣніемъ и оживляющихъ людей". „Слово, возсѣдающее на херувимахъ и все содержащее, открывшись человѣкамъ", дѣйствительно, „*дало* Евангеліе въ четырехъ видахъ" [2]), а распространены они апостолами. „Такъ ап. Матѳей *издалъ* у евреевъ на ихъ собственномъ языкѣ писаніе Евангелія въ то время, какъ Петръ и Павелъ въ Римѣ благовѣствовали и основали церковь. Послѣ ихъ отшествія Маркъ, ученикъ и истолкователь Петра, предалъ письменно то, что было проповѣдано Петромъ". „Лука, спутникъ Павла, *изложилъ* въ книгѣ проповѣданное имъ Евангеліе". Наконецъ „Іоаннъ, ученикъ Господа, возлежавшій на Его груди, также *издалъ* Евангеліе во время пребыванія своего въ Ефесѣ Азійскомъ" [3]). Замѣчательна здѣсь мысль объ отношеніи къ Евангелію апостоловъ и І. Христа: Христосъ есть виновникъ Евангелія, апостолы же являются только проповѣдниками, издателями готоваго ученія. Во всѣхъ четырехъ Евангеліяхъ вѣетъ одинъ *духъ* [4]).

Изъ области переводовъ Св. Писанія, опираясь на авторитетъ церкви и апостоловъ, св. Ириней убѣждаетъ держаться правильнаго перевода пророчества пророка Исаіи—VII, 14. Іудейскіе прозелиты, Ѳеодо-

---

говоритъ во вратахъ города». Ибо церковь проповѣдуетъ истину повсюду, и она есть седьмисвѣчный свѣтильникъ, носящій свѣтъ Христовъ».

[1]) Lib. III, cap. XI, 1. [2]) Cont. haeres., lib. III, c. XI, 8.

[3]) Ibid., l. III, c. I, 1. [4]) Ibid., l. III, c. XI, 8.

тіонъ, родомъ изъ Ефеса, и Акила, изъ Понта, перевели это мѣсто такъ: „вотъ молодая женщина во чревѣ зачнетъ и родитъ Сына". Св. Ириней отвергаетъ переводъ ихъ и признаетъ правильнымъ переводъ этого мѣста у LXX: „се Дѣва во чревѣ пріиметъ". Почему? Прежде всего потому, что онъ согласенъ съ Преданіемъ апостоловъ. „Апостолы, будучи древнѣе всѣхъ сихъ (еретиковъ), согласны съ переводомъ LXX и переводъ LXX согласенъ съ Преданіемъ (апостоловъ). Ибо Петръ, и Іоаннъ, и Матѳей, и Павелъ и прочіе (апостолы), равно и ихъ послѣдователи, возвѣстили всѣ пророческія (изреченія) такъ, какъ ихъ содержитъ переводъ (LXX) старцевъ" [1]). Затѣмъ онъ правиленъ потому, что представляетъ изъ себя „неподдѣльную проповѣдь церкви" [2]).

И изъ области Толкованія Св. Писанія св. Ириней также сообщаетъ нѣсколько толкованій, какъ апостольскихъ и церковныхъ. Такъ онъ разъясняетъ вопросъ: почему Библія, говоря о древнихъ благочестивыхъ людяхъ, упоминаетъ и объ ихъ грѣхахъ, иногда осуждая ихъ за эти грѣхи, а иногда даже *безъ всякаго осужденія*. Такъ какъ чтеніе этихъ повѣствованій невольно вызывало недоумѣніе: почему въ Откровеніе занесены такія сказанія, коимъ какъ будто здѣсь не мѣсто? а у еретика Маркіона даже породило положеніе, что они свидѣтельствуютъ о двухъ богахъ,—то, изъясняя ихъ, Св. Ириней особенно обратилъ вниманіе на цѣль, съ какою они записаны въ Откровеніи, и на то, о чемъ они дѣйствительно свидѣтельствуютъ. Итакъ: какъ смотрѣть на грѣхи древнихъ людей? По св. Иринею, милости тѣ люди удостоивались за то, что жили по руководству Духа Св., а осужденіе понесли за проступки, содѣянные „безъ руководства Св. Духа". „Давидъ когда терпѣлъ за правду гоненіе отъ Саула...

---

[1]) Ibid., l. III, c. XXI, 1. 3.

[2]) Ibid., l. III, c. XXI, 3: „Ecclesiae annuntiatio sine interpolatione".

и не мстилъ своему врагу, — воспѣвалъ пришествіе Христа и поучалъ народы мудрости, все дѣлалъ по руководству Духа и угождалъ Богу. Когда же по своей страсти онъ взялъ себѣ Вирсавію, жену Уріину, Писаніе сказало о немъ: „дѣло, совершенное Давидомъ, показалось злымъ въ очахъ Господа“ (2 Царст. XI, 27); и къ нему былъ посланъ пророкъ Наѳанъ „для обличенія во грѣхѣ“ [1]). „Подобное было и съ Соломономъ“. Когда „онъ судилъ праведно, изъяснялъ премудрость Божію, строилъ храмъ — образъ Истины, излагалъ славу Божію, возвѣщалъ грядущій миръ народамъ, предъизображалъ царство Христа“ — то угоденъ онъ былъ Богу. „Когда же онъ взялъ себѣ женъ отъ всѣхъ народовъ и дозволилъ имъ воздвигнуть идоловъ въ Израилѣ, тогда Писаніе сказало о немъ.... „Соломонъ сдѣлалъ зло предъ Господомъ, и не ходилъ въ слѣдъ Господа, какъ Давидъ отецъ его“ (3 Цар. XI, 1 и дал.) [2]). Но, не смотря на грѣховные проступки, эти древніе и подобные имъ люди спаслись. Господь во время Своего снисхожденія въ „преисподняя земли“ благовѣстилъ имъ о Своемъ пришествіи и объявилъ отпущеніе грѣховъ вѣрующимъ въ Него. Цѣль, съ какою занесены грѣховные поступки помилованныхъ древнихъ людей на страницы Св. Писанія, отнюдь не та, чтобы мы вмѣняли имъ прощеные грѣхи или осуждали ихъ за помилованные грѣхи. „Какъ не вмѣняются намъ наши воздержанія, которымъ мы предавались прежде чѣмъ Христосъ открылся между нами, такъ и намъ несправедливо обвинять согрѣшившихъ прежде пришествія Христа. Всѣ люди „лишены славы Божіей“ (Рим. III, 23), оправдываются же не сами собою, но пришествіемъ Господа тѣ, которые стремятся къ Его свѣту“ [3]). Но описаны дѣйствія древнихъ людей, по Иринею, для нашего наставленія, дабы мы знали, во первыхъ, что

---

[1]) Cont. haeres., lib. IV, c. XXVII, 1. — [2]) Ibid.

[3]) Ibid., l. IV, c. XXVII, 2.

одинъ Богъ нашъ и ихъ, и Ему не угодны грѣхи, хотя бы они были совершены славными людьми; во-вторыхъ, чтобы мы воздерживались отъ худого". Послѣднее тѣмъ болѣе нужно помнить христіанамъ, что врачеваніемъ грѣховъ древнихъ людей была смерть Христа, для нынѣ же согрѣшающихъ Христосъ уже не будетъ умирать, но Онъ придетъ для требованія съ насъ отчета [1]). Равнымъ образомъ и преступленія простого народа описаны тоже „для нашего наставленія и знанія, что одинъ и тотъ же Богъ, противъ Котораго тѣ согрѣшили и противъ Котораго нынѣ согрѣшаютъ нѣкоторые изъ называющихъ себя вѣрующими" [2]). Такъ, признавая дѣйствительность факта, св. Ириней истолковывалъ библейскія сказанія о грѣховныхъ поступкахъ древнихъ людей, — очевидно больше всего придавая этимъ мѣстамъ Св. Писанія нравоучительное значеніе. „Все это, говоритъ онъ, происходило съ ними какъ образы, а описано въ наставленіе намъ, которые достигли послѣднихъ вѣковъ" [3]).

Иногда Св. Писаніе только сообщаетъ о худыхъ поступкахъ древнихъ людей, но не осуждаетъ ихъ. Такова исторія Лота съ его двумя дочерями. Согласно съ Библіей мы не должны осуждать соединеніе Лота со своими дочерями. Вѣдь Лотъ, соединяясь съ ними, дѣйствовалъ не по своей волѣ, не по плотскому похотѣнію, безъ всякаго знанія, понятія или мысли о такомъ дѣйствіи. По словамъ Библіи, это придумали сами дочери. „И сказала старшая (сестра) младшей: отецъ нашъ старъ, и нѣтъ человѣка на землѣ, который вошелъ бы къ намъ по обычаю всей земли; итакъ напоимъ отца нашего виномъ, и преспимъ съ нимъ, и возставимъ отъ отца нашего племя. И напоили отца своего виномъ въ ту ночь; и вошла старшая и спала съ отцемъ своимъ (въ ту ночь); а онъ не зналъ, когда она легла и когда встала... И напоили отца своего виномъ и въ другую ночь; и вошла младшая и спала

---

[1]) Ibid. [2]) Ibid., l. IV, c. XXVII, 3. [3]) Ibid.

и онъ не зналъ, когда она легла и когда встала" (Быт. XIX, 31—33; 35). Слѣдовательно за самимъ Лотомъ вины нѣтъ. Но достойны извиненія также дочери, на томъ основаніи, что онѣ, входя въ соединеніе съ отцемъ, поступали по „своей простотѣ и невинности": думая, „что всѣ люди погибли, какъ и содомляне, и гнѣвъ Божій нашелъ на всю землю"; дочери вообразили, что „онѣ однѣ остались съ отцемъ для сохраненія рода человѣческаго и потому онѣ увлекли отца" [1]). Но еще болѣе нельзя обвинять ни Лота, ни его дочерей потому, что въ разсматриваемомъ событіи данъ прообразъ будущаго. „Смыслъ этого событія съ Лотомъ состоялъ именно въ томъ, что Сынъ Отца всего, т. е. Духъ Божій, Которымъ все создано, — совокупился и соединился съ плотію, т. е. со своимъ созданіемъ, чрезъ каковое совокупленіе и единеніе двѣ синагоги, т. е. двѣ церкви, произвели отъ своего отца живыхъ чадъ живому Богу" [2]). Короче говоря, Лотъ изобразилъ Отца рода человѣческаго, его жизненное сѣмя изобразило Сына Божія, названнаго у Иринея Духомъ Божіимъ (терминомъ, обозначающимъ природу Божію и одинаково приложимымъ къ Отцу, Сыну и Св. Духу), двѣ дочери—это двѣ церкви (ветхозавѣтная и новозавѣтная), имѣющія одного и того же Бога—Отца.

Какъ-бы изложенныя истолкованія (особенно послѣднее) ни казались неожиданными, но, по Иринею, они суть истолкованія „апостольскія и церковныя". Доказательство этого проведено на протяженіи всего трактата, гдѣ на ряду съ другими указанныя истолкованія помѣщены. Какъ-бы во введеніи къ трактату св. Ириней обстоятельно разсуждаетъ о томъ, кто изъ пресвитеровъ или предстоятелей церкви является дѣйствительнымъ свидѣтелемъ апостольскаго Преданія. Это—тѣ пресвитеры, „которые имѣютъ преемство церковное отъ апостоловъ, здравую и неукоризненную

---

[1]) Cont. haeres., lib. IV, cap. XXXI, 2. [2]) Ibid.

жизнь и неискаженное и неповрежденное ученіе" [1]. Затѣмъ немедленно, со слѣдующей главы, онъ излагаетъ представленное изъясненіе повѣствованій Библіи со словъ „нѣкотораго пресвитера, который слышалъ отъ тѣхъ, которые видѣли апостоловъ и были ихъ учениками" [2]. По контексту рѣчи этотъ пресвитеръ прямо относится къ числу *дѣйствительныхъ* хранителей и свидѣтелей апостольскаго Преданія. Въ заключеніи представленнаго истолкованія ветхозавѣтныхъ повѣствованій св. Ириней пишетъ: кто „будетъ внимательно читать Писаніе съ пресвитерами церкви, у которыхъ есть апостольское ученіе, какъ я показалъ", „у того всякое слово будетъ основательно" [3]); „истинное познаніе есть ученіе апостоловъ и изначальное устройство Церкви во всемъ мірѣ, и признакъ Тѣла Христова, состоящій въ преемствѣ епископовъ, которымъ апостолы передали сущую повсюду церковь"; „она во всей полнотѣ дошла до насъ съ неподдѣльнымъ соблюденіемъ Писаній, не принимая ни прибавленія, ни убавленія; здѣсь чтеніе (Писаній) безъ искаженія, и правильное и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкованіе ихъ" [4]). Св. Ириней не приложилъ-бы такой печати къ словамъ пресвитера, если бы они не выражали подлиннаго ученія церкви.

Въ другую группу Преданій входятъ у св. Иринея тѣ предметы, которые хотя сообщаются какъ Преданія пресвитеровъ или старцевъ, находившихся или около апостоловъ или около учениковъ ихъ, но тѣмъ не менѣе не считаются за проповѣдь церкви, переходящую чрезъ преемство епископское и повсюду согласную самой себѣ. Это особенно замѣчательно. Вотъ подмѣченные нами четыре предмета Преданій этой другой группы.

Изъясняя путь спасенія людей и таинство Пресвятыя Троицы, св. Ириней пишетъ: „По словамъ пресви

---

[1]) Lib. IV, XXVI, 5. [2]) Lib. IV, XXVII, 1.

[3]) Lib. IV, XXXII, 1. [4]) Lib. IV, c. XXXIII, 8.

теровъ учениковъ апостольскихъ", спасаемые совершенствуются такъ: „чрезъ Духа (Св.) они восходятъ къ Сыну, а чрезъ Сына—къ Отцу, потомучто Сынъ потомъ предастъ свое дѣло Отцу", какъ учитъ Апостолъ 1 Коринѳ. XV. [1]).

Рѣшая вопросъ о мѣстѣ пребыванія Эноха и Иліи св. Ириней говоритъ, что они находятся въ раю, оттуда низложенъ былъ Адамъ за непослушаніе и куда былъ восхищенъ ап. Павелъ. По свидѣтельству Иринея, такъ „говорятъ пресвитеры, ученики апостольскіе", усматривающіе въ состояніи указанныхъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ въ раю „предначинаніе нетлѣнія" [2]).

Опредѣляя время служенія І. Христа, св. Ириней утверждаетъ, что оно продолжалось болѣе 10 лѣтъ. По Иринею, „всѣ старцы, собравшіеся въ Азіи около Іоанна, ученика Господня, утверждаютъ, будто-бы это самое передалъ имъ Іоаннъ" [3]).

Св. Ириней раздѣляетъ и мнѣніе о тысячелѣтнемъ царствѣ Христа или хиліазмъ. Въ цѣломъ рядѣ соображеній, приводимыхъ для доказательства того, что это царство наступитъ, св. Ириней между прочимъ пишетъ: „такъ и пресвитеры, видѣвшіе Іоанна, ученика Господня, сказывали, что они слышали отъ него, какъ Господь училъ о тѣхъ временахъ" [4])... „Объ этомъ и Папій,

---

[1]) Lib. V, c. XXXVI, 2. [2]) Lib. V, c. V, 1.

[3]) Lib. c. II, XXII, 5.

[4]) Именно (будто-бы) Онъ говорилъ: „Придутъ дни, когда будутъ рости виноградныя деревья, и на каждомъ будетъ по 10 тысячъ лозъ, на каждой лозѣ по 10 тысячъ вѣтокъ, на каждой вѣткѣ по 10 тысячъ прутьевъ, на каждомъ прутѣ по 10 тысячъ кистей и на каждой кисти по 10 тысячъ ягодинъ, и каждая выжатая ягодина дастъ по 25 метретъ вина. И когда кто либо изъ святыхъ возьмется за кисть, то другая (кисть) возопіетъ: „я лучшая кисть, возьми меня; чрезъ меня благослови Господа". Подобнымъ образомъ и зерно пшеничное родитъ 10 тысячъ колосьевъ и каждый колосъ будетъ имѣть по 10 тысячъ зеренъ и каждое зерно дастъ по 10 фунтовъ чистой муки. И прочія плодовыя деревья, сѣмена

ученикъ Іоанна и товарищъ Поликарпа, мужъ древній, письменно свидѣтельствуетъ въ своей четвертой книгѣ: „Изложеніе изреченій Господнихъ“ (V, XXXIII, 3—4)[1]. Не безъ ссылки также на пресвитеровъ Ириней характеризуетъ состояніе праведниковъ въ тысячелѣтнемъ царствѣ. „Какъ говорятъ пресвитеры“, тогда „одни изъ праведниковъ перейдутъ на небеса, другіе станутъ наслаждаться утѣхами рая, третьи будутъ владѣть красотою города (Іерусалима небеснаго), но Богъ будетъ видимъ вездѣ“ (V, XXXVI, 1)...

Какъ оцѣнить указанные мысли св. Иринея, которыя онъ выдаетъ за Преданіе?

Умозрѣніе о связи процесса спасенія съ таинствомъ Пресвятыя Троицы ничего неправославнаго въ себѣ не содержитъ: здѣсь не искажается ни тайна Троицы, ни самое понятіе о спасеніи, какъ спасеніи человѣка Богомъ при желаніи человѣка быть въ единеніи съ Нимъ. Если же принять во вниманіе, что такое же умозрѣніе мы встрѣчаемъ у свв. Аѳанасія александрійскаго[2]) и Василія Великаго[3]), то очевидно мы будемъ имѣть предъ собою голосъ о связи спасенія съ тайной Пресвятыя Троицы не только св. Иринея и пресвитеровъ, со словъ которыхъ онъ передаетъ означенное умозрѣніе, но еще—двухъ знаменитыхъ богослововъ IV вѣка,—голосъ, уясняющій связь сотеріологіи

и травы будутъ производить въ соотвѣтственной сему мѣрѣ, и всѣ животныя, пользуясь пищею, получаемою отъ земли, будутъ мирны и согласны между собою и въ совершенной покорности людямъ (V, XXXIII, 3).

[1]) У Папія находится слѣдующая прибавка къ вышеприведенному описанію плодородія: „это для вѣрующихъ достойно вѣры. Когда же Іуда предатель не повѣрилъ и спросилъ: какимъ образомъ сотворится Господомъ такое изобиліе произрастеній?—то Господь сказалъ: это увидятъ тѣ, которые достигнутъ тѣхъ (временъ)“ (Cont. haeres., lib. V, c. XXXIII, 4).

[2]) Послан. къ Серапіону, еп. тмуйтск.

[3]) Книга о Св. Духѣ къ Амфилохію, епископу Иконійскому.

съ теологіею [1]). — Мысль о пребываніи Эноха и Иліи въ раю, откуда былъ изгнанъ Адамъ, не находитъ себѣ подтвержденія въ устахъ другихъ знаменитыхъ отцевъ церкви: эта мысль стоитъ особнякомъ.—Дата, будто служеніе Іисуса Христа продолжалось болѣе 10 лѣтъ, и мнѣніе о тысячелѣтнемъ царствѣ являются совершенно несогласными ни съ Библію, ни съ исторіею.

Наука обращаетъ вниманіе особенно на два послѣдніе предмета Преданія. Дату о служеніи Христа болѣе 10 лѣтъ, подтверждаемую ссылкою на Преданіе старцевъ, обращавшихся съ ап. Іоанномъ, но разногласящую съ общепринятымъ положеніемъ, что общественное служеніе Христа продолжалось немного болѣе трехъ лѣтъ, здѣсь (въ наукѣ) оправдываютъ такимъ образомъ: „открывается неудовлетворительность Преданія тамъ, гдѣ дѣло идетъ только о фактѣ, а не объ ученіи Вѣры. Правило Вѣры, содержащее члены христіанскаго ученія, было также принято по Преданію, но его вѣрность подтверждается тѣмъ, что вездѣ, гдѣ проповѣдано Евангеліе, оно было одно и тоже; имѣя жизненную важность, оно было ревностно соблюдаемо церковію. Но Преданіе касательно историческихъ подробностей, имѣя болѣе обыкновенный характеръ, свободно обращалось и измѣнялось въ устахъ отдѣльныхъ людей“ (мнѣніе Гарвея) [2]). Хиліазмъ, непризнанный церковію, одни изъ читателей сочиненій св. Иринея хотѣли изгладить путемъ отброса тѣхъ главъ, гдѣ говорится объ этомъ предметѣ, какъ неподлинныхъ. Такъ поступали средневѣковые ученые. Но послѣ из-

---

[1]) Этотъ же голосъ образно выраженъ у св. Игнатія Богоносца, въ послан. къ Ефес. IX: «вы (христіане) истинные камни храма Отчаго, уготованные въ зданіе Бога Отца; вы возноситесь на высоту орудіемъ Іисуса Христа, то есть крестомъ, посредствомъ верви Святаго Духа».

[2]) Соч. св. Иринея, рус. перев. свящ. Преображенскаго, кн. II-я, примѣч. 78.

слѣдованія древнѣйшихъ сирійскихъ и армянскихъ списковъ сочиненій Иринея, въ которыхъ эти главы считаются дѣйствительно принадлежащими епископу Ліонскому, взглядъ и пріемъ средневѣковыхъ ученыхъ потеряли силу и значеніе. Lützelberger [1]) и Keim [2]) высказали мнѣніе, что „церковное Преданіе о пребываніи въ Ефесѣ ап. Іоанна и его хиліазмѣ „произошло вслѣдствіе смѣшенія апостола съ пресвитеромъ Іоанномъ“, который и ввелъ въ заблужденіе св. Иринея, такъ что Ириней, ссылаясь на пресвитеровъ, видѣвшихъ Іоанна ученика Господня, имѣлъ дѣло собственно съ учениками пресвитера Іоанна. Но и это мнѣніе не выдерживаетъ научной критики. Благая цѣль его—уяснить происхожденіе хиліазма у Иринея соединялась у Lützelberger'а и Keim'а съ совершенно обратною цѣлію—ниспровергнуть подлинность и историческій характеръ Евангелія отъ Іоанна, а пожалуй и всего новозавѣтнаго канона, поскольку и написаніе четвертаго Евангелія и собраніе Новозавѣтнаго канона считается дѣломъ Іоанна Богослова въ періодъ его пребыванія въ Ефесѣ. Поэтому явилась новая провѣрка относящихся сюда данныхъ, закончившаяся тѣмъ результатомъ, что въ Ефесѣ былъ не только пресвитеръ Іоаннъ, но еще раньше его апостолъ Іоаннъ [3]). Если же былъ въ Ефесѣ ап. Іоаннъ, то нельзя безъ натяжки въ упоминаемыхъ св. Иринеемъ „пресвитерахъ, видѣвшихъ Іоанна, ученика Господня“, разумѣть видѣвшихъ не апостола, но пресвитера Іоанна.

По нашему мнѣнію ключъ для правильной оцѣнки разсматриваемыхъ предметовъ Преданія данъ именно

---

[1]) Die Kirchliche Tradition über den Apostel Iohannes und seine Schriften Leipzig. 1840. См. Ziegler., цит. соч. стр. 32.

[2]) Geschichte Iesu von Nazara. E. B. Zürich. 1867, p. 161—167. См. Ziegler., op. cit., стр. 32.

[3]) См. напр. статью протест. богослов. Вабница: „Былъ ли Апостолъ Іоаннъ въ Ефесѣ?“ (Перев. съ французск. въ Прав. Собесѣд. 1872 г. кн. IX и XII),

въ самомъ контекстѣ рѣчи св. Иринея; въ образѣ передачи имъ Преданій обоего рода. Характеристика этихъ Преданій, какъ уже извѣстно, различна и въ этомъ различіи характеристики предметовъ Преданія заключается причина неодинаковаго отношенія къ нимъ. Тѣ Преданія, которыя св. Ириней считаетъ за несомнѣнную истину церкви, онъ всегда характеризуетъ, какъ Преданія апостольскія, чрезъ преемство пресвитеровъ хранящіяся въ церкви, или, болѣе обще, какъ Преданія „и апостольскія и церковныя". Значитъ, говоря обратно, тамъ, гдѣ нѣтъ такой характеристики, естественно не дано взгляда о несомнѣнной истинѣ сообщаемаго Преданія; здѣсь нужно усматривать одно мнѣніе. Недоумѣнные предметы Преданій у св. Иринея не характеризуются такъ, какъ предметы первой группы; поэтому и не могутъ быть названы несомнѣнной истиной церкви, а являются однимъ мнѣніемъ. Правда, св. Ириней передаетъ эти недоумѣнные предметы, какъ слова пресвитеровъ или старцевъ, видѣвшихъ ученика Господня Іоанна и его слушателей, или вращавшихся около нихъ, но замѣчательно, что *съ этими пресвитерами* онъ *не связываетъ преемства апостольскаго*, какъ условія сохраненія несомнѣннаго апостольскаго Преданія; *не характеризуетъ* также недоумѣнные предметы Преданія *признакомъ „церковности"*. Что предложенное объясненіе взгляда св. Иринея на недоумѣнные предметы Преданія вѣрно, это можно подтвердить еще слѣдующимъ обстоятельствомъ, имѣющимъ мѣсто въ разсужденіяхъ того же св. отца объ этихъ предметахъ Преданія. Изъясняя въ хиліастическомъ смыслѣ обѣтованія пророчествъ Исаіи XI, 6–9; LXV, 25, LXV, 18–23, св. Ириней ясно свидѣтельствуетъ, что ему извѣстны толкованія, не согласныя съ его изъясненіемъ. Напр. одни пытались относить пророчество Исаіи о волкахъ и агнцахъ къ „дикимъ людямъ", которые, увѣровавъ, войдутъ въ единеніе съ праведниками [1]); другіе при-

[1]) Cont. haeres., . . V, c. XXXIII, 4.

нимали пророческія описанія будущаго царства въ чувственныхъ образахъ за аллегорію [1]). Эти истолкованія плохо мирились съ хиліазмомъ; второе и вовсе исключало его. Если бы хиліазмъ былъ дѣйствительно „проповѣдью церкви", тогда св. Ириней отвергъ бы представленныя истолкованія во имя авторитета истины церковной. Но этого онъ не сдѣлалъ; за первымъ изъ указанныхъ истолкованій онъ отчасти призналъ долю правды, а о второмъ замѣтилъ только, что оно въ пониманіи чувственныхъ образовъ за аллегорію не окажется всецѣло согласнымъ съ самимъ собою, потому-что-де не всѣ образы можно истолковать аллегорически. Между тѣмъ въ случаяхъ, гдѣ затрогивалась несомнѣнная истина, св. Ириней прежде всего на первомъ мѣстѣ опровергаетъ иномыслящихъ авторитетомъ церкви и потомъ уже обращается къ другимъ соображеніямъ. Не очевидно-ли, какъ въ различномъ отношеніи къ предметамъ Преданія сказывается различный взглядъ на нихъ?

Указанное объясненіе того: какъ должно смотрѣть на недоумѣнные предметы Преданія у Иринея, касается ближе всего хиліазма; но его можно приложить и къ рѣшенію вопроса о мѣстѣ пребыванія Еноха и Иліи въ раю, откуда былъ изгнанъ Адамъ, и къ датѣ объ общественномъ служеніи Іисуса Христа болѣе 10 лѣтъ, потомучто ни то, ни другое мнѣніе тоже не охарактеризовано признакомъ церковности. Не запечатлѣно признакомъ церковности у св. Иринея также умозрѣніе о связи спасенія съ тайной Пресвятыя Троицы, но оно возвышается и выдѣляется изъ ряда вышеозначенныхъ мнѣній, во-первыхъ, потому, что ничего невѣрнаго въ себѣ не содержитъ, и, во-вторыхъ, благодаря санкціи какую находитъ у другихъ знаменитыхъ святителей.

Въ такомъ видѣ представляется ученіе о Преданіи св. Иринея. Изложенное ученіе, какъ замѣчено выше, было дано у епископа Ліонскаго по *поводу* гно

---

[1]) Lib. V, c. XXXV, 1.

стическаго ученія объ этомъ предметѣ,—было дано съ цѣлью путемъ положительнаго раскрытія ученія объ истинномъ Преданіи разрушить ложное гностическое, а чрезъ это—и всю систему гностицизма. Естественно поэтому возникаетъ вопросъ: какъ именно выполняетъ св. отецъ эту свою цѣль. Во всѣхъ частяхъ своего трактата объ истинномъ Преданіи св. Ириней не забывалъ этой однажды поставленной цѣли, и, раскрывъ то или другое частное положеніе, обыкновенно заканчивалъ его ссылкою на его значеніе въ разборѣ гностицизма. Такъ, указавъ, что истинное Преданіе вмѣстѣ съ признакомъ апостольства носитъ на себѣ печать *древности*—что, согласно съ признакомъ церковности, —оно должно храниться въ церкви чрезъ преемство предстоятелей, ведущихъ свое начало отъ апостоловъ, св. Ириней послѣ этого обращаетъ взоръ къ тому: имѣетъ-ли такую характеристику гностическое Преданіе. Отвѣтъ конечно получается отрицательный: у гностиковъ нѣтъ ни древности апостольской, ни опредѣленнаго церковнаго собранія съ преемствомъ предстоятелей церкви. Объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ ихъ происхожденіе и устройство. „Ибо, прежде Валентина не было валентиніанъ, и до Маркіона не было маркіонитовъ“ [1]). Въ отношеніи устройства у нихъ „*каждый* является отцемъ и главою принятаго имъ ученія“ [2]). Если же гностическое Преданіе не имѣетъ признаковъ апостольства и церковности, такъ какъ не имѣетъ предстоятелей, ведущихъ свое начало отъ апостоловъ, то значитъ оно ложно; а если оно ложно, то ложна и доктрина, опирающаяся на такой источникъ или вытекающая изъ него.—Признакъ повсюдной одинаковости истиннаго Преданія обусловливаетъ собою его *единство*, которое не нарушаютъ ни разныя націи, ни отдѣльныя лица. Не то у гностиковъ. Каждый изъ нихъ называетъ изобрѣтенный имъ вымыселъ „премудростью“, „такъ что по ихъ понятію истина находится то въ

---

[1]) Lib. III, c. IV, 3. [2]) Lib. III, c. IV, 3.

Валентинѣ, то въ Маркіонѣ, то въ Керинѳѣ, а потомъ въ Василидѣ или въ какомъ другомъ *противорѣчащемъ* имъ (учителѣ), который не могъ ничего сказать относящагося ко спасенію. Ибо каждый изъ нихъ, будучи совершенно превратнаго направленія, не стыдится, искажая ученіе истины, проповѣдывать себя самого" [1]). Но гдѣ разногласіе, тамъ не истина.—Утверждая тожество истины Св. Преданія и Св. Писанія, Ириней разрушилъ „вымыселъ" гностиковъ, будто бы Преданіе, а тѣмъ болѣе ихъ Преданіе, составляетъ единый чистый источникъ богословскаго вѣдѣнія. Мнѣніе гностиковъ, что Св. Писаніе относится къ разряду произведеній „душевныхъ" или несовершенныхъ, опровергается настойчивыми словами св. Иринея, „что Писанія совершенны", что они „всецѣло духовны" [2]). Доказывая одинаковую необходимость Св. Преданія и Св. Писанія въ дѣлѣ усвоенія богословской истины, св. Ириней то изъясняетъ текстъ Писанія подъ руководствомъ Преданія, то обосновываетъ Преданіе текстомъ Писанія. Наконецъ, излагая содержаніе истиннаго Преданія, св. Ириней наглядно показываетъ, въ чемъ состоитъ истинная проповѣдь церкви. Здѣсь онъ особенно оттѣняетъ „правило истины", рѣчь о которомъ идетъ во многихъ мѣстахъ его знаменитаго творенія.

Въ заключеніе сравнимъ трактатъ св. Иринея объ истинномъ Преданіи съ ученіемъ о Преданіи мужей апостольскихъ. Мужи апостольскіе, созерцая апостольскую проповѣдь въ полномъ изначальномъ ея единствѣ, не имѣли нужды заниматься ни тщательнымъ выясненіемъ признаковъ Преданія въ собственномъ смыслѣ, ни подробнымъ рѣшеніемъ вопроса объ отношеніи между Преданіемъ въ собственномъ смыслѣ и Писаніемъ. Если эта работа тѣмъ не менѣе у нихъ имѣетъ мѣсто, то она вызвана была внѣшними обстоятельствами (лжеученіями). Ко времени св. Иринея подобныя внѣшнія обстоятельства умножились. Вынужден-

---

[1]) Lib. III, c. II, 1.

[2]) Cont. haeres., lib. II, cap. XXVII, 2—3.

ный ими, св. Ириней естественно сталъ говорить обстоятельно, какъ о признакахъ истиннаго Преданія— какъ бы объ его оградѣ, — такъ о взаимоотношеніи между Преданіемъ и Писаніемъ и наоборотъ. Но не смотря на нѣкоторое различіе между мужами апостольскими и св. Иринеемъ въ раскрытіи ученія о Преданіи, послѣдній своимъ трактатомъ о Преданіи все-таки обязанъ первымъ, частнѣе св. Поликарпу. Объ этомъ самъ св. Ириней свидѣтельствуетъ такъ: и когда я былъ еще отрокомъ, тогда внимательно слушалъ Поликарпа и записывалъ слова его не на бумагѣ, но въ моемъ сердцѣ, и, по милости Божіей, всегда сохраняю ихъ въ свѣжей памяти" [1]). Но что слушалъ и хранилъ въ памяти, тоже, разумѣется, когда нужно стало, св. Ириней изложилъ и на бумагѣ [2]).

---

[1]) Сочиненія св. Иринея, русск. перев. свящ. Преображенскаго 692 стр.

[2]) Въ указанной связи между мужами апостольскими и св. Иринеемъ и дано право на расширеніе значенія литературы мужей апостольскихъ въ вопросѣ о Преданіи, собственно на расширеніе въ ней объема „Преданія" со стороны его содержанія. Имѣя въ виду эту связь, мы должны отнести къ Преданіямъ изъ писаній мужей апостольскихъ не только выше извлеченныя изъ нея истины, предъ которыми стоитъ эпитетъ „Преданіе", но также и тѣ, которыя хотя не имѣютъ въ самихъ Писаніяхъ мужей апостольскихъ такого эпитета, но *тожественны* съ положеніями, отнесенными къ истиннымъ Преданіямъ у св. Иринея. Здѣсь послѣдующій свидѣтель способствуетъ пониманію предыдущихъ свидѣтелей. Подобное расширеніе объема «Преданія» въ литературѣ мужей апостольскихъ учинилъ самъ епископъ Ліонскій. «Правило истины» (собственно,—положенія его) онъ непререкаемо считаетъ подлиннымъ Преданіемъ. Содержаніе этого правила тожественно съ ученіемъ мужей апостольскихъ, напр. съ ученіемъ Климента римскаго, что единъ Богъ всемогущій, Творецъ неба и земли, создатель человѣка, наведшій потопъ и призвавшій Авраама, изведшій народъ изъ земли Египетской, говорившій съ Моисеемъ, положившій законъ, пославшій пророковъ и приготовившій огонь для діавола и ангеловъ его, то Онъ—Отецъ Господа Нашего Іисуса Христа. Между тѣмъ

это ученіе въ литературѣ мужей апостольскихъ не имѣетъ предъ собой имени «Преданіе». Въ силу тожества его съ правиломъ истины у Иринея оно очевидно тоже должно считаться Преданіемъ. И св. Ириней дѣйствительно отнесъ означенное ученіе изъ твореній Климента римскаго къ «недавно принятому апостольскому Преданію» (Cont. haeres., lib. Ш, с. Ш, 3). — На разсматриваемомъ основаніи нужно согласиться также съ Шуази (Труды Кіев. дух. акад. 1879 г. Ш ч. 498 стр.), что начатки символа вѣры можно видѣть у св. Игнатія Богоносца въ слѣдующихъ словахъ изъ посланія къ Смирнянамъ: „Іисусъ Христосъ дѣйствительно отъ племени Давидова, Сынъ Божій, рожденный отъ Дѣвы, крещенный Іоанномъ, пригвожденный дѣйствительно за насъ плотію при Понтіи Пилатѣ и четверовластникѣ Иродѣ“ (сар. I, сравн. Трал. гл. IX). Это ученіе, подобно только что приведенному ученію Климента римскаго, не названо Преданіемъ у самого Игнатія, но оно тожественно съ правиломъ истины Иринея, и поелику послѣднее является апостольскимъ Преданіемъ, то значитъ Преданіе же составляетъ изъ себя указанное ученіе св. Игнатія.

Кромѣ того представленное установленіе соотношенія въ воззрѣніяхъ о Преданіи между мужами апостольскими и Иринеемъ имѣетъ то научное значеніе, что не допускаетъ высказываемой нѣкоторыми учеными категорической мысли, будто бы св. Ириней руководствовался въ выясненіи понятія о Преданіи въ узкомъ смыслѣ слова ближе всего примѣромъ именно церковнаго писателя Папія іерапольскаго, составившаго Пять книгъ изреченій Господнихъ. Св. Ириней, правда, знакомъ съ Преданіями Папія іерапольскаго; но на ряду съ этимъ онъ несравненно сильнѣе свидѣтельствуетъ о вліяніи на него бесѣдъ Поликарпа Смирнскаго. Въ этихъ бесѣдахъ поэтому, лучше видѣть прямой источникъ сужденій о Преданіи св. Иринея.

П. Пономаревъ.

НАДГРОБНОЕ СЛОВО [1]).

При видѣ гроба съ бренными останками человѣка принято обыкновенно говорить о заслугахъ почившаго. Но отъ этого мало пользы и ему, а часто и тѣмъ, кто слушаетъ. Поэтому я хочу сказать нѣчто другое, начавъ рѣчь отъ святого Евангелія и отъ молитвъ церковныхъ: *Жена, егда раждаетъ, скорбь имать, яко пріиде годъ ея: егда же родитъ отроча, ктому не помнитъ скорби за радость, яко родися человѣкъ въ міръ* (Іоан. 16, 21). Но сейчасъ, при погребеніи, вы услышите слѣдующія слова скорби: „Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробѣ лежащую, по образу Божію созданную нашу красоту безобразну, безславну, неимущую вида. О чудесе! Что сіе еже о насъ бысть таинство? Како предахомся тлѣнію, како сопрягохомся смерти? Воистину, Бога повелѣніемъ". А въ праздникъ Живоначальныя Троицы, на вечернемъ богослуженіи читается: „Нѣсть убо, Господи, рабомъ Твоимъ смерть, исходящимъ намъ отъ тѣла и къ Тебѣ, Богу нашему, приходящимъ, но преставленіе отъ печальнѣйшихъ на полезнѣйшая и сладостнѣйшая и на упокоеніе и радость" (Молитва въ Пятьдесятницу, см. въ Тріоди).

Вы естественно недоумѣваете, зачѣмъ я привелъ мѣста столь разнородныя, — то о жизни, то о смерти говорящія, то радость, то плачъ и рыданіе вѣщающія, то жизнь и смерть взаимно примиряющія словомъ отри-

---

[1]) Произнесено въ селѣ Васильевѣ.

панія самой смерти („Нѣсть убо, Господи, рабомъ Твоимъ смерть"), замѣною его словомъ „преставленіе"?..... Да потому мною это и сдѣлано, что жизнь и смерть въ человѣческомъ родѣ такъ тѣсно связаны между собою и самыя понятія жизни и смерти такъ близки, такъ переплетаются, что при имени и названіи одного невольно представляемъ и другое. И это не на словахъ только и не въ понятіяхъ, но и въ жизни. Человѣкъ для того и раждается, чтобы умереть, но и умираетъ для того, чтобы жить.

Въ началѣ Богъ сотворилъ человѣка только для жизни, но человѣкъ самъ содѣлалъ то, что услышалъ Божій приговоръ: *земля еси и въ землю отъидеши* (Быт. 3, 19). Послѣ этого-то къ жизни человѣка и примѣшалось нѣчто чуждое жизни, зародыши смерти и самая смерть. Но чрезъ эту, именно, плотскую и тѣлесную смерть Господь снова призываетъ человѣка къ жизни, такъ что жизнь только отдаляется отъ него и заслоняется преградами смерти, но цѣль творенія осталась и остается прежняя. Божье дѣло не разрушили руки человѣческія, направленныя къ смерти ухищреніями низверженнаго съ неба врага Божія. И въ этомъ теперь тайна жизни и смерти, въ которую, хотя и не вполнѣ, есть возможность проникнуть, дабы уразумѣть пути Господни и открыть смыслъ нашей жизни на землѣ и смертнаго разлученія съ землею.

Тайна жизни рожденнаго во грѣхахъ человѣка предъ нами и мы ее во-очію видимъ, хотя недостаточно проразумѣваемъ. Прежде всего новорожденнаго встрѣчаетъ радость матери, что родился человѣкъ въ міръ... Но на долго ли этой радости? И у матери сейчасъ же начинаются заботы и печали о томъ, чѣмъ ребенка накормить, во что его одѣть, какъ уберечь его отъ холода и отъ всего для него вреднаго. Правда, заботы любви сами по себѣ не суть еще страданія, а скорѣе удовлетвореніе потребности любви; здѣсь къ радостному чувству примѣшивается еще едва замѣтная капля горечи, которой любящая мать почти и не ощу-

щаетъ. Но съ возрастомъ ребенка являются у ней уже болѣе трудныя заботы о томъ, какъ его воспитать, какъ предохранить отъ излишняго баловства, а себя отъ безпечности или отъ раздраженія. Въ это время начинаются ея скорби и печали. Любящая мать начинаетъ подмѣчать полусознательные капризы ребенка, упрямство и недружелюбіе съ своими сверстниками, а подмѣчая это, смущенная и совсѣмъ уже нерадостная не можетъ и молчать объ этомъ. Чувствуетъ это и дитя, но материнскія указанія становятся ему не по душѣ, и онъ нерѣдко пренебрегаетъ ими, какъ неподходящими. Здѣсь уже и непониманіе любви матерней и своевольство начинающаго портиться сердца. Вступивъ далѣе въ жизнь болѣе сознательную, ребенокъ начинаетъ, къ огорченію и тревогѣ родителей, дѣлать видимые промахи и ошибки, допускать неприглядныя шалости, которыя мать и отецъ замѣчаютъ, но которыя самъ онъ старается скрывать, постоянно себя оправдывая и обвиняя только другихъ, иногда совершенно ни въ чемъ неповинныхъ. Но пока совѣсть его еще юна и отзывчива, онъ продолжаетъ бояться и боится шалостей, хотя ими и увлекается. Самъ онъ чувствуетъ свое раздвоеніе и, неуспокоенный, для того, чтобы пріобрѣсти спокойствіе, нерѣдко прибѣгаетъ ко лжи, которая потомъ еще болѣе мутитъ его душу. Такъ скоро наступаетъ конецъ его безмятежному состоянію, конецъ его счастію, и является начало его душевнымъ тревогамъ и печалямъ, которыя съ годами усиливаются все больше, становятся какъ бы острѣе и болѣзненнѣе. Къ этому присоединяются разныя заботы о себѣ самомъ, а иногда и о другихъ, болѣе безпомощныхъ, а часто и нужда. Сердце разрывается и слезы льются при видѣ окружающей нищеты и давящихъ несчастій, но сознаніе и собственной слабости, безправія и убожества только увеличиваетъ сердечную тоску и усиливаетъ печали и воздыханія. Остается одна надежда юной и чувствительной молодости, что, когда наступитъ зрѣлый возрастъ, когда явится независимость, тогда

могутъ развернуться его силы и сбыться его надежды, тогда улыбнется ему и счастіе. Зрѣлый возрастъ наступаетъ, время зависимости проходитъ, является пора дѣятельности самостоятельной, о которой онъ мечтаетъ; окружающіе смотрятъ на него другими глазами, не какъ уже на мальчика или дѣвочку. Новый гражданинъ на первыхъ порахъ чувствуетъ себя какъ бы удовлетвореннымъ. Но скоро начинаются новыя тяготы жизни, которая встрѣчаетъ новаго своего гражданина вовсе не столь привѣтливо, какъ ему ранѣе то воображалось. Правда, глядя со стороны, мы видимъ людей, которыхъ жизнь просто какъ будто балуетъ, надѣляя своими благами безъ какихъ-либо особыхъ трудовъ и заботъ. Почему же не надѣяться, что и меня она также когда-нибудь да побалуетъ?.. Но это баловство—только призракъ одинъ. Если всмотрѣться поглубже, въ самую душу хотя бы этого даже баловня судьбы,—картина представится другая, о большинствѣ же другихъ людей и говорить нечего. Общее у всѣхъ то, что, по достиженіи зрѣлаго возраста, начинается прежде всего тяжелая борьба съ самимъ собою, ибо развиваются и даютъ себя чувствовать страсти, ослабляющія здоровье и поядающія свѣжесть жизни; и многіе ли выходятъ побѣдителями изъ этой борьбы? Положимъ, этой борьбы, и ни побѣды, ни пораженія въ ней, никто изъ постороннихъ и не видитъ, но ее видитъ всегда присущая человѣку совѣсть, которая и судитъ и мучитъ его душу. А другіе, окружающіе его, посторонніе судьи? Все нехорошее ими легко подмѣчается и на видъ поставляется; все хорошее какъ-то точно не замѣчается, вниманія на него не обращаютъ, а если и обратятъ, то скоро забудутъ. Отъ этого—новыя скорби, ибо, если нелицепріятный судъ совѣсти тяжелъ, то и лицепріятный судъ другихъ не легче. И кто уйдетъ отъ него: великіе-ли благодѣтели человѣчества, или высокіе подвижники и молитвенники, или пастыри, душу свою за овцы полагающіе?.. И то далеко не всегда; а люди обыкновенные никогда не уходятъ. И отъ этого и отъ многаго

другого возникаютъ частыя столкновенія съ другими, иногда людьми очень близкими. Наконецъ, въ зрѣломъ именно возрастѣ, при самостоятельной жизни, увеличиваются неизбѣжныя заботы по обезпеченію себя и семьи, какую Богъ пошлетъ, а иногда и не собственной только семьи, а и престарѣлыхъ родителей, слабыхъ и бездомныхъ сестеръ и другихъ родныхъ.—Наступаетъ такимъ образомъ трудовая, „страдняя“ пора жизни. На плечи слабаго взваливается такая ноша, что онъ буквально придавливается къ землѣ, а земля, между тѣмъ, несмотря на его труды, произращаетъ тернія и волчцы, такъ что въ печалѣхъ человѣкъ пользуется и тѣмъ, что получаетъ (Быт. 3. 17—19), и въ потѣ лица ѣстъ хлѣбъ, не зная отдыха. Здѣсь-то является борьба даже за самое существованіе. И выходитъ, что жизнь дана намъ совсѣмъ не на радость, а на ежедневныя заботы, на печали и воздыханія.

Плакалъ Адамъ, сидя прямо потеряннаго рая; плачемъ и мы всю свою жизнь, сидя тоже какъ будто и вблизи счастія, которое видимъ и къ которому стремимся, въ надеждѣ, что вотъ не сегодня-завтра овладѣемъ имъ, а между тѣмъ это счастье никогда не дается, убѣгая точно изъ подъ самыхъ рукъ. Вотъ предъ нами жалкій бѣднякъ. Спросите, о чемъ онъ плачетъ, чего хочетъ?—Довольства, отвѣтитъ онъ. Но дайте ему довольство, и онъ не удовольствуется имъ и не успокоится, а станетъ плакать уже о богатствѣ и искать его. Дайте богатство и опять ему мало будетъ того, что дадите: — дадите сотни рублей, ему понадобятся тысячи; дадите тысячи, онъ захочетъ имѣть десятки тысячъ; пусть получитъ и десятки, станетъ думать о сотняхъ и такъ безъ конца. Спросите, поэтому, и богача: не довольно-ли ему, не пора-ли остановиться на томъ, что имѣетъ, отдавая, сверхъ сего, нажитое Богу и людямъ? Никогда онъ не скажетъ, что пора и что ему довольно, а все будетъ желать и искать большаго. Это—потому, что изъ богатства онъ слилъ тельца златого, которому и поклоняется, за которымъ въ смяте-

нiи бѣгаетъ, тельца, который овладѣлъ имъ до ненасытной алчности. Возьмемъ и другой примѣръ. Спросите славу и власть имущаго, вполнѣ-ли доволенъ онъ и счастливъ тѣмъ, что имѣетъ, и онъ также опять не отвѣтитъ утвердительно, а все ему будетъ мало, и будетъ онъ желать и искать большаго,—потому что слилъ себѣ изъ этого тоже тельца, хотя и не изъ того золота. И такъ многое другое. И все плачетъ человѣкъ, сидя прямо рая, создавъ въ своемъ воображенiи и рай, совсѣмъ другой,—на самомъ дѣлѣ вовсе и не рай, а нѣчто худшее, чего и называть не хочется.

Но при всей тяготѣ и неудовлетворенности въ жизни, спросите этого воздыхающаго трудника, этого послѣдняго бѣдняка и презрѣннаго: хочетъ-ли онъ умереть,—и услышите отвѣтъ: „нѣтъ, не хочу", а если кто скажетъ „хочу",—неправду скажетъ. Положимъ, иные и самопроизвольно умираютъ, но хотятъ-ли? Едва-ли! Тутъ уже неестественное ожесточенiе и отчаянiе, или просто болѣзнь ума, безумное помѣшательство. Такое нежеланiе умереть, при всѣхъ невзгодахъ жизни, есть не другое что, какъ вложенная Богомъ потребность жить и жить, жить безъ конца, жить вѣчно. Это та искра Божiя, которая возжгла жизнь человѣка и которая,—какъ искра Божiя,—никогда въ человѣкѣ и не потухнетъ.

Если же человѣку такъ хочется жить, а жизнь даетъ между тѣмъ столько заботъ и печалей, то вопросъ: можно-ли чѣмъ нибудь и хотя сколько нибудь облегчить эту тяжелую жизнь? Отвѣтъ на этотъ вопросъ не скрытъ отъ насъ; тайну эту мы можемъ разгадать, если только будемъ внимательно присматриваться къ жизни, а еще болѣе,—обращаться за разъясненiями ея къ ученiю Христа,—величайшаго Страдальца, съ одной стороны, но и прославленнаго, с другой, и по человѣчеству тою славою, какую Онъ какъ Богъ, имѣлъ прежде, чѣмъ явился мiръ (Iоан 17, 5), испившаго всю чашу земныхъ страданiй, но превознесеннаго паче всѣхъ сыновъ человѣческих

(Филип. 2, 9). И, прежде всего, возверзи, человѣче, *печаль твою на Господа и Той тя препитаетъ и не дастъ во вѣкъ молвы праведнику* (Псал. 54). Подними очи твои отъ земли къ небу за Божьей помощію, и она съ неба незамѣтно снизойдетъ на тебя и ты съ мужествомъ будешь нести крестъ жизни. Это-первая тайна *Божьей* помощи.—А затѣмъ и самъ человѣкъ можетъ облегчить свою жизнь тѣмъ, если будетъ жить не для себя одного, а болѣе для другихъ, жить для какого нибудь добраго дѣла, во имя Бога и ближнихъ. Добрая поставленная цѣль жизни будетъ свѣточемъ, который, рано или поздно, освѣтитъ ее предъ другими. А тѣ, ради которыхъ онъ трудится, всегда вспомнятъ его добромъ и, если не здѣсь на землѣ, то потомъ молитвою отблагодарятъ его. Это и сдѣлаетъ самую его жизнь не столь уже тяжелою и безотрадною, какою мы ее изобразили. Это добрая Божья сторона жизни, ради которой и жить не грѣшно и не тяжко, а усладительно. Жить для другихъ не есть только холодный долгъ, ничего отраднаго душѣ не дающій, но долгъ любви, душу согрѣвающій. Вы—бѣдняки. Но не замѣчали ли вы, что когда бѣдному и отъ своей бѣдности давали копѣйку или нагому и отъ своей наготы дали чѣмъ прикрыться, или голодному во время и своей голодовки протянули кусокъ хлѣба, — не замѣчали-ли, какъ на душѣ вашей, и при нищетѣ, ощущалось точно довольство чѣмъ-то, и при голодѣ чувствовалось какъ-бы насыщеніе, и при холодѣ вашихъ избъ становилось тепло и отрадно? Вотъ это и есть другая, въ нашей душѣ сокрытая, тайна жизни, и лучшія ея минуты!

И другіе, конечно, могутъ также облегчать нашу жизнь, если не недостатки наши будутъ только называть, а и доброе видѣть и помнить, не осуждать, а тѣмъ паче не злословить и не злорадствовать невольнымъ ошибкамъ, обидъ не причинять, а напротивъ, если случится, и простить великодушно (Ефес. 4, 32) и часть тяготы другого взять на себя, по апостолу: *другъ друга тяготы носите и тако исполните законъ Христовъ*

(Галат. 6, 2). И это во имя того, что и *Богъ во Христѣ простилъ есть намъ* (ст. 32), и мы чада его возлюбленныя, потому что Христосъ возлюбилъ насъ и предалъ за насъ Себя, какъ приношеніе и жертву въ воню благоуханія (5, 1–2). Во имя Христа и по примѣру Его намъ легче труды и подвиги носити и другимъ вспомоществовати, и, взирая на Христа, радоватися о семъ и утѣшатися, что мы не только свою, но и другихъ жизнь облегчаемъ. Это третья тайна жизни, относительно счастливой и осмысленной, не отъ насъ только самихъ, но и отъ другихъ зависящая. Тайнъ этихъ мы часто не желаемъ только разгадать, а нерѣдко и прямо отстраняемъ себя отъ этой разгадки, ища счастія совсѣмъ въ другомъ, тамъ, гдѣ его и быть не можетъ.

Но, сказавъ объ облегченіи тягостей жизни, мы должны оговориться, что и при всѣхъ этихъ условіяхъ получится счастіе на землѣ не полное, а только относительное, не болѣе, какъ именно только облегченіе тягостей, умаленіе слезъ и воздыханій жизни. Это потому, что условія земли не соотвѣтствуютъ полнотѣ человѣческаго счастія: жизнь на землѣ никогда не будетъ раемъ, какъ земля не станетъ небомъ, всегда и вездѣ будутъ слышаться воздыханія и жалобы, видны будутъ тяготы и скорби. И это опять потому, что человѣкъ, хотя и сотворенъ изъ земли, но не для земли, какъ имѣющій залогъ неба и образъ Бога. И на самомъ дѣлѣ, откликъ чувства тяготы жизнію слышенъ и изъ устъ мужей праведныхъ, Богу угодившихъ. Вотъ благочестивая старость жалуется и вопіетъ: *дніе мои яко сѣнь уклонишася и азъ яко сѣно изсохъ* (Пс. 101, 12). *Дніе лѣтъ нашихъ семьдесятъ лѣтъ, аще-же въ силахъ осмьдесятъ лѣтъ, и множае ихъ трудъ и болѣзнь: яко пріиде кротость на ны, и накажемся* (Псал. 89, ст. 10). Вотъ и не старость воздыхаетъ: *Разсыпашася вся кости моя, бысть сердце мое яко воскъ таяй посредѣ чрева моего* (Пс. 21, 15). *Скорби сердца моего умножишася* (24, 17), *яко исчезоша въ болѣзни животъ мой, и лѣта*

моя въ воздыханіихъ: изнеможе нищетою крѣпость моя, и кости моя смятошася. Отъ всѣхъ врагъ моихъ быхъ поношеніе, и сосѣдомъ моимъ зѣло, и страхъ знаемымъ моимъ (— 30, 11–12). *Скажи же ми, Господи, кончину мою и число дней моихъ, кое есть, да разумѣю* (— 38, 5 – 6).

Вслушиваясь въ эти жалобы грѣшника, въ эти воздыханія и праведника, невольно чувствуешь, какъ земля точно гонитъ человѣка съ своей поверхности внутрь себя, на покой, какъ жизнь ведетъ человѣка ко гробу.

Что же говорятъ намъ этотъ гробъ и смолкнувшія въ немъ уста? Не можемъ ли и въ безмолвіи уяснить тайну смерти? — Вѣдь и молчаніе можетъ иногда быть трогательнѣе и краснорѣчивѣе многихъ умныхъ словъ, какъ и тишина ночи можетъ быть лучшимъ проповѣдникомъ, чѣмъ суета дневная.

Начнемъ съ того, что видимъ и слышимъ. Видимъ мы прежде всего созданную по образу Божію красоту безобразну, безславну, не имущую вида. Видимъ горе и слезы и слышимъ плачъ и стенанія. При видѣ этой картины невольно приходитъ на мысль: „да стóитъ ли, въ самомъ дѣлѣ, родиться и жить, когда жизнь дана на такое короткое время и, какъ-бы въ насмѣшку потребности жить,—для того только, чтобы умереть?

Но не здѣсь конецъ, не въ этихъ только слезахъ не въ этихъ вопросахъ мятущагося ума вся тайна смерти. Наша скорбь о усопшихъ не безутѣшна. Богоухновенный вѣщатель Христовой истины, святый апостолъ Павелъ, желаніе имѣвшій разрѣшитися, писалъ: *не хощу васъ, братіе, не вѣдѣти о умершихъ, да не скорбите, якоже и прочіи не имущіи упованія* (1 Солун. 4, 13). Значитъ и при слезахъ есть для христіанина утѣшеніе, и при видѣ гроба есть надежда на что-то жизнерадостное. И на самомъ дѣлѣ этихъ утѣшеній не мало и, если всмотримся и размыслимъ, то можемъ примѣчать ихъ и чувствовать. Одно представленіе покоя послѣ трудовъ и борьбы для человѣка усталаго, изнемогшаго, а иногда

и душевно въ борьбѣ искалѣченнаго, есть уже утѣшеніе. А далѣе, не замѣчаете-ли, какъ взглядъ людей на умершаго измѣняется къ лучшему, какъ при видѣ гроба умолкаетъ языкъ злословія и опускаются руки, которыя вчера еще были подняты, чтобы причинить обиду?! Прежде, при жизни, назирали все его недостатки, теперь, когда покончены разсчеты съ жизнію, всѣ съ нимъ примиряются и начинаютъ вспоминать только доброе, что было имъ сдѣлано. Прежде и на добродѣтели набрасывали тѣнь порочнаго разсчета, дабы унизить и очернить ихъ, теперь и недостатки желаютъ извинить и даже оправдать. Прежде милостыня, въ заемъ даяніе, почти безъ надежды полученія, считались за ничто, теперь они поставляются на должную высоту, какъ свидѣтельство доброй души. Прежде упорные труды, благословляемые плодами, возбуждали нерѣдко завистливое со стороны другихъ чувство, теперь и малое, что сдѣлано, вызываетъ искреннюю благодарность, а великое прямо вписывается если не на скрижали исторіи, то въ сердцахъ и въ памяти окружавшихъ его при жизни людей. Прежде и принятый, несомый тяжелый крестъ,—на который смотрѣли со стороны не думая и перстомъ къ нему коснуться,—вызывалъ если не прямыя осужденія, то легкомысленныя шутки, теперь со слезами на глазахъ начинаютъ удивляться мужеству и терпѣнію и многому тому подобному, чего и перечислить нѣтъ возможности. Это-ли не утѣшеніе для тѣхъ, которые были близки къ почившему, сердечно любили и цѣнили его?! И что замѣчательно—никто этой перемѣнѣ во взглядахъ и сужденіяхъ не учитъ, это какъ-то само собою является. А это потому, что прежде, при жизни почившаго, вѣялъ надъ нимъ духъ грѣховнаго міра, теперь чувствуется вѣяніе любви Христовой. Въ этомъ и сказывается Богомъ сотворенная и не до конца грѣхомъ испорченная добрая душа человѣческая. О, еслибы этотъ духъ вѣялъ среди насъ всегда! Насколько было бы легче тогда и жить на землѣ. Блаженъ, посему, тотъ, кто это утѣшеніе

смерти возьметъ для себя урокомъ въ жизни; тогда онъ легче встрѣтитъ смерть непостыдною и мирною, а можетъ быть и безболѣзненною, о чемъ молится святая церковь.

Такое вѣяніе любви Христовой точно коснулось и лица почившаго. Посмотрите, какъ мирно лежитъ онъ предъ нами: на челѣ его не видится заботъ, въ лицѣ нѣтъ тревоги, въ закрытыхъ глазахъ нѣтъ смятенія. Какъ будто видятъ они изъ-за гроба, съ какимъ почтеніемъ его провожаютъ, съ какими слезами любви готовятся дать ему послѣднее лобзаніе.

Далѣе, на помощь доброму чувству человѣческому является церковь. Она и молитвы творитъ и пѣснопѣнія въ память почившаго возноситъ, она и жертву Христову искупительную за него приноситъ, жертву святую, безмѣрно большую всѣхъ жертвъ міра и людей. Наконецъ, во свидѣтельство единенія съ церковію —тѣломъ Христовымъ,—и въ удостовѣреніе отъ грѣховъ разрѣшенія, и особая грамата разрѣшительная во гробъ полагается. Ее, и только одну ее изъ всѣхъ сокровищъ уноситъ съ собою усопшій въ могилу... Впрочемъ, зачѣмъ одну?—Не одну, а вмѣстѣ съ безцѣннымъ даромъ, внутри его заключеннымъ, въ его смертномъ тѣлѣ сокрытымъ,—пречистымъ Тѣломъ и животворящею Кровію Господа Іисуса Христа. Этихъ сокровищъ ни на какое количество золота купить нельзя.

Такимъ образомъ если тайна жизни есть смѣшеніе радостей съ печалями, спокойствія съ тревогами, славы съ безчестіемъ, то тайна смерти есть то же соединеніе слезъ съ утѣшеніями, скорби съ надеждою блаженнаго упованія. И по внимательномъ размышленіи мы не должны этому изумляться, потому что и самъ человѣкъ представляетъ смѣшеніе тѣхъ-же противоположностей добра и зла и происходящей отсюда борьбы между тѣмъ и другимъ. Съ этимъ человѣкъ и въ гробъ ложится и переходитъ въ ту жизнь, гдѣ уже нѣтъ борьбы, но нѣтъ и покаянія, гдѣ судъ Бога и совѣсти. Тамъ лишь развивается и ростетъ то, что здѣсь по-

сѣяно. И уже не самъ человѣкъ, а ближніе его, на землѣ еще остающіеся, могутъ содѣйствовать развитію и укрѣпленію добра и приближенію къ Богу своими молитвами, вкупѣ съ молитвами всей церкви.—Эти молитвы и изводятъ души усопшихъ изъ мѣста тьмы и терзаній въ мѣсто свѣта и покоя, а въ то же время онѣ служатъ новымъ утѣшеніемъ и для плачущихъ и болѣзнующихъ. Эта новая тайна, которой мы не видимъ, но которую, несомнѣнно, чувствуемъ,—такъ какъ въ молитвѣ, особенно при видѣ гроба, — невольно отрѣшаясь отъ земли, почерпаемъ облегченіе гнетущей скорби.

Про эту тайну говоритъ намъ и вѣра наша, и церковь наша, заповѣдующая поминовенія творить о умершихъ. И эта тайна молитвы не есть тайна только земной церкви, т. е. людей на землѣ живущихъ и за умершихъ молящихся, но и церкви небесной, т. е. отшедшихъ въ иную жизнь и престолу Божію предстоящихъ. И они своими молитвами не оставляютъ насъ, какъ святый апостолъ Петръ писалъ о себѣ: *потщуся же и всегда имѣти васъ по моемъ исходѣ память о сихъ творити* (2 Петр. 1, 15). И молитва ихъ, несомнѣнно, дѣйственнѣе нашей, какъ молитва святыхъ. Во всякомъ-же случаѣ въ этомъ молитвенномъ взаимообщеніи—новое утѣшеніе, такъ какъ оно показуетъ, что предъ Богомъ всѣ живы и всѣ составляемъ единое тѣло церкви Христовой.

Есть и еще послѣдняя тайна смерти, тайна исключительно вѣры Христовой, вѣрою только и проразумѣваемая, но зато тайна самая утѣшительная и радостная. Эта тайна заключается въ томъ, что для истинныхъ рабовъ Христовыхъ собственно и нѣтъ смерти, а есть только *отложеніе тѣлесе* (2 Петр. 1, 14), *время отшествія* (2 Тимоѳ. 4, 6), „преставленіе отъ сея прежде временныя жизни на упокоеніе“, и не только на упокоеніе, сну подобное, но и на „радость“, т. е. на состояніе также живое, но спокойное, безмятежное и счастливое. А потомъ придетъ время, когда всѣ находящіеся

въ гробахъ услышатъ гласъ Сына Божія и, услышавше, оживутъ (Іоан. 5, 25 и 28) и востанутъ въ томъ-же тѣлѣ, только измѣненномъ: не въ немощномъ, а въ сильномъ, не въ безчестномъ, а въ славномъ, не въ душевномъ, а въ духовномъ (1 Коринѳ. 15, 43). *Подобаетъ бо тлѣнному сему облещися въ нетлѣніе, и мертвенному сему облещися въ безсмертіе... тогда будетъ слово написанное: пожерта бысть смерть побѣдою* (1 Коринѳ. 15, 53—54).

Когда и какъ это свершится, какое это будетъ „духовное" тѣло, объ этомъ больше сказаннаго мы ничего не знаемъ и спрашивать не должны: на нашемъ языкѣ и словъ нѣтъ для отвѣта и уясненія. Довольно знать, что Господь, сотворившій человѣка для жизни, уготовалъ вѣрующимъ въ Него въ концѣ концовъ, послѣ многихъ страданій и вдали отъ Бога душевныхъ смятеній, ту-же жизнь во свѣтѣ лица Своего,—если только не ожесточится здѣсь наше сердце, если сами мы не отвергнемся Его въ отчаяніи Его милости, или въ легкомысленномъ упорствѣ, въ нежеланіи пользоваться дарами Божіими, какіе сообщаются въ Его святой церкви.

Проникнувъ, сколь возможно, въ тайну жизни и смерти, подойдемъ ближе къ предстоящему гробу, дабы, смотря въ лицо усопшему, проститься съ нимъ, съ молитвою о его упокоеніи. Подойдемъ ближе къ гробу и ради того, чтобы, при видѣ гроба и на себя оглянуться, про свои немощи и грѣхи вспомнить и во-очію увидѣть, что и всѣхъ насъ ждетъ тотъ же гробъ. Такимъ образомъ урокъ смерти пусть послужитъ намъ на пользу. Ибо сказано: *не радуйся о мертвецѣ бывшемъ, враждебнѣйшемъ тебѣ, помяни, яко вси умираемъ* (Сирах. 8, 8), и: *поминай послѣдняя твоя, и во вѣки не согрѣшиши* (Сирах. 7, 39).

Н. Ивановскій.

НОВЫЯ КНИГИ:

Творенія св. Амвросія, епископа Медіоланскаго, по вопросу о дѣвствѣ и бракѣ въ русскомъ переводѣ. Казань. 1901 г. Ц. 1 р. 50 к.

Бытъ патріарховъ еврейскаго народа (Авраама, Исаака и Іакова). Библейско-археологическое изслѣдованіе священника *П. Сысуева.* Цѣна 1 р. 50 к.

Исторія еврейскихъ патріарховъ (Авраама, Исаака и Іакова) по твореніямъ святыхъ отцовъ и древнихъ церковныхъ писателей. Сочиненіе священника *Николая Александрова.* Казань. 1901 г. Ц. 1 р. 50 к.

Церковно-политическая дѣятельность папы Григорія I—Двоеслова. *Θеодора Успенскаго.* Казань. 1901 г. Цѣна 1 руб. 50 коп.

Вышелъ второй выпускъ изданія: **Сборникъ сочиненій студентовъ Казанской академіи**. Въ немъ помѣщены слѣд. сочиненія: *1) В. Приклонскаго*: Ветхозавѣтное первосвященство. *2) А. Воскресенскаго*: Іосифъ Флавій и Библія. *3) А. Воронцова*: Ученіе Библіи о душѣ. *4) П. Прокошева*: Прискилліанъ и прискилліанисты *5) И. Иванова*: Ученіе о царствіи Божіи.

Изданіе печаталось на средства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго, и продается въ пользу Общества для пособія недостаточнымъ студентамъ Казанской академіи. Цѣна 1 р. 50 коп.

Отпечатано новое изданіе сочиненія Преосвященнаго *Никанора*, Епископа Орловскаго и Сѣвскаго: **„Изображеніе Мессіи въ Псалтири“**. Ц. 1 руб. 50 коп. Пріобрѣтать можно въ канцеляріи Преосвященнаго, въ редакціи Православнаго Собесѣдника и въ магазинѣ А. А. Дубровина, Бр. Башмаковыхъ и у И. Л. Тузова

Василій Васильевичъ Болотовъ. (Біографическій очеркъ, съ приложеніемъ двухъ портретовъ: В. В. Болотова и его матери). *М. Рубцова.* Изданіе Тверской ученой архивной коммиссіи. Тверь. 1901 г. Цѣна 1 р

О происхожденіи книги Товита. Библіологическое изслѣдованіе *Н. М. Дроздова.* Кіевъ. 1901 г. Ц. 3 р 50 к. Съ требованіями обращаться къ автору (Кіевъ Кудрявскій пр. № 11).

Приложеніе 7.

I.

РЕЦЕНЗІЯ

на сочиненіе профессора **Голубева**: „Кіевскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники". т. II. Кіевъ. 1898 г.

Почти одновременно съ порученіемъ Совѣта Казанской уховной академіи разсмотрѣть озаглавленное сейчасъ сочи-еніе по вопросу объ удостоеніи его автора докторской тепени я получилъ такое же порученіе отъ Императорской кадеміи наукъ, въ которую это сочиненіе представлено на оисканіе Уваровской преміи. По нѣкоторой однородности ого и другого порученія—опредѣлить научное значеніе со-иненія, подлежащаго разсмотрѣнію, я представляю теперь Совѣту Казанской академіи туже рецензію на сочиненіе Голубева, какую изготовилъ для Академіи наукъ, съ нѣ-оторыми лишь сокращеніями и варіантами.

Въ 1885 г. мнѣ привелось писать рецензію на I томъ того сочиненія для Духовно-Учебнаго Комитета по случаю оисканія авторомъ преміи митр. Макарія. Я тогда высоко цѣнилъ ученый трудъ г. Голубева, какъ цѣнный по содер-анію, добросовѣстный и самостоятельный по разработкѣ редмета и переполненный учеными новостями. II томъ со-иненія обладаетъ тѣми же достоинствами и составляетъ акое же важное пріобрѣтеніе для Русской Исторіи.

Читателя прежде всего поражаетъ въ немъ громадная рудиція автора. Нѣтъ, кажется, книги и статьи по исторіи огозападной Русской церкви Могилинскаго времени, которой ы онъ не прочиталъ со всѣмъ вниманіемъ и критически.

прил. 7-е.

Этого мало, не довольствуясь наличными и извѣстными въ печати матеріалами, онъ постарался обогатить свое изслѣдованіе множествомъ новыхъ матеріаловъ, которые самъ же и отыскивалъ въ разныхъ русскихъ и иностранныхъ библіотекахъ, архивахъ и музеяхъ въ теченіи многихъ лѣтъ неустанныхъ трудовъ и разъѣздовъ. Въ его примѣчаніяхъ и приложеніяхъ указываются сборники Московской Синодальной библіотеки, сборники Максимовича, рукописные памятники архивовъ Кіевскаго центральнаго и Кіево-Печерской лавры, греко-уніатскихъ митрополитовъ при Св. Синодѣ, уніатскаго собора въ Перемышлѣ, Виленскаго Свято-Духова монастыря, бумаги Холмскаго церковно-историческаго музея, архивовъ Львовскаго бернардинскаго и Львовскаго ставропигіальнаго института, Львовскихъ же библіотекъ каноника Петрушевича, графа Дзѣдучинскаго и Оссолинскихъ, Краковскаго музея Чарторыжскихъ, библіотеки Краковскаго университета и др.

Содержаніе книги состоитъ изъ обозрѣнія разныхъ сторонъ дѣятельности Петра Могилы въ митрополичьемъ санѣ,— съ его посвященія въ митрополиты, чѣмъ оканчивается I томъ сочиненія, до конца его жизни. Сюда вошли свѣдѣнія о дѣйствіяхъ митрополита съ его сотрудниками, направленныхъ къ упроченію и фактическому осуществленію возвращенной православію при Владиславѣ IV свободы вѣроисповѣданія и разныхъ церковныхъ правъ; о борьбѣ за православіе противъ посягательствъ на него со стороны иновѣрія на литературномъ поприщѣ посредствомъ полемическихъ сочиненій; о возстановленіи и благоустройствѣ Петромъ Могилою православныхъ храмовъ, много потерпѣвшихъ во время гоненій за унію; о борьбѣ противъ разныхъ нестроеній въ церковномъ строѣ самой юго-западной церкви, усилившихся подъ вліяніемъ пережитыхъ ею бѣдствій. Главныя потребности времени, которымъ должны были удовлетворить указанныя стороны дѣятельности Петра Могилы, авторъ предварительно выяснилъ въ началѣ тома въ краткомъ и мастерскомъ очеркѣ состоянія церковныхъ дѣлъ при вступленіи Могилы на Кіевскую каѳедру. Наиболѣе важная для исторіи просвѣтительная дѣятельность Могилы въ изложеніе настоящаго тома войти не успѣла; авторъ обѣщается посвятить ей третій и послѣдній томъ своего сочиненія.

Характеръ изслѣдованія и изложенія въ разбираемомъ омѣ тотъ же, какой усвоенъ авторомъ и въ первомъ томѣ, дѣ въ предисловіи онъ обѣщалъ изображать многостороннюю ѣятельность Могилы въ связи „съ общимъ ходомъ церковно-историческихъ событій того времени“ и съ дѣятельностію отрудниковъ знаменитаго митрополита, которые „сами принесли на общую потребу церковную не малыя лепты“ и не олжны быть обойдены при справедливой оцѣнкѣ дѣятельности П. Могилы. Поэтому, какъ въ I томѣ, такъ и здѣсь зложеніе автора, часто уклоняясь отъ своего главнаго предета, касается самыхъ разнообразныхъ предметовъ Могилинкой эпохи и вдается въ многочисленные и нерѣдко очень бширные эпизоды, или сообщая читателю нужныя, по мнѣнію втора, объясненія встрѣченныхъ на пути и невыясненныхъ ще фактовъ, или проводя и доказывая какія нибудь новыя оложенія и взгляды на факты, или на основаніи новыхъ анныхъ дѣлая поправки въ прежнихъ изслѣдованіяхъ и т. п. нѣшность изложенія отъ этого значительно теряетъ въ воемъ единствѣ и стройности, сочиненіе является не столько пеціальной монографіей о Петрѣ Могилѣ, сколько сборниомъ разныхъ свѣдѣній, относящихся къ состоянію юго-заалной русской церкви за Могилинское время вообще. Но, грѣшаясь отъ нѣкоторой, хотя и законной, требовательности гносительно такой внѣшности изложенія, и принимая во нимание преимущественно самое содержаніе разбираемаго руда, мы не можемъ не признать этого труда за весьма огатый вкладъ въ нашу историческую науку и вчастности історію юго-западной Руси, оказывающуюся, по критиеской провѣркѣ г. Голубева, еще далеко не разработанной многихъ подробностяхъ.

Послѣ этой общей характеристики разбираемаго сочиенія обратимся къ разсмотрѣнію его частныхъ отдѣловъ или лавъ (числомъ пяти).

Въ первой главѣ (стр. 1—59) разъясняются а) обстояльства первоначальнаго утвержденія Петра Могилы на евской митрополіи, его отношенія къ предшественнику саіи Копинскому, не отказавшемуся отъ каѳедры, и б) дѣло занятіи Могилою Пустынно Никольскаго монастыря.

Исторія занятія Могилою каѳедры митрополита еще и жизни его предшественника и отношеній его къ послѣд-

нему, а такъ же общей смѣны въ 1632 г. всѣхъ другихъ юго-западныхъ архіереевъ (кромѣ львовскаго) новыми „привиллегированными“ отъ правительства, была съ достаточною полнотою разсказана авторомъ еще въ I томѣ его изслѣдованія; указаны тамъ и побужденія къ такому необычайному поставленію архіереевъ на живыя мѣста, побужденія, состоявшія въ томъ, что польское правительство не признавало старыхъ архіереевъ, поставленныхъ въ 1620 г. безъ его согласія и даже тайно отъ него патріархомъ Ѳеофаномъ іерусалимскимъ, что поставленіе новыхъ іерарховъ было выгодно для православныхъ, такъ какъ черезъ него число православныхъ іерарховъ удвоивалось, что наконецъ старые іерархи Ѳеофановскаго поставленія, по своей престарѣлости, бѣдности и незнатности происхожденія, мало имѣли авторитета и силы, очень нужныхъ въ тогдашнее время церковной борьбы. Но автору пришлось вновь воротиться къ этому предмету во II томѣ, такъ какъ противъ указанныхъ сейчас его объясненій явились возраженія со стороны его авторитет наго рецензента, профессора Голубинскаго (его рецензія в Отчетѣ Академіи Наукъ о XXVII присужденіи наградъ граф Уварова. Спб. 1885 г.). По мнѣнію послѣдняго, все дѣл указанной смѣны іерарховъ слѣдуетъ приписать главным образомъ честолюбію и интригамъ одного Петра Могилы который поспѣшилъ занять митрополичью каѳедру, пользуяс расположеніемъ новаго короля и своимъ свѣтскимъ вліяніемъ и чтобы придать такому незаконному занятію живого мѣст видъ нѣкоторой законности, устроилъ дѣло такъ, что в тоже время должны были лишиться своихъ каѳедръ и вс другіе не признанные правительствомъ іерархи.

Въ своихъ новыхъ объясненіяхъ г. Голубевъ, въ качеств одного изъ важнѣйшихъ оправданій Петра Могилы, выста ляетъ (стр. 40 и далѣе) старый польскій обычай, неодн кратно узаконявшійся сеймами и королями, по которому в высшія іерархическія мѣста въ польскихъ владѣніяхъ мог предоставляться лишь заслуженнѣйшимъ и родовитымъ шля тичамъ той земли, гдѣ будетъ свободное мѣсто, а не людям неродовитымъ, особенно же не чужеземцамъ. При возстанс леніи же русской іерархіи патр. Ѳеофаномъ безъ согласія пр вительства на святительскія мѣста, не имѣвшія правъ и бен фицій, а потому вовсе не лестныя для знати, попали именно ie

люди неродовитые, а одинъ даже чужеземецъ—грекъ Аврамій. Сами православные, отстаивая тогдашнюю свою іерархію въ полемикѣ противъ латинянъ и уніатовъ, доказывали ея законность только съ канонической стороны, не отрицая несоотвѣтственности ея существованія съ государственными возрѣніями; да и сами Ѳеофановскіе іерархи заявляли, что они всегда готовы уступить свои каѳедры другимъ, болѣе законно избраннымъ лицамъ, если только король признаетъ послѣднихъ и утвердитъ за ними надлежащія прерогативы и бенефиціи. Выводъ очевиденъ: такими болѣе подходящими избранниками, родовитыми и „упривиллегированными" и явились іерархи 1632 года, а старые, кромѣ митроп. Исаіи, дѣйствительно сами отказались отъ своихъ каѳедръ и даже сами пріѣхали во Львовъ на поставленіе Петра Могилы. Едва ли кто изъ православныхъ и рѣшился поднять за нихъ голосъ на сеймахъ 1632 г.,—всѣ православные депутаты были рады и тому, что послѣ долгой борьбы имъ удалось наконецъ добиться на сеймахъ по крайней мѣрѣ признанія православной іерархіи; имъ было не до старыхъ, непризнанныхъ правительствомъ іерарховъ, — ходатайство объ ихъ признаніи повело бы еще къ новымъ только затрудненіямъ.

Все это такъ, и со всѣмъ этимъ можно согласиться, конечно съ практической точки зрѣнія, со стороны практическихъ удобствъ указанной смѣны іерарховъ, хотя впрочемъ нѣкоторыя положенія автора представляются не совсѣмъ твердыми и съ этой стороны. Такъ, одна изъ важнѣйшихъ мыслей въ его аргументаціи, что старые іерархи сами сознавали свое неудобное положеніе и готовы были сдать свои каѳедры другимъ, доказывается единственной ссылкой на полемическое сочиненіе 1622 г.: Iustificacia niewinnosci (стр. 41—42). Потомъ, говоря о болѣе близкомъ соотвѣтствіи новыхъ іерарховъ государственнымъ законоположеніямъ о замѣщеніи высшихъ вакантныхъ мѣстъ, авторъ опускаетъ изъ вниманія то, что самъ Могила былъ чужеземецъ и что это обстоятельство, какъ говоритъ авторъ въ I томѣ своего изслѣдованія (стр. 74—75), въ 1627 г. послужило въ рукахъ противниковъ Могилы сильнымъ резономъ при ихъ тогдашнемъ противодѣйствіи возведенію его въ архимандриты Печерской лавры. Какъ угодно, а дѣло тутъ не безъ

прил. 7-е.

противорѣчія. Для Могилы почему-то сдѣлано было исключеніе изъ общаго правила.

Всѣ объясненія автора клонятся къ тому положенію, что П. Могилу нельзя считать виновникомъ свержепія м. Исаіи и смѣны всѣхъ другихъ западно-русскихъ іерарховъ, что профессоръ Голубинскій придаетъ его интригамъ какую-то слишкомъ уже сказочную силу, низводя до нуля значеніе всѣхъ другихъ православныхъ сеймовыхъ депутатовъ и даже всего православнаго общества и что все это дѣло было „дѣломъ неизбѣжнымъ“ слѣдствіемъ историческихъ требованій. Мы охотно вѣримъ этому положенію, но въ тоже время не можемъ безусловно отрицать участія въ этомъ дѣлѣ и личныхъ интересовъ тѣхъ людей, которые въ немъ были главными дѣятелями, и болѣе всѣхъ, конечно, Петра Могилы. Самъ г. Голубевъ говоритъ, что послѣ признанія православной іерархіи правительствомъ и возвращенія ей принадлежащихъ ей привиллегій и матеріальныхъ средствъ для разныхъ искателей духовныхъ честей и духовныхъ хлѣбовъ открылись дѣйствительно сильныя побужденія искать іерархическихъ мѣстъ, и что самъ Могила дѣйствительно имѣлъ желаніе сдѣлаться митрополитомъ и прилагалъ къ тому, „не мало стараній и хлопотъ“ (стр. 44). Напрасно только, выразивъ эту мысль, авторъ не остановился на ней, а поспѣшилъ поскорѣе предохранить своего героя отъ всякой тѣни, которую эта мысль могла на него навести, прибѣгнувъ въ этомъ случаѣ даже къ фразѣ и притомъ сомнительной справедливости, что де винить Могилу въ данномъ случаѣ также несправедливо, какъ укорять всѣхъ достойныхъ лицъ, стремящихся сподобиться „сугубыя чести“;—это слова апост. Павла, но у него сказано, что достойныя лица не сами ищутъ сугубыя чести, а „сподобляются“ ея по суду другихъ.

Авторъ попытался оправдать вступленіе Могилы на каѳедру даже съ канонической точки зрѣнія, сославшись на то, что митроп. Исаія, за неимѣніемъ средствъ, да пожалуй и времени, не успѣлъ „оформить своего посвященія“ въ митрополиты полученіемъ отъ патріарха сакры или благословенія, а Могила послѣ своего избранія эту сакру получилъ (стр. 45-46). Но это, конечно, одна формальная зацѣпка за власть патріарха, которая однако можетъ дать

поводъ привлечь въ этомъ дѣлѣ къ отвѣтственности и самого патріарха, на какомъ каноническомъ основаніи онъ утверждалъ низложеніе съ каѳедры святителя, пользовавшагося большимъ уваженіемъ за свою ревность о православіи и строгую жизнь, „въ животѣ побожномъ всѣмъ прикладного, а надъ то въ вѣрѣ святой благочестивой добрѣ свѣдомого, статечного и не въ чемъ не подозрѣнного“ (см. у автора стр. 13). По нашему мнѣнію, нечего и браться за рѣшеніе трактуемаго вопроса съ юридической, особенно съ канонической точки зрѣнія. Все это спорное дѣло смѣны іерарховъ шло чисто практическимъ, а не юридическимъ путемъ, направляемое государственными и общественными надобностями, личными интересами и др. историческими мотивами; самъ авторъ называетъ его исторически - неизбѣжнымъ и неодобрительно отзывается о старомъ митрополитѣ Исаіи за то, что онъ вздумалъ упорно настаивать на своихъ каноническихъ правахъ, не хотѣлъ понять современнаго положенія дѣлъ и добровольно подчиниться неизбѣжной необходимости (стр. 46).

Разсказъ автора о взаимныхъ отношеніяхъ и борьбѣ двухъ митрополитовъ имѣетъ болѣе историческихъ достоинствъ. Начало крайне обостренныхъ между ними отношеній г. Голубевъ замѣчаетъ еще задолго до посвященія Могилы въ митрополиты. Онъ первый обратилъ надлежащее вниманіе на разницу въ ихъ направленіяхъ по образованію и церковнымъ взглядамъ, вслѣдствіе которой столкновенія между ними начались еще во время печерскаго архимандритства Могилы (стр. 5—10). Могила принадлежалъ къ партіи либеральной, господствовавшей съ конца XVI в. среди образованной части южно-русскаго православнаго общества, пановъ и высшаго духовенства. Партія эта высказывала сильное недовольство старымъ традиціоннымъ русскимъ образованіемъ и въ вопросѣ объ утвержденіи и поднятіи православія настаивала на заимствованіи у иновѣрцевъ современной латинской науки, не чуждалась общенія и съ самими иновѣрцами, по временамъ мечтала даже о возможности взаимообщенія между католической и православной церквами, о своего рода уніи, подъ условіемъ лишь сохраненія чистоты православія и полной самостоятельности обѣихъ церквей. Исаія принадлежалъ напротивъ къ партіи кон-

сервативной, которая для поддержанія православія требовала отъ православныхъ полнаго отчужденія отъ иновѣрцевъ, настаивала на старомъ церковномъ образованіи исключительно по церковнымъ книгамъ и отрицательно относилась къ наукѣ свѣтской; партія эта имѣла во главѣ преимущественно подвижниковъ монаховъ, между которыми особенно извѣстенъ по такому направленію Іоаннъ Вишенскій, и пользовалась большимъ уваженіемъ въ народѣ. Исаія былъ тоже весьма уважаемый подвижникъ, авторъ „Алфавита Духовнаго" и въ своихъ воззрѣніяхъ на свѣтскую ученость близко сходился съ І. Вишенскимъ. Понятно, что между нимъ и Могилою, какъ людьми, занимавшими въ южно-русской церкви видное положеніе, вызывавшее ихъ къ общецерковной дѣятельности, поводовъ къ столкновеніямъ представлялось не мало.

Авторъ въ краткомъ очеркѣ шагъ за шагомъ слѣдитъ за этими столкновеніями и съ своей точки зрѣнія на многія явленія того времени проливаетъ новый ясный свѣтъ (стр. 10—14). Такъ онъ напоминаетъ изъ І тома своего сочиненія о попыткахъ митр. Іова Борецкаго съ нѣкоторыми высшими духовными лицами, въ томъ числѣ и Петромъ Могилою послѣ посвященія послѣдняго въ архимандриты, къ сближенію православныхъ съ уніатами и латинами, кончившихся очень невыгодно для православной репутаціи участниковъ въ этихъ попыткахъ. Исаія былъ главнымъ ихъ противникомъ, при чемъ былъ сильно поддерживаемъ православнымъ народомъ и козачествомъ. По избраніи своемъ въ митрополиты на мѣсто Іова (въ 1631 г.) онъ является сильнымъ противникомъ латинскаго образованія, которое Могила стремился водворить въ своей коллегіи. Этимъ объясняется то, почему Могила желалъ основать эту коллегію не при Богоявленскомъ братствѣ подъ покровительствомъ и вліяніемъ митрополита, а въ Печерской лаврѣ, гдѣ полнымъ хозяиномъ былъ онъ самъ. Къ этому присоединилось еще дѣло о передачѣ митрополиту Михаиловскаго монастыря, надъ которымъ настоятельствовалъ прежній митрополитъ и который доставлялъ ему главныя средства къ жизни. Монастырь этотъ по кончинѣ Іова попалъ подъ опеку Могилы и подъ вліяніе лавры и долго, мѣсяца 3—4, не былъ предоставляемъ Исаіи, между тѣмъ какъ послѣднему безъ этого монастыря негдѣ было даже и жить

Козаки уже силой водворили въ немъ непріятнаго печерскому архимандриту митрополита. Таже матеріальная сила козаковъ и кіевскихъ горожанъ порѣшила дѣло и о могилинской коллегіи. Могила вынужденъ былъ соединить ее съ братской школой, выговоривъ себѣ только главное опекунство надъ соединенными заведеніями, что, конечно, не устраняло вліянія на нихъ ни митрополита, ни братскихъ старостъ.

Послѣ всѣхъ этихъ предварительныхъ объясненій, такъ удачно сгруппированныхъ г. Голубевымъ, какъ нельзя лучше объясняется вся обостренность послѣдующей борьбы между старымъ митрополитомъ Исаіей и новымъ П. Могилою. На первыхъ порахъ, вслѣдствіе приверженности къ Исаіи большинства кіевскихъ горожанъ и козаковъ, положеніе Могилы было очень рискованно, чѣмъ и объясняются поспѣшность, съ какою онъ по своемъ избраніи въ митрополиты старался заручиться благословеніемъ патріарха, « его торжественное посвященіе не въ Кіевѣ, а во Львовѣ, съ участіемъ всѣхъ старыхъ архіереевъ, и суровость его перваго обращенія съ Исаіей по пріѣздѣ изъ Львова въ Кіевъ. Мы не послѣдуемъ за дальнѣйшимъ разсказомъ автора, хотя могли бы отмѣтить въ немъ не мало новыхъ подробностей, сообщаемыхъ авторомъ на основаніи новыхъ матеріаловъ, изданныхъ имъ отчасти еще въ I т. его сочиненія въ приложеніяхъ. Вниманіе читателя обращаютъ на себя особенно тѣ страницы, гдѣ говорится о настойчивыхъ разглашеніяхъ Исаіи касательно измѣны Могилы православію, въ 1638 году подавшихъ поводъ къ массовымъ переселеніямъ лубенскихъ и прилукскихъ монаховъ въ Московское государство,—послѣ предыдущихъ соображеній автора настойчивость и сила этихъ разглашеній становятся особенно понятны (стр. 24—29),—затѣмъ замѣчательныя и еще новыя въ литературѣ соображенія о попыткѣ къ бѣгству въ Москву самого Исаіи и его кончинѣ и извѣстія о впечатлѣніи, какое произвели въ Москвѣ слухи и толки обо всѣхъ этихъ кіевскихъ происшествіяхъ къ сильному подрыву православной репутаціи Могилы (стр. 29—35). Разсказъ автора, какъ и выше, направленъ къ полному оправданію П. Могилы и осужденію Исаіи за то, что этотъ жалкій старецъ, „упрямо, вопреки очевидности, не желалъ понять потребностей времени и согласовать съ ними свое измѣнившееся положеніе“, не принялъ указанному патріаршему распоряженію, вѣрилъ въ

прил. 7-е.

наклонность П. Могилы къ уніатству и своимъ противленіемъ его власти „производилъ въ церкви смущеніе“.

На стр. 49—59 разсматривается дѣло о противленіи Могилѣ Кіевскаго Пустынно-Николаевскаго монастыря и вооруженномъ занятіи этого монастыря, сопровождавшемся весьма суровыми карами его монахамъ со стороны митрополита. На основаніи новыхъ документовъ (изданныхъ авторомъ въ I томѣ и въ Матеріалахъ для Исторіи западно-русской церкви) г. Голубевъ обогатилъ свой разсказъ многими новыми подробностями, которыя живо рисуютъ съ одной стороны крайніе безпорядки, царившіе въ богатыхъ и деморализованныхъ обителяхъ, и великое панствованіе игуменовъ, доходившее въ Николаевскомъ монастырѣ (при игуменѣ Серапіонѣ) до страшныхъ жестокостей надъ монахами, даже до убійствъ; съ другой—подобные же пріемы административной расправы съ противниками со стороны бывшаго воеводича митрополита. Выразительны пріемы пользованія со стороны митрополита и своею духовною властію,—говоримъ о святительской его клятвѣ надъ непокорными иноками, цѣликомъ заимствованной у католиковъ (стр. 52—53). Но авторъ направляетъ свой разсказъ и здѣсь къ оправданію Могилы отъ нареканій въ суровости, представляя безпорядки Никольскихъ монаховъ и грѣхи игумена Серапіона въ доказательство того, что съ ними дѣйствительно и нужно было поступать такъ, какъ поступалъ П. Могила,—таковскіе де были. „Общеизвѣстно, заключаетъ онъ оба разсказа (о столкновеніяхъ съ м. Исаіей и непокорными монахами), что великіе люди имѣютъ иногда и великіе недостатки, а потому не недопустимо, что недостатки присущи были и нашему митрополиту. Но тѣ основанія, на которыхъ преимущественно покоились сужденія о нравственныхъ недостаткахъ П. Могилы, оказываются далеко не прочными, и мы не можемъ не чувствовать удовольствія, что непрочность эта въ настоящее время можетъ быть доказываема путемъ научнымъ“. Намъ кажется, что смягчать и отчасти оправдывать указанные нравственные недостатки святительнаго и крутого митрополита справедливѣе и научнѣе будетъ не обвиненіемъ „потерпѣвшихъ“ отъ его суровости и крутости, а господствовавшимъ въ его время общимъ характеромъ всякаго рода панствованія, духовнаго и свѣтскаго, большаго и малаго, и современнымъ государственнымъ

порядкомъ или лучше непорядкомъ (nierzgdem), которымъ стояла Польша, который допускалъ разбойничьи наѣзды и всякія насилія и самоуправства, какъ вещь обычную, и при которомъ даже законныя права могли поддерживаться и возстановляться отъ нарушеній не иначе, какъ силою.

Во II весьма обширной главѣ (стр. 62—239) авторъ положилъ разсмотрѣть заботы Петра Могилы и вообще православныхъ южноруссовъ, направленныя къ упроченію возвращенной православію при Владиславѣ IV свободы вѣроисповѣданія и юридическихъ правъ, но при изложеніи ея онъ ввелъ въ нее множество другихъ матерій, такъ что эта глава вышла у него чрезвычайно разнообразной по сосодержанію и отличается особенною эпизодичностію. Она была еще раньше напечатана въ Кіевской Старинѣ 1898 г. подъ болѣе широкимъ заглавіемъ: Западно-Русская церковь при митр. Петрѣ Могилѣ. Исходнымъ пунктомъ повѣствованія автора служатъ успѣхи, достигнутые православными на сеймахъ 1632—1633 годовъ, которые составили настоящую эпоху возрожденія церкви на югозападѣ, доставили ей легальное положеніе въ государствѣ вмѣстѣ съ іерархіей, братствами, школами и монастырями, положили даже возвратить православнымъ значительное количество церквей и церковныхъ бенефицій, находившихся во владѣніи уніатовъ; а красной нитью, которая проходитъ по всему изложенію этой главы, служитъ упорная борьба противъ всѣхъ этихъ успѣховъ православія и противъ сеймовыхъ опредѣленій, особенно противъ такъ называемыхъ „статей успокоенія религіи греческой“ со стороны латино-уніатовъ. Со стороны государства почти единственнымъ виновникомъ этого успокоенія религіи греческой является король Владиславъ, взявшій на себя благородную и вполнѣ согласную съ истинно-государственной политикой роль примирителя возбужденныхъ религіозныхъ партій въ государствѣ. Благодаря его усиліямъ, коронаціонный сеймъ 1633 года, если и не утвердилъ статей успокоенія, все-таки по крайней мѣрѣ согласился признать своимъ постановленіемъ королевскій дипломъ православнымъ, обезпечивавшій правовое положеніе ихъ церкви и обѣщавшій имъ торжественно, что статьи эти будутъ непремѣнно разсмотрѣны на ближайшемъ сеймѣ. Послѣ этого король выдалъ отъ себя нѣсколько утвердительныхъ грамотъ разнымъ братствамъ и

прил. 7-е.

архіереямъ и распорядился о возвращеніи православнымъ черезъ своихъ королевскихъ комиссаровъ нѣсколько церквей въ разныхъ городахъ и мѣстечкахъ. Все это отдѣленіе главы (по 84 стр.) изложено г. Голубевымъ большею частію по архивнымъ матеріаламъ, изданнымъ въ приложеніяхъ къ обоимъ томамъ сочиненія и указанныхъ въ примѣчаніяхъ къ тексту.

Затѣмъ сейчасъ же начинается печальная исторія указанной борьбы противъ православной церкви со стороны латино-уніатской партіи, подкрѣпляемой внушеніями изъ Рима, гдѣ не желали допускать никакихъ правъ для схизматиковъ. Предъ читателемъ проходитъ цѣлый рядъ сеймовъ, изъ которыхъ каждый заканчивался протестаціями латино-уніатовъ противъ всякихъ опредѣленій въ пользу успокоенія религіи греческой, рядъ практическихъ попытокъ какъ можно болѣе ослабить силу этихъ опредѣленій на дѣлѣ, обвиненій и жалобъ противъ королевскихъ коммиссаровъ, отводившихъ православнымъ церкви, всякихъ имъ противодѣйствій, даже прямыхъ гоненій на православныхъ и злодѣйствъ надъ ними тамъ, гдѣ сильна была уніатская партія (въ Холмской епархіи уніатскаго архіерея Меѳодія Терлецкаго), а иногда излишне крутыхъ мѣръ защиты и нападеній на уніатовъ со стороны самихъ православныхъ, гдѣ послѣдніе чувствовали свою силу (въ епархіи Перемышльской при епископѣ Сильвестрѣ Гулевичѣ, въ Витебскѣ и Полоцкѣ при Сильвестрѣ Коссовѣ, въ Луцкой епархіи Аѳанасія Пузины, въ Сокалѣ и др.). Заслуга автора въ разработкѣ перечисленныхъ матерій, во многихъ мѣстахъ почти заново, весьма значительна. Но мы не можемъ не замѣтить при этомъ, что для главнаго предмета его, для обрисовки дѣятельности въ указанномъ направленіи и заслугъ самого Петра Могилы, отведено очень мало мѣста, изъ сотни и болѣе страницъ всего какихъ нибудь 3—4 страницы. А подъ конецъ всей исторіи сеймовъ и борьбы религіозныхъ партій встрѣчаемъ весьма длинный (стр. 183—195) и совсѣмъ уже лишній эпизодъ,—цѣлую біографію извѣстнаго ревнителя православія брестскаго игумена Аѳанасія Филипповича; она вставлена здѣсь, по выраженію автора, только для дополненія картины новыми красками, но для обрисовки главнаго предмета его крайне сложной картины эти новыя краски не даютъ ровно ничего.

Ближе къ дѣлу и интереснѣе обслѣдованіе авторомъ попытокъ короля Владислава къ примиренію религіозныхъ партій въ его королевствѣ на религіозной же почвѣ (стр. 138—149. 196—216). Попытки этого рода были и раньше и въ 1620-хъ годахъ были предметомъ неоднократныхъ разсужденій на соборахъ. Тогда же былъ составленъ и планъ примиренія уніатовъ съ православными, состоявшій въ соединеніи тѣхъ и другихъ подъ властію одного патріарха югозападной церкви, котораго они должны были избрать сообща на соединенномъ соборѣ. Попытки эти разсмотрѣны г. Голубевымъ въ I томѣ его сочиненія (глава III). Въ 1636 году Владиславъ рѣшился возобновить ихъ, расчитывая вѣроятно на сочувствіе и помощь со стороны м. Петра Могилы, Аѳанасія Пузины луцкаго и нѣкоторыхъ болѣе видныхъ свѣтскихъ пановъ изъ православныхъ въ родѣ А. Киселя. Увѣренность латино-уніатовъ въ согласіи на эту унію Могилы и Пузины была очень большая, какъ это видно изъ одного найденнаго и изданнаго авторомъ письма нѣкоего Круга къ владимірскому уніатскому епископу Іосифу Баковецкому (стр. 140, прилож. XXX). Король разослалъ къ православнымъ и уніатамъ грамоты о новомъ соглашеніи. Выработанъ былъ и проектъ новой уніи, весь направленный къ отдѣленію православной югозападной церкви отъ греческой и подчиненію ея папѣ. Въ патріархи предполагалось поставить Могилу. Владиславъ не оставлялъ своей мысли объ этой уніи до самой смерти, видя въ ней единственное средство водворить религіозный миръ въ своемъ королевствѣ, и велъ объ ней переговоры съ Римомъ. Но Римъ самъ уничтожилъ это дѣло своимъ фанатизмомъ и властолюбіемъ, требуя полнаго себѣ подчиненія православной церкви прямо на началахъ уніи флорентійской безъ особаго патріарха, тогда какъ представители православія мыслили объ уніи съ Римомъ, какъ о взаимнообщеніи двухъ церквей въ мирѣ и любви, какъ равной съ равной, въ смыслѣ возвращенія къ состоянію церкви въ древнія времена св. отецъ, и подъ условіемъ участія въ этомъ дѣлѣ константинопольскаго патріарха. Авторъ первый обстоятельно разсмотрѣлъ исторію всѣхъ попытокъ этой новой уніи, пользуясь своими богатыми матеріалами, и этотъ отдѣлъ его сочиненія составляетъ съ его стороны важную ученую заслугу.

прил. 7-е.

Остальная часть II главы (съ 219 стр.) заключаетъ въ себѣ нѣсколько интересныхъ замѣтокъ о поддержкѣ и усиленіи уніи владѣльческимъ патронатомъ надъ приходами пановъ католиковъ уніатовъ и разборъ слуховъ и толковъ въ латино-уніатской средѣ касательно склонности нѣкоторыхъ православныхъ іерарховъ и пановъ къ принятію уніи. Авторъ оставляетъ въ нѣкоторомъ на этотъ счетъ подозрѣніи одного изъ іерарховъ—А. Пузину, но рѣшительно отрицаетъ уніатскія наклонности у Петра Могилы и Сильвестра Коссова. Изъ свѣтскихъ лицъ онъ не отрицаетъ нѣкоторыхъ оптимистическихъ взглядовъ на унію съ Римомъ у извѣстнаго ревнителя православія А. Киселя, но и его выставляетъ, какъ врага флорентійской уніи и ревностнаго поборника самостоятельности православной церкви.

III глава сочиненія посвящена обозрѣнію литературной борьбы православныхъ съ латинами и вообще съ иновѣрцами. Наибольшее обиліе и оживленность полемическихъ сочиненій авторомъ справедливо относится ко времени отъ изданія сочиненія Скарги O iednosci Kosciola Bozego (1577 г.) и провозглашенія Брестской уніи до восшествія на престолъ Владислава IV. Послѣ этого, подъ вліяніемъ примирительныхъ стремленій короля и пунктовъ успокоенія религіи греческой наступаетъ значительное затишье полемики. Пункты успокоенія прямо опредѣляли жить обѣимъ сторонамъ въ мирѣ и согласіи, письменныя и словесныя состязанія между собою прекратить и на будущее время никакихъ сочиненій, которыми привыкли оскорблять другъ друга, не издавать. Новыя сочиненія этого рода являлись въ свѣтъ только вслѣдствіе неизбѣжной необходимости разныхъ объясненій церковно-религіознаго характера. Авторъ подвергъ своему разбору пять сочиненій полемическаго направленія, или цѣликомъ такого, или въ значительной степени.

Первое Exegesis Сильвестра Коссова (Кіево-печерск типогр. 1635 г.), - сочиненіе, по словамъ г. Голубева, рѣд чайшее. Цѣлью его была защита кіевской и винницкой Могилинскихъ школъ отъ обвиненій въ ересяхъ и въ томъ что въ нихъ самовольно расширены курсы обученія до степени латинскихъ курсовъ высшихъ школъ. Говоря о поводѣ къ написанію Exegesis'а, г. Голубевъ повторяетъ уже изложенныя имъ въ I томѣ (стр. 436—444) доказательства, чт

щита Могилинскихъ школъ предпринята Коссовымъ не по поводу извѣстнаго возмущенія противъ Могилинской коллегіи народа и козаковъ, которое было въ 1631 году, неправильно относимаго историками Кіевской академіи къ 1634 и даже 1635 году, а по поводу позднѣйшей агитаціи противъ этихъ школъ въ 1633—1634 годахъ со стороны латиноуніатской партіи, которая употребляла тогда всѣ усилія къ тому, чтобы, если не вовсе уничтожить Могилинскія школы, по крайней мѣрѣ возвести ихъ на степень низшихъ учебныхъ заведеній, и издала по этому поводу даже особое сочиненіе (неизвѣстное библіографамъ), наполненное клеветами на учителей школъ въ ересяхъ кальвинской и социніанской, а въ 1634 г. успѣла даже вырвать у Владислава королевскія грамоты о закрытіи кіевской и винницкой школъ (къ счастію не приведенныя Могилою въ исполненіе). Далѣе г. Голубевъ постарался рѣшить вопросъ объ авторѣ указаннаго сейчасъ неизвѣстнаго сочиненія съ клеветами противъ школъ. Въ рѣшеніи этого вопроса существуютъ большія разногласія,—одни считаютъ авторомъ этого сочиненія Кассіана Саковича (преосв. Макарій), другіе (Пекарскій)—Мелетія Смотрицкаго, третьи (Аскоченскій)—іезуитовъ. Послѣ остроумнаго разбора тѣхъ мѣстъ Exegesis'a, гдѣ попадаются намеки на опровергаемаго здѣсь автора-клеветника, г. Голубевъ рѣшаетъ этотъ вопросъ, кажется, окончательно, основательно доказавъ, что этимъ авторомъ могъ быть только митроп. Вельяминъ Рутскій, извѣстный своими клеветами на православіе русскихъ и грековъ еще со времени полемики уніатовъ съ православными о законности іерарховъ Ѳеофановскаго поставленія въ сочиненіи своемъ *Jowsita wina* 1622 года. Затѣмъ слѣдуетъ подробный анализъ Exegesis'a. Въ заключеніе представлены соображенія о времени его изданія,—1635 годъ предъ открытіемъ сейма, быть можетъ—для раздачи этого сочиненія депутатамъ сейма,—и краткія замѣчанія объ его достоинствахъ и недостаткахъ вообще и вчастности съ богословской стороны. Замѣчанія эти можно бы нѣсколько и расширить.

Послѣ Exegesis'a разбирается другое сочиненіе того же П. Коссова Paterikon abo ziwoty ss. Oycow Pieczarskich, напечатанное въ Печерской типографіи въ 1635 г. по благословенію П. Могилы (стр. 268 –293). Содержаніе его составляютъ житія Кіево-Печерскихъ угодниковъ съ предисловіемъ

прил. 7-е.

и двумя небольшими трактатами о пяти крещеніяхъ Руси и о русскихъ митрополитахъ. При разборѣ книги г. Голубевъ останавливается особенно на ея полемическихъ отдѣлахъ противъ невѣрующихъ мощамъ печерскихъ угодниковъ и противъ католиковъ, которые доказывали, что эти угодники получили спасеніе и прославлены Богомъ въ нѣдрахъ Римской церкви, съ которой пребывали въ единеніи, и слѣдовательно не принадлежатъ къ церкви православной. Разборъ этихъ полемическихъ частей очень подробный, съ обширными выдержками изъ текста. Полемику Коссова авторъ сопоставляетъ съ полемикой предшественника его Захаріи Копыстенскаго (въ Палинодіи) и характеризуетъ ихъ пріемы главнымъ образомъ относительно историческаго содержанія той и другой т. е. тѣхъ историческихъ фактовъ, около которыхъ они вращались. При чтеніи этого разбора Патерика читатель вполнѣ удовлетворяясь разборомъ его полемическаго содержанія, испытываетъ нѣкоторое недовольство только тѣмъ, что авторъ ничего не сказалъ для ученой характеристики главнаго содержанія книги, именно самыхъ житій Печерскихъ угодниковъ, которыя, „явить свѣту“ Коссовъ поставилъ спеціальной задачей своего произведенія.—Слѣдующая разбираемая авторомъ книга, изданная тоже по благословенію П. Могилы въ Кіево-Печерской типографіи въ 1638 году, составляетъ какъ бы продолженіе и завершеніе Патерикона. Это *Τεραστουγμα*, lubo cuda, które były tak w samym swięt cudotwornym monastyra Pieczarskim, iako y obudwu swięty Pieczarach... Аѳанасія Кальнофойскаго (стр. 293—309). „З дачею Кальнофойскаго, говоритъ г. Голубевъ, было показать что чудеса въ лаврѣ продолжаютъ совершаться и въ настоящее время какъ отъ мощей означенныхъ святыхъ, так и отъ чудотворнаго образа, находящагося въ сей обители, сообщить свѣдѣнія о самихъ пещерахъ Кіевскихъ (о которыхъ въ народѣ говорилось много баснословнаго) и увѣковѣчить память фундаторовъ и благотворителей обители“. Полемическій элементъ сочиненія состоитъ изъ прибавочныхъ разсужденій Кальнофойскаго о чудесахъ отъ мощей и иконъ и почитаніи тѣхъ и другихъ противъ протестантовъ; онъ разсмотрѣнъ авторомъ особенно обстоятельно и съ характерными выдержками. При разсмотрѣніи втораго отдѣла о самихъ чудесахъ авторъ указываетъ источники, изъ кото

рыхъ заимствованы свѣдѣнія Кальнофойскаго. Въ заключеніе указаны достоинства и недостатки сочиненія Кальнофойскаго со стороны содержанія и изложенія; послѣднее подверглось особенной риторической „полировкѣ въ Могилянскомъ Атенеѣ“ и отличается большимъ классическимъ балластомъ и риторской напыщенностію.—Въ примѣчаніи на стр. 309 упоминается еще однородное съ Тератургимой сочиненіе того же Кальнофойскаго: Paregron cudow więtych obraza przeczystey Bogorodzice w monastyru Kupiatyckim (1638). Авторъ не помѣстилъ этого сочиненія въ текстѣ вѣроятно за отсутствіемъ въ немъ полемическаго содержанія.

Краткій разборъ посвященъ полемическому сочиненію неизвѣстнаго автора, составленному въ 1638 г. въ Винницкомъ монастырѣ, но въ свое время не изданному: Judicium, to jest pokazanie Cerkwie prawdziwey, jak dawno y od kogo początek swoy wziela y poczym ią poznać (стр. 310 — 320. Сравн. примѣч. 140 на стр. 153). Г. Голубевъ не высоко отзывается о полемическихъ достоинствахъ этого произведенія и послѣ краткаго анализа его содержанія, сдѣлавъ нѣсколько выразительныхъ выдержекъ изъ него историко-полемическаго характера, спѣшитъ перейти къ разбору наиболѣе капитальнаго полемическаго и апологетическаго сочиненія Могилинскаго времени (1644 г.), извѣстнаго подъ названіемъ Лиооса: λίθος abo Kamien z procy prawdy cerkwie swiętey prawoslawney Ruskiey na skruszenie falecznociemniey Perspektiwy abo raczey poszkwilu od Kassiana Sakowicza. Замѣтимъ кстати, что нашему автору мы обязаны новымъ изданіемъ Лиооса въ IX т. Архива югозападной Россіи. Сочиненіе Саковича, противъ котораго направленъ Лиоосъ, называется: Ἐπανόρθωσις albo Perspectiwa y obiaśnienie błędrw, herezyey y zabobonow w Grekoruskiey cerkwi disunitskiey... 1642 roku.

Разбору Лиооса (съ 320 стр.) авторъ предпослалъ жизнеописаніе и характеристику личности Кассіана Саковича и его книги. Изъ честолюбивыхъ видовъ и изъ-за недовольства православными и уніатскими властями, которыя не удовлетворяли этимъ видамъ, Саковичъ неоднократно мѣнялъ свои религіозныя убѣжденія, изъ православія перешелъ въ унію, а изъ уніи въ католичество. Отъ

прил. 7-е.

того въ своей книгѣ онъ одинаково возстаетъ и противъ православія, и противъ уніи съ одними и тѣми же обличеніями. „Цѣль, какую онъ намѣтилъ себѣ при составленіи своей Перспективы, замѣчаетъ авторъ, заключалась въ желаніи показать, что идеальная унія, провозглашенная на Брестскомъ соборѣ и успѣшно осуществлявшаяся въ жизни прежними митрополитами и епископами, въ настоящее время утратила свой характеръ, и представители уніатской церкви только внѣшнимъ образомъ связаны съ церковію римской, а въ душѣ тѣже схизматики“, не заботятся объ исправленіи обрядовъ, обычаевъ, заблужденій и ересей, оставшихся въ уніи отъ схизмы. Вслѣдствіе малаго знакомства съ Перспективой нашихъ изслѣдователей (см. въ прилож стр. 319) г. Голубевъ посвятилъ ей въ своемъ изслѣдованіи довольно большой эпизодъ (стр. 335—357), а въ приложеніяхъ дал изъ нея обширныя извлеченія (стр. 319—333), пожалу даже уже излишнія. Характеризуя общее направленіе тру довъ Саковича, онъ говоритъ, что въ южно-русской церкв было дѣйствительно довольно матеріала для обличеній, н Саковичъ крайне его преувеличивалъ, обобщая частные слу чаи церковныхъ нестроеній и приписывая недостатки частныхъ лицъ изъ духовенства самой церкви, кромѣ тог не дѣлалъ различія между православными и уніатами, писал объ нихъ заодно, приписывая первымъ то, что принадл жало только послѣднимъ, пользовался для обличеній фактам стараго времени, уже не имѣвшими при немъ значені наконецъ на все въ православной церкви смотрѣлъ исключительно глазами католика и порицалъ съ такой точ зрѣнія иногда то, что составляетъ истинную и священну церковную традицію. Выставляя на видъ эти недостат Перспективы и всю поверхностность ея взглядовъ, авто однако не отрицаетъ ея важнаго значенія для современ ковъ и ея успѣховъ среди читателей, приписывая эти успѣх ея публицистическимъ достоинствамъ,—бойкости изложен и желчному остроумію, которое бередило самыя больн мѣста современныхъ недуговъ.

Приступивъ къ разбору Лиѳоса, г. Голубевъ прежде всего задался рѣшеніемъ не вполнѣ еще рѣшеннаго вопро объ авторѣ этой важной книги, который скрылъ себя по именемъ Евсевія Пимина (православнаго пастыря). Обы

нѣніе всѣхъ, касавшихся рѣшенія означеннаго вопроса, видѣло въ этомъ Евсевіѣ Пимпнѣ Петра Могилу. Г. Голубевъ указываетъ, что на другой же годъ послѣ изданія Лиооса уніатскій писатель архимандритъ Янъ Дубовичъ занесъ за изданіе этой книги въ Луцкѣ формальную протестацію противъ Могилы (издана авторомъ въ прилож. № LXXX). Въ составленіи ея Могилою не сомнѣвался и Саковичъ. Г. Голубевъ раздѣляетъ это общее мнѣніе объ авторствѣ Могилы съ нѣкоторыми ограниченіями. Одинъ митрополитъ, по его словамъ, при своей многосторонней дѣятельности, никакъ не могъ сладить съ такой сложной работой, требовавшей большой эрудиціи, многихъ справокъ и не малаго литературнаго такта, и необходимо предположить, что въ составленіи Лиооса у него были дѣятельные сотрудники изъ кружка кіевскихъ ученыхъ, которымъ митрополитъ поручалъ разныя литературныя работы на заданныя темы, какъ напр. Коссову составленіе Патерикона, Кальнойскому—Тератургимы, Исаіи Трофимовичу—Катихизиса. Съ такимъ предположеніемъ необходимо согласиться, хотя авторъ и не могъ указать, кто именно были сотрудники Могилы при написаніи Лиооса (стр. 359—361). Послѣ соображеній объ авторѣ книги и нѣсколькихъ библіографическихъ замѣчаній объ ея первомъ изданіи предлагаются читателямъ подробный и серьезный анализъ содержанія Лиооса и оцѣнка его высокихъ достоинствъ со стороны эрудиціи и серьезности аргументаціи сравнительно съ сомнительными достоинствами произведенія Саковича. На стр. 366 далѣе представленъ длинный перечень источниковъ Лиѳоса. Въ примѣчаніи къ тексту между прочимъ указаны два чрезвычайно рѣдкихъ сочиненія: Синодальная клятва Константинопольской церкви противъ еретиковъ, изданная на польскомъ языкѣ по благословенію П. Могилы,—единственный экземпляръ этой брошюрки г. Голубевъ нашелъ во Львовѣ въ библіотекѣ Оссолинскихъ и издалъ у себя въ приложеніяхъ (№ LXIII),—и упоминаемая въ Лиѳосѣ Наука о 7 сакраментахъ, неизвѣстная въ библіографіи до послѣдняго времени и составлявшая, по мнѣнію г. Голубева, приложеніе къ уніатскому требнику. Кромѣ полемическаго значенія, авторъ приписываетъ Лиѳосу еще весьма важное значеніе литургическое и историческое. Въ дальнѣйшихъ

прил. 7-е.

главахъ своего сочиненія онъ и самъ широко пользуется историческими показаніями Лиѳоса относительно внутренняго состоянія южно-русской церкви и дѣятельности Могилы, направленной къ улучшенію ея благоустройства.

Послѣ разбора Лиѳоса авторъ сообщаетъ нѣсколько важныхъ для науки данныхъ относительно того впечатлѣнія, которое произвелъ Лиѳосъ на современниковъ латино-уніатскаго лагеря и которое ясно отражается въ тогдашней и позднѣйшей литературѣ югозапада. Г. Голубевъ знаетъ экземпляръ Лиѳоса, принадлежавшій нѣкогда самому Саковичу,—теперь онъ находится въ библіотекѣ варшавскаго университета. Всѣ поля этого экземпляра изпещрены собственноручными замѣчаніями Саковича въ защиту Перспективы. В Исторіи польской литературы Вишневскаго сказано, что в 1646 г. Саковичъ издалъ противъ Лиѳоса особое сочиненіе Oskard albo mlot na skruszenie kamienja schizmatyckiego. Можно думать, что замѣтки Саковича на поляхъ Лиѳоса послужили ему для этого Oskard'а матеріаломъ или черновикомъ. Нашъ авторъ думаетъ впрочемъ, что едва ли это сочиненіе выходило въ печати, такъ какъ и сама Перспектива одинаково задѣвавшая и православныхъ и уніатовъ, была встрѣчена уніатскими властями и самой римской куріей неодобрительно; изданію Oskard'а всегда могла поставить преграду сама католическая цензура (стр. 385—387). С содержаніемъ замѣчаній Саковича на Лиѳосъ авторъ подробно знакомитъ посредствомъ даже излишне уже обширныхъ извлеченій и въ текстѣ (387—394), и въ приложеніи (LXXX). Въ заключеніе указываются болѣе крупные литературные памятники, вызванные Лиѳосомъ какъ со стороны латино-уніатовъ, такъ и со стороны православныхъ, а также написанные противъ Перспективы въ защиту уніатской церкви. Къ послѣднимъ относятся сочиненія архимандрита Іоанна Дубовича и пинскаго уніатскаго епископа Пахомія Войны Оранскаго (Zwierciadlo... 1645 roku).

Вся разсмотрѣнная глава сочиненія обнаруживаетъ въ авторѣ замѣчательнаго знатока южно-русской литературы, тонкаго ея цѣнителя и усерднаго библіографа. Она наполнена множествомъ указаній на неизвѣстные и малоизвѣстные памятники, письменные и старопечатные, и разныхъ библіографическихъ поправокъ. Можемъ выразить одно только недоумѣ

іе касательно мѣста, какое она занимаетъ въ общемъ планѣ сего сочиненія. По плану автора, она относится къ тому тдѣлу сочиненія, который посвященъ изученію дѣятельности І. Могилы, направленной къ упроченію внѣшняго состоянія ɔгозападной русской церкви, и составляетъ прямое продолкеніе II главы; въ послѣдней де разсматривается борьба іравославныхъ съ иновѣрцами на поприщѣ юридическомъ, ɔосударственномъ, а здѣсь—на поприщѣ литературномъ; но іредставляется болѣе естественнымъ разсматривать эту литеɔатурную борьбу въ предстоящемъ далѣе отдѣлѣ о церковɔомъ просвѣщеніи и литературѣ Могилинскаго времени. Зпрочемъ, у всякаго автора можетъ быть свой планъ и юрядокъ въ изложеніи фактовъ и спорить о достоинствѣ ɔакихъ плановъ представляется не особенно нужнымъ для ɔущности дѣла.

Съ IV главы (404—463) идетъ рѣчь о дѣятельности Могилы, направленной ко внутреннему благоустройству заɔадно-русской церкви, потрясенному только лишь пережитыми ɔю бѣдствіями. Вся глава посвящена заботамъ митрополита ɔ возстановленіи и благоустройствѣ возвращенныхъ отъ уніи іравославныхъ церквей по митрополіи, находившихся большею частію въ самомъ жалкомъ состояніи, особенно церквей ɔіевскихъ. Разсказано о возстановленіи Могилою Кіево-Софійскаго собора, церквей Десятинной, Васильевской или Трехɔвятительской, Спасской на Берестовѣ, Михайловской въ Зыдубецкомъ монастырѣ. Страницы, посвященныя этой маɔеріи, полны историческихъ и археологическихъ подробноɔтей мѣстнаго характера; авторъ даетъ читателямъ цѣлые ɔсторическіе очерки означенныхъ храмовъ, критически разбираетъ литературу ихъ исторіи и дѣлаетъ относительно нея цѣнныя критическія замѣчанія и поправки. Кратко говорится ɔ заботахъ Могилы касательно возстановленія церквей и монастырей и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ митрополіи, наприм. въ Луцкой епархіи монастыря Жидичинскаго, церкви въ монастырѣ Купятицкомъ и проч. Опредѣляя историческое значеніе такой дѣятельности П. Могилы, авторъ говоритъ, что эти возстановленные храмы свидѣтельствовали объ исконной древности православія въ югозападной Россіи яснѣе и понятнѣе для народа, чѣмъ всякія полемическія сочиненія

прил. 7-е.

направленныя противъ ложныхъ увѣреній іезуитовъ насчетъ древности здѣсь папства или уніи.

V глава (съ 464 стр.) посвящена борьбѣ митрополита съ внутренними нестроеніями въ православной церкви юго-западной Россіи и устроенію въ ней лучшихъ административныхъ и нравственныхъ порядковъ. Однимъ изъ главныхъ источниковъ всѣхъ мѣстныхъ нестроеній до П. Могилы авторъ считаетъ упадокъ нравовъ среди самой іерархіи и отъ него ослабленіе ея вліянія на паству, усиленіе въ церковныхъ дѣлахъ вліянія мірянъ, частныхъ лицъ и церковныхъ братствъ. Поэтому обозрѣніе указанной дѣятельности П. Могилы авторъ начинаетъ съ описанія принятыхъ митрополитомъ мѣръ къ надлежащему возвышенію іерархической власти и упорядоченію ея отношеній къ пасомымъ. Энергичный и властный характеръ митрополита пригодился здѣсь, какъ нельзя болѣе, потому что борьбу противъ нестроеній приходилось вести въ самыхъ высшихъ слояхъ іерархіи, гдѣ встрѣчались даже двоеженцы архіереи. Сюда относится интересное дѣло о кандидатурѣ на перемышльскую епископію (1633 года) Ивана Поппеля, жившаго еще въ бракѣ со второю женою. Могила энергично взялся за устраненіе его и успѣлъ провести своего его кандидата Сильвестра Гулевича, не смотря ни на противодѣйствіе перемышлянъ, ни на королевскую привиллегію Поппелю, ни даже на благословеніе послѣднему патріарха. Это важное дѣло, отбившее охоту добиваться іерархическихъ степеней у всѣхъ пановъ-двоеженцевъ, изложено авторомъ по новымъ матеріаламъ, изданнымъ въ приложеніяхъ къ I и къ настоящему тому его труда. Такія же энергичныя мѣры предпринималъ митрополитъ и противъ двоеженства священниковъ (478—481), и для поднятія вообще нравственнаго и образовательнаго уровня въ средѣ приходскаго духовенства (482—484). Далѣе авторъ останавливается на организаціи Могилою общаго строя епархіальнаго управленія. Здѣсь впрочемъ онъ не указалъ ничего особеннаго и наполнилъ этотъ отдѣлъ свѣдѣніями объ обычныхъ органахъ епархіальнаго управленія, которые были и прежде и послѣ,— протопопахъ, намѣстникахъ, соборахъ духовенства, созывавшихся архіереями въ видахъ исправленія по епархіямъ всякаго рода безпорядковъ нравственныхъ, богослужебныхъ и проч. Въ образчикъ обширности и важности наставлен,

преподававшихся духовенству на этихъ соборахъ, у автора приводится Дидаскалія албо наука о седми сакраментахъ С. Коссова, преподанная сначала на Мстиславскомъ соборѣ 1636 г., потомъ по отпечатаніи разосланная по другимъ епархіямъ съ присовокупленіемъ поученій духовенству отъ имени издателей епископовъ (стр. 491). Интереснѣе и важнѣе слѣдующее отдѣленіе главы (492—499) о личныхъ объѣздахъ Могилою митрополіи, которые при немъ только получили надлежащую свободу и удобство, и учрежденіе имъ духовной консисторіи по примѣру католическихъ епархій, какъ догадывается авторъ. Объ этомъ учрежденіи слѣдовало бы сказать кое что пообстоятельнѣе сравнительно съ прежними однородными учрежденіями въ епархіяхъ.

Изображая далѣе, какъ энергично долженъ былъ Могила отстаивать іерархическій авторитетъ противъ силы церковныхъ братствъ, г Голубевъ особенно останавливается на продолжительной и выразительной борьбѣ митрополита съ сильнымъ львовскимъ братствомъ, начавшейся въ 1634 г. изъ-за произвольной смѣны братствомъ игумена подвѣдомаго ему Онуфріевскаго монастыря безъ вѣдома митрополита, затѣмъ продолжавшейся изъ-за столкновенія между братской и кіевопечерской типографіями по изданію и продажѣ книгъ; къ этому дѣлу присоединилось еще другое о такомъ же столкновеніи львовской братской типографіи съ частной типографіей Михаила Слёзки; потомъ, когда этотъ Слёзка успѣлъ помириться съ братствомъ и, войдя съ нимъ въ соглашеніе, сталъ перепечатывать кіевскія изданія, борьба митрополита съ братствомъ усложнилась еще этимъ эпизодомъ. Всѣ эти отношенія Могилы къ львовскому братству разработаны авторомъ заново по архивнымъ документамъ, изданнымъ въ приложеніяхъ (№№ XXIII, LXII, LXXXII) Усилія митрополита сломить излишнюю власть въ церковныхъ дѣлахъ патроновъ церквей и монастырей, за неимѣніемъ фактовъ, разсмотрѣны гипотетически и довольно блѣдно (506—510).—Въ разборѣ отношеній Могилы къ епископамъ своей митрополіи замѣчательны въ книгѣ новыя свѣдѣнія о столкновеніяхъ его съ мстиславскимъ епископомъ С. Коссовымъ изъ-за назначенія Могилою игумена въ братскій могилевскій монастырь помимо мѣстнаго епископа и еще съ львовскимъ епископомъ Арсеніемъ Желиборскимъ изъ-за изданія въ Львовѣ богослужеб-

прил. 7-е.

ныхъ книгъ безъ вѣдома и контроля (благословенія) митрополита (510—515). При первомъ дѣлѣ авторомъ изданы весьма важныя письма С. Коссова и Могилы, въ которыхъ они разсуждаютъ о правахъ епископовъ и митрополита, какъ патріаршаго экзарха, надъ ставропигіальными монастырями, находящимися въ епархіяхъ, и о томъ, на сколько эти монастыри должны подчиняться мѣстнымъ архіереямъ (см. и въ прилож. № XLII—XLIV).

Подъ конецъ главы (516—523), разсматривая результаты административной дѣятельности П. Могилы, авторъ нашелъ, что важнѣйшимъ изъ этихъ результатовъ было полное искорененіе двоеженства священниковъ и вообще разныхъ каноническихъ отступленій при возведеніи въ іерархическія степени, какъ о томъ свѣдѣтельствуетъ даже самъ К. Саковичъ. Сказано еще въ общихъ фразахъ, что духовенство и вообще должно было улучшиться, почувствовавъ надъ собою твердую руку своего первоіерарха. На іерархіи лежало еще тяжелое обвиненіе въ симоніи и поборахъ съ духовенства; но, говоря объ этомъ обвиненіи, авторъ ограничился только нѣсколькими мыслями изъ Лиѳоса, составители котораго отвѣчая на подобныя обвиненія противъ православныхъ спѣшатъ обыкновенно поскорѣе встать въ наступательную позицію: а у васъ де уніатовъ у самихъ дѣлается вотъ что и затѣмъ перечисляютъ разныя гадости среди духовенства.

Представленнымъ доселѣ критическимъ анализомъ сочиненія г. Голубева мы, кажется, достаточно ясно опредѣлили какъ его содержаніе, такъ и характеръ его эпизодическаго изложенія, касающагося самыхъ разнообразныхъ и интересныхъ въ научномъ отношеніи предметовъ, показали вмѣстѣ съ тѣмъ и то, съ какою громадною эрудиціей приступилъ онъ къ своему замѣчательному изслѣдованію и какъ много сообщилъ въ немъ разнаго рода научныхъ новостей. Послѣднее достоинство его работы еще яснѣе выступаетъ предъ читателемъ въ обширныхъ приложеніяхъ, составляющихъ цѣлую половину его огромной (въ 1022 стр.) книги.

Внушительно само число этихъ приложеній,—85 №№, большею частію совсѣмъ доселѣ неизвѣстныхъ памятниковъ изъ указанныхъ выше библіотекъ и архивовъ, не считая указаній на множество другихъ такихъ же памятниковъ въ приложеніяхъ и примѣчаніяхъ къ главнымъ №№ приложеній

Замѣчательно самое изданіе этихъ памятниковъ,—серьезно научное, стоившее автору много ученой работы. Каждый памятникъ у него обслѣдованъ критически и снабженъ примѣчаніями библіографическаго, литературнаго, историческаго или археологическаго содержанія, изъ которыхъ нѣкоторыя и сами представляютъ собою цѣлыя научныя изслѣдованія. Авторъ не желалъ пропустить безъ объясненій и примѣчаній ни одной личности, ни одного сочиненія, которыя случайно упоминаются въ его книгѣ или при изданіи того или другого памятника Отъ того нѣкоторыя его примѣчанія въ приложеніяхъ очень сложнаго характера.

Первые №№ приложеній относятся къ посвященію П. Могилы въ митрополиты и къ первому времени его управленія митрополіей. Въ нѣсколькихъ изъ послѣдующихъ №№ находимъ новые памятники и замѣчанія, относящіяся ко II главѣ книгѣ,—къ сеймамъ, на которыхъ шли разсужденія о правахъ православія. Извлеченія изъ діаріушевъ или дневниковъ сеймовъ 1632—1633 годовъ, конвокаціоннаго, избирательнаго и коронаціоннаго, и разные относящіеся къ нимъ памятники, наказы депутатамъ, представленія православныхъ о своихъ правахъ, протестаціи латино-уніатской партіи и проч. изданы авторомъ по рукописнымъ подлинникамъ еще въ I томѣ сочиненія (см. прилож. LXXIV—LXXXIV). Въ настоящемъ томѣ находимъ нѣкоторыя къ нимъ дополненія и нѣкоторыя свѣдѣнія о послѣдующихъ сеймахъ при Могилѣ. Къ № I приложены (стр. 3—9) разновременные варіанты извѣстныхъ пунктовъ успокоенія религіи греческой, показывающіе самый процессъ составленія этихъ пунктовъ. Въ № XIX переиздана малоизвѣстная протестація латино-уніатскаго духовенства противъ сеймовой конституціи 1635 г. по вопросу о правахъ православія и приведено самое содержаніе этой конституціи. Въ № XXXV—XXXVI помѣщены извлеченія изъ діаріуша сейма 1638 г. и протестаціи противъ его конституціи о правахъ православныхъ со стороны латино-уніатскаго духовенства и сенаторовъ. При діаріушѣ приложено обширное примѣчаніе, касающееся личности и заслугъ самаго главнаго дѣятеля сейма изъ православныхъ—Адама Киселя въ дополненіе къ тому, что объ немъ было сказано на стр. 232—239 самаго текста книги, съ подробнымъ и точнымъ (цифирнымъ) указаніемъ источ-

прил. 7-е.

пиковъ для разработки біографіи этого виднаго дѣятеля по рукописямъ кіевскаго центральнаго архива и кіевской академической библіотеки, за что будущіе изслѣдователи означенной біографіи навѣрное скажутъ г. Голубеву большое спасибо. За № XL помѣщена инструкція уніатскимъ депутатамъ на сеймъ 1638 г., а въ примѣч. 3 къ № XLII—XLIV (къ перепискѣ С. Коссова съ П. Могилою, гдѣ Коссовъ упоминаетъ между прочимъ о выгодной для православныхъ конституціи сейма 1639 г., къ сожалѣнію „сорваннаго") приведена самая его конституція изъ рукоп. сборника К.-Печерской лавры, доселѣ въ печати неизвѣстная.

Еще болѣе новыхъ матеріаловъ находимъ у автора относительно случаевъ нарушенія сеймовыхъ конституцій въ пользу православныхъ въ жизни, притѣсненія православныхъ латинами и уніатами и усилій православныхъ къ тому, чтобы удержать свои права за собою Таковы приложенія подъ №№ VIII, X, XI, XII, XIV, XXIV, XXVI, XXVII—XXVIII XXIX, XXXI, XXXIII, XLVI (объ убіеніи кіевскаго студента Гоголевскаго), L, LI, LIII, LV—LVI, LIX, LXXIX Нѣкоторые изъ этихъ документовъ тоже сопровождаются обширными примѣчаніями. Наприм. при XXXI №, гдѣ изданъ декретъ Петроковскаго трибунала, осудившій на инфамію перемышльскаго епископа Сильвестра Гулевича и многихъ православныхъ за нападеніе и насильственное отнятіе отъ уніатовъ Спасскаго монастыря, находится большое примѣчаніе (стр. 124—134), въ которомъ собраны свѣдѣнія, отчасти изъ архивныхъ источниковъ, о борьбѣ Гулевича съ уніатскимъ архіереемъ Крупецкимъ и объ дѣлѣ его инфамиі до 1641 г., когда она была съ него сложена. См. объ нем еще № XX и примѣчаніе.

Подъ № XXX издано упомянутое письмо Фруга к уніатскому епископу Іосифу Баковецкому 1636 г. съ извѣстіями о принятіи уніи Аѳанасіемъ Пузиною и склонность къ ней П. Могилы, найденное авторомъ въ бумагахъ Трогорскаго монастыря. Документъ этотъ имѣетъ особенную важность для исторіи попытокъ короля Владислава соединить православныхъ съ уніатами подъ властію одного патріарха, конечно, П. Могилы. Въ примѣчаніи указаны всѣ извѣстные документы по этому дѣлу за 1636 годъ и изданъ новый изъ архива виленскаго Свято Духова монастыря

содержащій копію съ отчета одного изъ депутатовъ, отправленныхъ королемъ Владиславомъ къ православнымъ съ цѣлію убѣдить ихъ войти въ соглашеніе съ уніатами. Къ этому же вопросу о новой уніи относится № LXIX—посланіе конгрегаціи кардиналовъ къ П. Могилѣ съ призывомъ къ уніи на основаніи уніи Флорентійскаго собора. Изъ переписки Могилы съ виленскимъ братствомъ въ 1646 г. (о выборѣ новаго настоятеля Св.-Духова монастыря Іосифа Тризны) видно, что мысль о патріаршествѣ П. Могилы не прекращалась до самой его смерти,—оправдываясь предъ митрополитомъ въ томъ, что въ письмѣ къ нему братства былъ пропущенъ митрополичій титулъ, братчики писали, что они сдѣлали это futura providendo и что въ такой ихъ мысли участвовалъ и бывшій тогда въ Вильнѣ кіевскій ректоръ Иннокентій Гизель.

Въ примѣчаніяхъ къ разнымъ №№ приложеній постоянно встрѣчаются у автора цѣнныя свѣдѣнія и поправки къ прежнимъ свѣдѣніямъ біографическаго характера о разныхъ лицахъ, о которыхъ ему приходилось упоминать въ своей работѣ. За множествомъ этого рода примѣчаній перечислять ихъ не будемъ, а укажемъ только образчики. Наприм. подъ № III издана утвердительная грамота короля Ивану Поппелю на перемышльскую епископію. Въ примѣчаніи изложены свѣдѣнія о личности Поппеля и его домогательствахъ удержать за собою каѳедру, исправляется ошибка митр. Макарія (Ист. т. IX, 546), который считалъ предшественникомъ Поппеля нѣкоего Яна Хлопецкаго, домогавшагося перемышльской каѳедры не при Могилѣ въ 1633 г., а раньше—въ 1610 году, вѣроятно уніата, такъ какъ при Сигизмундѣ III православные епископій не получали, за исключеніемъ одного епископа львовскаго Іереміи Тиссаровскаго; авторъ при этомъ кстати даетъ новое объясненіе такого необычнаго дарованія королевской привиллегіи православному епископу: изъ донесенія въ Римъ папскаго нунція Торреса (около 1621 г.) видно, что Іеремія для полученія привиллегіи просто обманулъ короля притворнымъ уніатствомъ. См. тоже еще на основаніи житія Іова Княгиницкаго въ прим. 2 къ стр. 2 текста и въ I т. прилож. XXXV, стр. 229—230.—Вотъ еще одно приложеніе, сопровождающееся сложными и содержательными примѣчаніями біографическаго характера,—это № XVIII—судебная повѣст-

прил. 7-е.

ка отъ консисторіи минскому игумену Ѳеофилакту Заяцу по жалобѣ чернеца Илковскаго, оклеветаннаго имъ въ отравленіи мстиславскаго епископа Іосифа Бобриковича. Въ примѣчаніяхъ говорится: а) о времени кончины Бобриковича,— не 9 апрѣля 1635 г., какъ доселѣ было принято думать, а 1634 г., что и доказывается авторомъ весьма основательно на основаніи положительныхъ, но доселѣ неизвѣстныхъ или мало обращавшихъ на себя вниманіе данныхъ; б) о неестественной смерти Бобриковича,—приведены намеки на такого рода смерть изъ современнаго панегирическаго объ немъ плача Echo żalu na głos lamentuiącego po nieoplakaney smierci patrona и проч., изъ одного полемическаго сочиненія 1648 г. Consideracie podane panom disunitom... отступившаго отъ православія игумена Петронія, въ католичествѣ ксендза Яна Кречмера, который, по обычному у католиковъ пріему присвоивать католичеству разныхъ болѣе видныхъ церковныхъ дѣятелей, ложно утверждаетъ, что и Бобриковичъ тоже былъ тайный католикъ и за это былъ задушенъ монахами, наполненными козацкимъ духомъ; в) о проповѣди С. Коссова 1635 г. при погребеніи І. Бобриковича, напечатанной въ свое время на польскомъ языкѣ, но совсѣмъ неизвѣстной, съ выдержками изъ нея мѣстъ, содержащихъ данныя для біографіи Бобриковича; г) о личности монаха Елисея Илковскаго, оклеветаннаго въ убійствѣ.

Особенно цѣнны въ научномъ отношеніи изданные въ приложеніяхъ памятники и сопровождающія ихъ замѣчанія библіографическаго и литературнаго содержанія. Такъ, при № IX (Письмо священноинока скитской обители о. Леонтія во Львовъ о безпорядкахъ въ тамошнемъ братствѣ) находимъ очень разнообразныя примѣчанія сначала о Маняво скитской обители съ указаніемъ библіографіи житія Іова Княгиницкаго, потомъ о произведеніяхъ упомянутаго въ письмѣ о. Леонтія южнорусскаго полемиста Іоанна Вишенскаго. Еще выше въ одномъ примѣчаніи къ тексту (см. стр. 8) авторъ высказалъ нѣсколько замѣчаній о произведеніяхъ Вишенскаго противъ спеціальнаго труда объ этомъ писателѣ львовскаго ученаго Франка: „Іванъ Вишенскій и его твори (1895 г.)“. Здѣсь онъ дѣлаетъ подробный разборъ неточностей, допущенныхъ при изданіи нѣкоторыхъ произведеній І. Вишенскаго, и стоящихъ въ связи съ этими неточностями недоразумѣній и

нашей литературѣ о Вишенскомъ. Такъ, прежде всего онъ впервые разъяснилъ, что „Посланіе къ кн. Константину Острожскому и всѣмъ православнымъ христіанамъ“ въ изданіи сочиненій Вишенскаго (Акт., отн. къ ист. Ю. и З. Россіи, II) не есть одно сочиненіе, а ошибочно составлено изъ двухъ сочиненій разнаго времени, одного, написаннаго въ концѣ XVI в. къ кн. К. Острожскому, другого—не ранѣе 1620 года, года кончины сына Острожскаго Януша;—къ этому-то послѣднему и относятся недоумѣнныя слова посланія, не идущія къ кн. Константину,—именно отзывъ о князѣ, какъ измѣнникѣ православію и какъ объ умершемъ безъ потомства. Въ доказательство своихъ разъясненій авторъ привлекаетъ одинъ галицкій рукописный сборникъ сочиненій Вишенскаго. Въ подстрочномъ примѣчаніи, на основаніи свидѣтельства одного Острожскаго часослова 1612 года, окончательно рѣшается спорный вопросъ о днѣ кончины кн. К. Острожскаго (13 февр 1608 г.) и приводятся примѣры долговременнаго непогребенія знатныхъ лицъ въ югозападной Россіи, чѣмъ объясняется фактъ погребенія кн. Острожскаго почти два съ половиной мѣсяца послѣ кончины. Далѣе указывается другая ошибка Археограф. Коммиссіи въ изданіи сочиненій Вишенскаго въ томъ, что послѣднее въ ея изданіи четвертое сочиненіе его, озаглавленное: О заблужденіяхъ римской церкви, издано не до конца. Въ рукописномъ сборникѣ, изъ котораго извлечены эти сочиненія, при этомъ слѣдуетъ статья о еретикахъ, несомнѣнно составляющая продолженіе статьи о заблужденіяхъ. Въ томъ же сборникѣ Публичной библіотеки г. Голубевъ указываетъ еще двѣ краткихъ статьи Вишенскаго; кромѣ того, имъ самимъ издано еще 4 не обнародованныхъ произведенія того же писателя въ Архивѣ Ю. З. Россіи въ VII томѣ.—Нельзя не отмѣтить здѣсь также тѣхъ №№ приложеній, которые относятся къ дѣятельности извѣстнаго львовскаго книгопродавца и издателя Слёзки,—№№ XXXVIII, XLV, XLVIII, LXXXI, LXXXII, LXXXV.

Г. Голубевъ придаетъ старо-печатной литературѣ (русской и польской) весьма важное значеніе, постоянно пользуясь ея указаніями въ своемъ трудѣ, какъ однимъ изъ важнѣйшихъ источниковъ, и достигъ замѣчательно близкаго съ нею знакомства. На ряду съ рукописными памятниками въ

его приложеніяхъ къ книгѣ занимаютъ почетное мѣсто и памятники старинной печатной литературы; съ одними изъ нихъ онъ знакомитъ читателей въ своихъ примѣчаніяхъ при изданіи другихъ памятниковъ попутно и по случаю, но нѣкоторые помѣстилъ въ своихъ приложеніяхъ нарочито. Подъ № LVII переиздана имъ брошюра львовскаго изданія 1642 г. чрезвычайно рѣдкая: Поученіе новопосвященному іерею епископа Арсенія Желиборскаго съ приложеніемъ сочиненія о сакраментахъ, которое оказывается перепечаткой упомянутой выше Дидаскаліи о сакраментахъ С. Коссова, изданной въ Кутеинскомъ монастырѣ въ 1637 г. Въ примѣчаніяхъ говорится о личности Желиборскаго, о панегирикѣ ему студента Гр. Бутовскаго (Ѐvwдїа албо сладковонный духовныхъ цнотъ запахъ презъ Гр. Бутовича усмакованный") и издано даже его духовное завѣщаніе.—Подъ № LXIII переиздана другая еще болѣе рѣдкая брошюра (авторъ знаетъ одинъ только экземпляръ ея въ львовской библіотекѣ Оссолинскихъ), изданная въ первый разъ на польскомъ языкѣ въ 1643 г. въ печерской типографіи и содержащая въ себѣ, послѣ предмовы до чительника, двѣ грамоты патріарха константинопольскаго Парѳенія къ П. Могилѣ и православнымъ южноруссамъ съ изложеніемъ соборнаго опредѣленія объ еретическомъ исповѣданіи вѣры, вышедшемъ въ свѣтъ подъ именемъ патр. Кирилла Лукариса. Соборная грамота была впрочемъ уже извѣстна митр. Макарію по сборнику Московской Синодальной библіотеки, только съ датой 1640, вмѣсто 1642 года, и напечатана на греческомъ и латинскомъ языкахъ у Киммеля въ Monumenta fidei Ecclesiae Orientalis.— Можно еще указать здѣсь помѣщенный подъ № LXVII разборъ полемическаго сочиненія противъ православной церкви (библіографическая рѣдкость) отступника отъ православія бывшаго гойскаго ректора Ѳеофана Скуминовича: Przyczyny porzucenia disuniey przezacnemu narodowi Ruskiemu podane и проч. 1643 года, съ выдержками историческаго содержанія, и подъ № LXXX выдержки изъ Perspectiw'ы и замѣтокъ на Лиѳосъ К. Саковича и тутъ же обширный библіографическій разборъ съ извлеченіями характерныхъ отрывковъ сочиненій архим. Яна Дубовича, тоже отступника отъ православія.

Слѣдующій LXXXI № приложеній состоитъ изъ полнаго и ученаго переизданія кіевскаго катихизиза: Сбраніе

сороткой науки о артикулахъ вѣры православно-каѳолической христіанской, кіево-печерскаго изданія 1645 года на русскомъ языкѣ (стр. 358—469). Приложеніе это относится вѣроятно уже къ слѣдующему III тому изслѣдованія, гдѣ г. Голубевъ намѣревается говорить о катихизическихъ трудахъ П. Могилы съ сотрудниками. Въ примѣчаніяхъ къ этому № приложеній (съ 470 стр.) помѣщены предварительныя библіографическія изслѣдованія объ изданіяхъ Краткаго Катихизиса,—первомъ 1645 года на польскомъ языкѣ, второмъ въ томъ же году на русскомъ языкѣ, потомъ львовскомъ изданіи епископа Арсенія Желиборскаго въ 1646 г., съ подробнымъ сличеніемъ польскаго и южно-русскаго текстовъ. Признаваемое нашими библіографами другое львовское изданіе этого Катихизиса въ 1646 г. М. Слёзкою положительно отрицается (стр. 475—480). Г. Голубевъ рѣшительно заявляетъ, что поиски любителей старины за этимъ миѳическимъ изданіемъ увѣнчаться успѣхомъ не могутъ. Подъ конецъ помѣщены библіографическія свѣдѣнія о московскомъ изданіи Краткаго Катихизиса 1649 года и перечислены его отличія отъ южнорусскихъ изданій.

Не указываемъ другихъ, хотя и очень цѣнныхъ приложеній, касающихся наприм. югозападныхъ братствъ и состоянія духовенства, ограничиваясь приведенными образчиками приложеній.

Изъ этого обзора книги г. Голубева, полагаемъ, достаточно видно, какъ она составлена и какъ много представляетъ читателю новаго научнаго богатства какъ въ текстѣ изслѣдованія, такъ и въ своихъ примѣчаніяхъ и приложеніяхъ. Въ каждомъ почти изъ многочисленныхъ эпизодовъ, изъ которыхъ она состоитъ, она представляетъ совершенно новыя свѣдѣнія, извлеченныя авторомъ изъ имъ же открытыхъ и изслѣдованныхъ матеріаловъ, или же болѣе или менѣе значительныя исправленія уже извѣстныхъ и принятыхъ въ наукѣ свѣдѣній. Въ первичномъ, можно сказать, починѣ такой провѣрки прежнихъ изслѣдованій по исторіи югозападной церкви, разработкѣ ея чуть не заново, собраніи для этого возможно болѣе полной массы матеріаловъ и критической ихъ оцѣнкѣ и очисткѣ, по нашему мнѣнію, состоитъ самая главная и очень большая научная заслуга г. Голубева. Въ рецензіи на I томъ его сочиненія мы допустили легкій

упрекъ ему за то, что онъ не постарался осмыслить и оживить своего разсказа о дѣятельности Петра Могилы сколько нибудь художественнымъ изображеніемъ личнаго характера послѣдняго. Прочитавъ настоящій томъ сочиненія, мы готовы почти совсѣмъ отказаться и отъ этого легкаго упрека; для автора за глаза было довольно и той громадной работы, какую онъ уже выполнилъ,—и предъявлять къ нему еще новыя, можно сказать несвоевременныя для него требованія, будетъ уже слишкомъ притязательно со стороны критики: вполнѣ и даже сколько нибудь законченной художественно-исторической монографіи о Могилинской эпохѣ онъ очевидно не успѣлъ да и не могъ еще создать. Изъ двухъ доселѣ законченныхъ томовъ его сочиненія можно ясно видѣть, что послѣ всѣхъ работъ предшествовавшихъ ему изслѣдователей на его долю досталось все-таки чуть не цѣликомъ опять проходить всю первичную кропотливую работу надъ собраніемъ и очисткой самыхъ матеріаловъ, затѣмъ при всякихъ новыхъ результатахъ, получавшихся отъ этой работы, объясняться съ своими предшественниками и доказывать справедливость своихъ ученыхъ новшествъ, а это неизбѣжно должно было сообщать его изложенію извѣстный специфическій тонъ новаго изслѣдованія и эпизодическій характеръ, мѣшающіе чисто историческимъ пріемамъ изложенія, а тѣмъ болѣе художественности послѣдняго. Помимо этого недостатка въ изложеніи, разсматривая трудъ г. Голубева со стороны болѣе существенной, со стороны его фактическаго содержанія, мы не можемъ сомнѣваться въ томъ, что будущіе ученые труженики на томъ же поприщѣ, на которомъ работалъ нашъ авторъ, никакъ не въ состояніи будутъ пройти мимо его работы. Они найдутъ въ ней вполнѣ надежное руководство и богатѣйшее фактическое пособіе для изученія даже не одной только личной исторіи митроп. Петра Могилы, но и множества другихъ спеціальныхъ вопросовъ и предметовъ всей вообще тогдашней церковно-исторической жизни на югозападѣ Россіи и церковной литературы.

Мнѣ кажется, что Совѣтъ Казанской Академіи поступитъ совершенно справедливо, удостоивъ г. Голубева степени доктора церковной исторіи.

Заслуженный профессоръ *Петръ Знаменскій.*

II.

РЕЦЕНЗІЯ,

составленная доцентомъ Казанской академіи Иваномъ Поровскимъ, на сочиненіе **С. Т. Голубева**. Кіевскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники" (опытъ церковно-историческаго изслѣдованія) томъ II (Кіевъ 1898 г.), представленное въ Совѣтъ академіи на соисканіе ученой степени доктора церковной исторіи.

Ученый міръ, имѣвшій удовольствіе познакомиться съ первымъ томомъ изслѣдованія г. Голубева „*К. м. Петръ Могила его сподвижники.* Кіевъ 1883 г.", давно ждалъ появленія въ свѣтъ II тома этого важнаго труда. Неблагопріятныя обстоятельства, въ зависимости и внѣ зависимости отъ автора, однако задержали появленіе его въ печати. Второй томъ вышелъ въ свѣтъ чрезъ 15 лѣтъ послѣ перваго и оказался не окончаніемъ, а продолженіемъ изслѣдованія. Въ недалекомъ будущемъ авторъ сулитъ послѣдній III томъ. По выходѣ этого послѣдняго тома, конечно, легче было-бы судить о достоинствѣ полной ученой работы г. Голубева и понять, что сдѣлано авторомъ по вопросу, составившему цѣль главныхъ его первыхъ изысканій. Но и второй, срединный, томъ, являясь какъ бы центромъ изслѣдованія и обнимая самый интересный періодъ изъ біографіи Петра Могилы, можетъ быть предметомъ долгихъ и любопытныхъ разговоровъ. Эта средина внѣ представляетъ книгу очень внушительныхъ размѣровъ,

прил. 7-е.

а именно I—VII стр. предисловія, 1—524 стр. текста изслѣдованія—въ пяти главахъ и 1—498 стр. приложеній 85 №№ на разныхъ діалектахъ—славяно-русскомъ, бѣло-русскомъ, польскомъ, латинскомъ и греческомъ. А всего въ книгѣ 1029 страницъ.

Незаурядная обширность срединнаго тома, конечно, объясняется тѣмъ, что половину его составляютъ приложенія. Но не мало и текста изслѣдованія. Это послѣднее обстоятельство объясняется тѣмъ, что авторъ слишкомъ увлекся эпизодичностью въ обслѣдованіи вопроса, за которую его похвалили по выходѣ перваго тома. Къ сожалѣнію, въ увлеченіи этой эпизодичностью главному предмету изслѣдованія, т. е. Петру Могилѣ и его сподвижникамъ, какъ живымъ липамъ, у г. Голубева во II т. удѣлено мало вниманія. Въ обширномъ томѣ изслѣдованія личности Петра Могилы и его сподвижниковъ такъ затерялись, что трудно съ большею или меньшею ясностью понять характеръ и дѣятельность даже самого Могилы, не говоря объ его сподвижникахъ. Поэтому у насъ отъ ученой диссертаціи г. Голубева въ этомъ отношеніи получилось впечатлѣніе невыгодное для автора: второй томъ съ одной стороны представляется безпредметнымъ, съ другой напротивъ, слишкомъ многопредметнымъ. Нельзя не согласиться, что монографіи съ крайними эпизодическими пріемами изслѣдованія и съ заглавіями, подобными разбираемому нами изслѣдованію, оставаясь безъ центральной фигуры, являются чѣмъ-то расплывчатымъ; читающему ихъ приходится очень много соображать и добавлять, чтобы изъ нихъ получилось что-нибудь цѣлое. Но для подобнаго чтенія требуются подготовка и синтетическій складъ мысли У самого автора всюду преобладаетъ анализъ. Намъ такъ и хочется въ параллель ученой диссертаціи г. Голубева о Петрѣ Могилѣ и его сподвижникахъ поставить извѣстную монографію проф. И. Чистовича „Ѳеофанъ Прокоповичъ и его время“. Въ послѣдней въ каждой строкѣ чувствуется живой Прокоповичъ, а эпизоды такъ тѣсно примыкаютъ къ центральной личности, что отъ нея только и получаютъ свой смыслъ. Въ побочныхъ событіяхъ видны или мысли или способы дѣйствій Ѳеофана Прокоповича. Намъ представляется, что въ такомъ же роде должна быть диссертація и о Петрѣ Могилѣ, тѣмъ болѣе что самъ г. Голубевъ въ I т. ясно говоритъ, что Петръ

Могила—замѣчательная историческая личность и находится ъ тѣсной связи съ общимъ ходомъ церковно-историческихъ обытій того времени въ юго-западной Россіи и съ однородой дѣятельностью современныхъ ему ратоборцевъ (въ защиту равославной церкви), имена которыхъ были заслонены славымъ именемъ Петра Могилы.

Г. Голубевъ всегда чувствовалъ, что въ его изслѣдоваіи необходимы уклоненія отъ главнаго предмета. Объ этомъ нъ заявлялъ еще въ I т.; въ предисловіи же ко второму ому онъ счелъ нужнымъ оговориться, что этотъ томъ повящается обозрѣнію нѣкоторыхъ сторонъ дѣятельности знаменитаго митрополита *въ связи съ общимъ ходомъ церковно-сторическихъ событій того времени* (курсивъ автора). Коечно, такой ученый пріемъ весьма желателенъ, если бы въ обытіяхъ не затерялась личность знаменитаго митрополита. ина этого, конечно, прежде всего въ авторѣ, а потомъ и ь самомъ Петрѣ Могилѣ Первый не оттѣнилъ центральной игуры митрополита на туманномъ фонѣ сложной картины бщаго хода церковно-историческихъ и политическихъ собыій того времени въ юг.-зап. Россіи, второй, т. е. Могила е любилъ дѣйствовать прямо, самолично, считая за болѣе одобное руководить другими, пользуясь чужими заслугами, отя не всегда и не во всемъ. Но онъ вмѣшивался во все. ти черты авторомъ напрасно порельефнѣе не отмѣчены въ . Могилѣ. Онѣ уяснили бы и личность митрополита, и арактеръ самаго изслѣдованія г. Голубева съ учеными экскурями въ область того, гдѣ авторъ находилъ слѣды дѣятельости Могилы, и даже туда, гдѣ этихъ слѣдовъ не видно. се это, повторяемъ, помѣшало большей стройности и единству въ обслѣдованіи интереснаго періода и важнѣйшей стороны дѣятельности м. Петра Могилы, какъ защитника равославной церкви и епархіальнаго администратора послѣ онвокаціоннаго, избирательнаго и коронаціоннаго сеймовъ 632—1633 г.), когда Владиславомъ IV были возстановлены ридическія, экономическія и административныя права Зап.-ус. церкви, а Петръ Могила всталъ во главѣ Кіевской митрополіи, будучи признанъ польскимъ правительствомъ.

Общій очень крупный, по крайней мѣрѣ на нашъ зглядъ, недостатокъ въ дисертаціи г. Голубева, внесенный ь нее излишнею эпизодичностью, легко можно отмѣтить,

прочитавъ хотя бы одно весьма обстоятельное оглавленіе второго тома. Кажется, что многое, о чемъ говорится въ 5 главахъ, сдѣлалось бы и помимо П. Могилы. Есть десятки, если не сотни страницъ, которымъ лучше было-бы выйти подъ особымъ заглавіемъ. А при томъ характерѣ разработки вопроса, какой придалъ г. Голубевъ своему ученому труду, его изслѣдованіе въ III томахъ представляетъ весьма цѣнный сборникъ критически разработанныхъ матеріаловъ, относящихся къ исторіи Зап.-русской церкви временъ Петра Могилы. Поэтому краткая передача общаго содержанія изслѣдованія, даже по главамъ, чтобы сжато представить, о чемъ говоритъ г. Голубевъ, весьма затруднительна. Авторъ очень изворотливъ и не рѣдко почти искусственно объединяетъ разныя матеріи. Но все, о чемъ онъ заговариваетъ, онъ заговариваетъ кстати. Это „кстати" объясняется излишней широтой взгляда на предметъ при подавляющей массѣ интереснаго и не разработаннаго матеріала, что въ свою очередь ослабляетъ указанный нами недостатокъ въ многопредметной диссертаціи г. Голубева.

Первая глава, прямо относящаяся къ предмету, въ общемъ не нова. Она представляетъ собой болѣе обстоятельное раскрытіе и уясненіе мыслей и событій, о которыхъ г. Голубевъ завелъ рѣчь еще въ послѣднихъ VI и VII главахъ I тома. Въ ней авторъ говоритъ о вступленіи П. Могилы на митрополичью каѳедру при живомъ митрополитѣ Исаіи Копинскомъ, а другихъ вновь избранныхъ архіереевъ на епископскія каѳедры, также имѣвшія архіереевъ; объясняетъ, почему не были утверждены на своихъ каѳедрахъ прежніе іерархи, поставленные въ 1620 году іерусалимскимъ патріархомъ Ѳеофаномъ. Вмѣстѣ съ другими не утвержденъ былъ и старый митрополитъ Исаія, избранный на митрополичью каѳедру (1632 г.) по смерти Іова Борецкаго († 1631 г. 2 марта), но не успѣвшій только получить *сакры* отъ константинопольскаго патріарха. Копинскій протестовалъ противъ незаконнаго удаленія его съ каѳедры и назначенія П. Могилы. Со времени этого протеста начинаются не только разногласія, но прямо таки враждебныя отношенія между новымъ и старымъ митрополитомъ. Вражда доходитъ до насилій со стороны П. Могилы. Новый митрополитъ, состоявшій подъ покровительствомъ польскаго правительства, по

бѣждаетъ, а измученный въ неравной борьбѣ старецъ Исаія Копинскій умираетъ въ Кіево-печерскомъ монастырѣ въ 1640 г. 5 октября.

На этомъ печальномъ эпизодѣ въ исторіи Зап.-русской церкви г. Голубевъ долго останавливается, съ явнымъ желаніемъ во что бы то ни стало оправдать „своего митрополита“ и доказать съ разныхъ сторонъ и точекъ зрѣнія не только выгоду для православія отъ избранія П. Могилы и плодотворность его дѣятельности, но необходимость, законность и каноничность избранія новаго митрополита на живое мѣсто, чтобы въ конецъ завинить Исаію Копинскаго, какъ человѣка отсталого, непокорнаго и неспокойнаго. Признаться, съ многими доводами г. Голубева мы не можемъ согласиться по ихъ натянутости и тенденціозности.

Свою аргументацію и разсужденія г. Голубевъ начинаетъ очень интереснымъ подходцемъ, составляющимъ одно изъ лучшихъ мѣстъ въ первой главѣ. Отъ этого подходца вѣетъ, если не новизной мысли, то новизной умѣстнаго примѣненія ея. Въ немъ выясняется, что недружелюбіе между Исаіею Копинскимъ и Петромъ Могилой старо и имѣетъ глубокія основанія, коренившіяся въ характерѣ Исаіи, его міросозерцаніи и вообще во всемъ религіозно-нравственномъ и умственномъ обликѣ Исаіи. Между Исаіей Копинскимъ и Петромъ Могилой было слишкомъ мало общаго: хотя оба они являются ревнителями православія, но ревнителями, шедшими къ цѣли разными путями; они не рѣдко до противоположности расходились въ своихъ взглядахъ. Могила либеральнаго направленія—поборникъ образованія и просвѣтительныхъ стремленій; приниженное положеніе православныхъ южно-руссовъ онъ объяснялъ научной отсталостью сравнительно съ сосѣдними иновѣрцами и былъ не прочь пить „отъ чуждаго источника мудрости“, не поступаясь однако вѣрою отцовъ. Всѣ симпатіи автора, конечно, на сторонѣ Могилы и его направленія.—Исаія, въ противоположность Петру Могилѣ, консерваторъ, считавшій мудрость міра сего буйствомъ предъ Богомъ. По его взгляду, школа и латинская наука—пропасть и гибель вѣчная для православія; ихъ нужно чуждаться. Въ данномъ случаѣ, по словамъ г. Голубева, Исаія Копинскій былъ полнымъ единомышленникомъ инока Іоанна Вишенскаго, извѣстнаго борца

прил. 7-е.

за православіе. Отсюда авторъ естественно заключаетъ, что защитники вѣры отцевъ, расходившіеся въ способахъ и средствахъ къ утвержденію и усиленію староотцовской вѣры, не могли обойтись безъ серьезныхъ столкновеній, а тѣ высокіе іерархическіе посты, которые занимали Копинскій и Петръ Могила, усиливали распрю. Могила стоялъ во главѣ просвѣщенія, какъ архимандритъ Кіево-печерской лавры и ректоръ академіи; Копинскій стоялъ во главѣ администраціи, какъ митрополитъ. Какъ можно видѣть изъ ихъ отношеній, охарактеризованныхъ авторомъ въ началѣ первой главы, оба старались дать направленіе развитію тогдашней церковной жизни и религіозной мысли православныхъ въ зап.-рус. церкви. Коснувшись народныхъ массъ, г. Голубевъ находитъ, что онѣ стояли на сторонѣ Исаіи, еще болѣе поднявшагося въ народномъ мнѣніи послѣ того, какъ онъ не примкнулъ къ проекту Мелетія Смотрицкаго о соединеніи православія съ уніатствомъ. Какъ „статечный въ вѣрѣ" онъ избранъ на митрополію. Козачество, сочувствовавшее Исаіи, изъ опасенія потерять вѣру отцевъ, не сочувствовало открытію Могилянской Коллегіи. Отдѣленіе Кіево-Михайловскаго монастыря съ его средствами отъ митрополичьей каѳедры, или, все тоже, изъятіе его изъ вѣдѣнія Копинскаго состоявшееся было не безъ участія Могилы, въ бытность его Кіево-печерскимъ архимандритомъ, раньше натянуло отношенія между сторонами. Дѣло въ томъ, что монастырь пытались отдѣлить отъ митрополичьей каѳедры не для того только, чтобы онъ не достался уніатамъ, но чтобы не достался и новоизбранному митрополиту Исаіи. Такимъ образомъ къ внутреннимъ убѣжденіямъ присоединились интересы власти и капитала. Къ этому нужно прибавить еще неудавшуюся попытку П. Могилы самостоятельно завѣдывать вновь учрежденной коллегіей. Все это прекрасно раскрыто г. Голубевымъ, такъ что ясно становится, что Могила и Исаія не могли покончить миромъ. Оба поскапываются другъ подъ друга. Могила видимо заискиваетъ у польскаго правительства, умѣя прятать концы, которые не мѣшало бы разыскать г. Голубеву. Впрочем, это не въ его интересахъ. Исаія опирался на народныя массы, сильныя праотцовской вѣрой, и шелъ заодно съ этими массами. Къ сожалѣнію, авторъ не остановился на

развитіи этой мысли, до нѣкоторой степени оправдывающей крайности въ отношеніяхъ Исаіи къ П. Могилѣ. Вмѣсто этого г. Голубевъ оттѣняетъ частныя мысли, что Могила всегда считалъ Исаію тормазомъ въ своихъ прогрессивныхъ стремленіяхъ, а Копинскій до самой своей смерти подозрѣвалъ новаго митрополита въ шаткости религіозныхъ убѣжденій. Слишкомъ замѣтно, что тамъ, гдѣ виноватъ Исаія, авторъ винитъ его лично, обходя обстоятельства; тамъ же, гдѣ виноватъ Петръ Могила, вина ложится или на того же Исаію или обстоятельства. Однако Могила на не совсѣмъ свободномъ пути къ митрополіи очень опасается Исаіи, человѣка все еще сильнаго и авторитетнаго. Онъ спѣшитъ испросить „сакру“ у константинопольскаго патріарха Кирилла Лукариса, радуючись отъ Исаіи ставится въ митрополиты въ кругу пріятелей въ Львовѣ, но въ присутствіи поставленниковъ Ѳеофана, заштатныхъ архіереевъ, будто бы примирившихся съ своею судьбой. Усѣвшись на митрополичьемъ престолѣ, Могила дѣйствуетъ уже смѣлѣе. Онъ насылаетъ своихъ слугъ на Кіево-Михайловскій монастырь, гдѣ жилъ Исаія; слуги забираютъ все имущество Исаіи, а его самого, стараго и больного, въ одной власяницѣ, перекинувши на коня, какъ будто бы какой мѣшокъ, препроводили въ Кіево-Печерскую лавру. Г. Голубевъ въ существенныхъ чертахъ не отрицаетъ печальнаго факта насилія надъ Исаіею, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые изслѣдователи (?), но въ излишней жестокости винитъ не Могилу, а его усердствующихъ слугъ. Но намъ кажется, что слуги творили волю пославшаго ихъ и знали желаніе господина. По этому въ фактѣ насилія надъ Исаіею самъ Могила ни въ какомъ случаѣ не правѣе, если только не виноватѣе своихъ грубыхъ слугъ. Тутъ цѣль могла оправдывать средства. Это правило, надо полагать, было извѣстно П. Могилѣ, не считавшему за грѣхъ пить изъ чуждаго источника мудрости. Къ тому же подобные способы смиренія противниковъ были слишкомъ обыкновенны среди западно-русскихъ іерарховъ. Вѣдь сторонники П. Могилы почти тоже говорили и про Исаію, когда онъ при помощи козаковъ выгналъ изъ Кіево-Михайловскаго монастыря игумена Бизаркевича.

Устрашенный Исаія покоряется, но не искренне, и всѣ квиты“ были подневольными. Дальнѣйшее ослабленіе значе-

прил. 7-е.

нія Копинскаго и его вліянія устраненіемъ отъ управленія Густынскимъ и Мгарскимъ монастырями, близкими сердцу Исаіи и построенными трудами и не малымъ иждивеніемъ самого Копинскаго, заставило старца искать защиты у короля. Владиславъ скорбитъ о распряхъ между іерархами и видимо сочувствуетъ крайне обиженному Исаіи, называя его архіепископомъ Заднѣпровскимъ и сѣверскимъ, которому, съ согласія короля, должны были подчиняться всѣ неуніаты, жившіе въ помѣстьяхъ Вишневецкаго. Какъ будто Исаія былъ доволенъ и малымъ, чего впрочемъ не замѣчаетъ г. Голубевъ, но Могилѣ, жаждавшему большей власти, несомнѣнно было непріятно вліяніе стараго митрополита въ Заднѣпровьѣ, близкомъ къ Московіи, гдѣ больше сочувствовали Исаіи. Въ трудную минуту, по свидѣтельству уніата Суши, Исаія, будто-бы, обращался за содѣйствіемъ къ уніатскому митрополиту Вельямину Рутскому. Г. Голубевъ не совсѣмъ вѣритъ этому сообщенію; если же въ немъ есть доля правды, то скорбитъ не за Могилу, а за Исаію, и негодуетъ на человѣческое озлобленіе. А почему бы, спросимъ мы г. Голубева, не понегодовать прямо на Могилу, человѣка съ большими недостатками? По крайней мѣрѣ король не похвалилъ Могилу и его слугъ за „наглое“ преслѣдованіе Исаіи Копинскаго и посягательство на здоровье и благополучіе старца,— преслѣдованіе, сопровождавшееся окровавленіемъ его. Правда, назначенная слѣдственная комиссія производитъ слѣдствіе не въ пользу Исаіи, но это еще не можетъ свидѣтельствовать за правоту Могилы, хотя г. Голубевъ подписывается къ этому слѣдствію. Вмѣстѣ съ подписью не мѣшало бы автору ярче отмѣтить, что Могила былъ сильнѣе Исаіи и стоялъ ближе къ высшимъ сферамъ, откуда и гдѣ назначались слѣдователи. Г. Голубеву, конечно, извѣстно, что и самъ Іеремія Вишневецкій былъ на сторонѣ П. Могилы, а поэтому и вліяніе на ходъ слѣдствія могло быть съ двухъ сторонъ. Однако во всемъ виноватъ Исаія, не признававшій митрополитомъ Могилу, утвержденнаго правительствомъ. Впрочемъ, у автора лично эта мысль, въ данномъ случаѣ, выражена довольно прикровенно; за то очень ярко выдвинута мысль, что виновникомъ эмиграціи заднѣпровскихъ монаховъ, монахинь и крестьянъ изъ густынскаго, ладинскаго и мгарскаго монастырей на московскую сторону (1638 г.) былъ Исаія, распустившій слухъ, что Петръ Могила измѣнникъ, задумавші

вмѣстѣ съ папой, арцибискупами и королемъ обратить православныхъ въ латинство, церкви превратить въ костелы и вывесть русскія книги; за это, по тѣмъ же слухамъ, П. Могила получалъ отъ папы патріаршество въ Вильнѣ. Мысль эта не совсѣмъ нова. Она очень осторожно высказана преосв. Макаріемъ (Ист. р. ц. XI, 507); но г. Голубевъ смѣло высказываетъ ее и идетъ дальше преосвященнаго историка. Онъ на нѣсколькихъ страницахъ трактуетъ о томъ, что Исаія былъ не только совѣтникомъ эмигрантамъ бѣжать на московскую сторону, но и самъ собирался сдѣлать тоже, и почти сдѣлалъ, но съ насиліемъ былъ возвращенъ съ пути. Какъ отнеслось бы къ важному перебѣжчику, осторожное въ то время по вопросу о принятіи эмигрантовъ, московское правительство, неизвѣстно. Извѣстно однако, что оно принимало эмигрантовъ, селило ихъ къ юго-востоку на своей территоріи и несомнѣнно сочувствовало Исаіи, особенно когда по Москвѣ ходили слухи о непосвященности Могилы и шаткости его вѣроисповѣдныхъ убѣжденій.—Весь этотъ отдѣлъ въ сочиненіи очень интересенъ и добавляетъ прежнее освѣщеніе знаменитой южно-русской эмиграціи 1638 года; жаль только, что онъ нѣсколько тенденціозенъ въ обработкѣ г. Голубева. Неужели фальшивые слухи, распускаемые Исаіею, могли заставить чуть не цѣлые монастыри оставлять свои насиженныя мѣста и бѣжать на московскую сторону? Слухи о Петрѣ Могилѣ, которые Исаія не столько распускалъ, сколько самъ принималъ на вѣру, какъ ревнитель стараго неповрежденнаго православія, несомнѣнно имѣли для себя основанія, какъ въ Петрѣ Могилѣ, такъ особенно въ политикѣ папской пропаганды латинства. Пріемы и мѣры распространенія папскаго вліянія въ Западной и Московской Руси, послѣ капитальныхъ изслѣдованій Толстого и Цвѣтаева по вопросамъ о западныхъ исповѣданіяхъ въ Россіи, вполнѣ умѣщаются въ слухахъ, носившихся въ Заднѣпровьѣ, гдѣ монашествующіе признавали Исаію своимъ общимъ отцомъ и пастыремъ. Вдругъ этого отца и пастыря чуть не до смерти истязали слуги и радѣтели Могилы. Что отсюда слѣдуетъ? Отсюда естественно слѣдовало то, что въ народныхъ массахъ распространился слухъ, что Могила главный виновникъ страданій Исаіи; онъ —вѣроотступникъ, латынникъ. Въ Московской Руси были подобные примѣры во время раскольничьихъ движеній или при наплывѣ молороссовъ въ Москву. Но и у Исаіи съ его сторонниками несомнѣнно были нѣко-

торыя основанія распускать слухи про П. Могилу, дружившаго съ королемъ и сильными людьми, заразившимися западной мудростью. При этомъ въ распространеніи сенсаціонныхъ слуховъ про П. Могилу усматривать главнымъ образомъ личную непріязнь Исаіи по отношенію къ новому митрополиту будетъ слишкомъ односторонне. Противники Могилы, конечно, могли ошибаться, но ошибаться искренне и не во всемъ. Насъ заинтересовало между прочимъ слѣдующее. Исаія бѣжитъ на московскую сторону, въ страну православную и видимо желаетъ освободить отъ себя Могилу. Зачѣмъ Могила возвращаетъ съ насиліемъ эмигранта? Мы вполнѣ соглашаемся съ мыслью проф. Багалѣя, что переходъ западно-русскихъ и малороссійскихъ монаховъ цѣлыми монастырями и приходовъ подъ власть Москвы какъ бы заполнилъ ту пропасть, которую вырыла исторія въ судьбѣ двухъ родныхъ племенъ (Исторія колониз. т. I). Неужели П. Могила не думалъ уменьшать эту пропасть и ломалъ мосты, которые строились для объединенія двухъ половинъ Руси? Если да, то онъ заслуживаетъ порицанія и самъ виноватъ въ распускаемыхъ слухахъ. Причина же эмиграцій, въ частности 1638 г., главнымъ образомъ не въ Исаіи и не въ слухахъ, а въ печально сложившейся Исторіи Зап.-рус. церкви. Эмиграціи эти не прекращались и послѣ Исаіи, о чемъ излишне напоминать такому спеціалисту по исторіи Зап.-рус. церкви, какъ г. Голубевъ.

Итакъ, если Петръ Могила съ его слугами на ряду съ католиками и окатоличившимися уніатами ломаетъ мостъ, по которому Запад.-рус. церковь шла на соединеніе съ Московской, то про него могли распространяться слухи самые непріятные для Могилы, которые, дойдя до Московіи, принимались за правду. Изъ всего доселѣ сказаннаго про Петра Могилу можно видѣть, что ему трудно было вполнѣ обѣлиться предъ современниками и потомствомъ, завинивъ всецѣло Исаію. Но чрезъ два съ половиной вѣка эту задачу беретъ на себя г. Голубевъ, стараясь обѣлить Могилу уже предъ нами; вмѣстѣ съ этимъ кіевскій ученый употребляетъ всѣ усилія, чтобы развязать, по возможности, всѣ узлы въ печально сложившейся исторіи вступленія Могилы на митрополичью каѳедру.

Какъ авторъ спеціальной монографіи о кіев. м. Петрѣ Могилѣ, г. Голубевъ считаетъ себя обязаннымъ высказать „научно мотивированное мнѣніе“ по весьма серьезному до сего времени не понятому исторической наукой вопросу

о томъ, какъ смотрѣть съ юридической и, въ особенности, съ нравственной точки зрѣнія на избраніе Петра Могилы на митрополію и его отношенія къ своему предшественнику по каѳедрѣ—Исаіи Копинскому. По этому вопросу имѣлись только мнѣнія и нѣкоторыя изъ нихъ до противоположности различныя, что зависѣло не только отъ наличности имѣвшихся данныхъ, но и отъ различнаго критическаго отношенія къ этимъ даннымъ, большею частью обусловливавшагося личными воззрѣніями того или другого писателя на дѣятельность и нравственныя качества знаменитаго митрополита.— Остановившись на этомъ центральномъ фактѣ (занятіи каѳедры), г. Голубевъ начинаетъ свое научно-мотивированное мнѣніе критикой и антикритикой. Критика направлена противъ преосв. Макарія, антикритика противъ проф. Е. Е. Голубинскаго, дѣлавшаго разборъ сочиненія г. Голубева (I т.), представленнаго на соисканіе Уваровской преміи (Зап. Акад. Наукъ т. 51). Авторъ не соглашается съ мнѣніемъ Макарія, полагавшаго, что православные были вынуждены къ избранію новаго митрополита и епископовъ непреклонностью короля, не хотѣвшаго признать прежнихъ іерарховъ, не признанныхъ прежнимъ правительствомъ. Въ данномъ случаѣ король и польское правительство хотѣли оставаться вѣрными самимъ себѣ (Ист. р. ц. XI, 443). Но по мнѣнію г. Голубева, правительство тутъ должно было отнестись безразлично, разъ оно предоставило православнымъ право имѣть іерархію и кассировало прежнія стѣснительныя постановленія противъ грековост. церкви. А поэтому въ избраніи іерарховъ оказалась полная свобода православныхъ депутатовъ. Для нихъ, продолжаетъ г. Голубевъ, было болѣе выгодно и полезно избрать на митрополію и епископіи новыхъ лицъ. Этимъ самымъ, по его словамъ, вдвое увеличивалось число представителей западно-рус. церкви, а вмѣстѣ увеличивались и просвѣтительныя средства. Такими доводами авторъ опровергаетъ мнѣніе преосв. Макарія. Но намъ кажется очень сомнительнымъ, чтобы подобныя соображенія входили въ головы депутатовъ. Смѣщать живыхъ и назначать новыхъ на ихъ мѣста, какъ справедливо замѣтилъ проф. Голубинскій, значитъ желать возжечь въ средѣ высшей іерархіи губительнѣйшее пламя междуусобной вражды и войны. Исаія Копинскій очень наглядно доказалъ это. Остальные архіереи промолчали,

прил. 7-е.

но они были слишкомъ забиты и считали себя слабыми отстаивать свои права. По выраженію Исаіи, „они тѣснились въ маленькомъ куту на Украйнѣ въ землѣ Кіевской и за непринятіе уніи жили вдали отъ своихъ епархій (парафій) и каѳедръ, не пользуясь церковными каѳедральными имѣніями и только для спасенія людей носили титулы безъ всякихъ доходовъ (Макарій, XI). Имъ терять было нечего. Уступая свое мѣсто людямъ угоднымъ польскому правительству, отчасти и депутатамъ, и понимая, что это любо Могилѣ, они могли впослѣдствіи разсчитывать на улучшеніе своего положенія. Не таковъ былъ Исаія, всегда сознававшій свое достоинство. Какъ человѣкъ образованный, онъ близко стоялъ къ м. Іову Борецкому и былъ выдвинутъ послѣднимъ въ качествѣ борца противъ уніатовъ съ титуломъ архіепископа смоленскаго и черниговскаго. Исаія былъ личность видная, о чемъ могли знать депутаты, и для такой личности можно сдѣлать исключеніе. Можетъ быть и депутаты, подобно Могилѣ, кое-что имѣли противъ Исаіи? Дѣйствительно, съ двойнымъ титуломъ, объединяющимъ два старинныхъ православныхъ каѳедральныхъ пункта—Смоленскъ и Черниговъ, онъ служилъ посредникомъ между московской и кіевской церквами по территоріи своей растянутой епархіи. Было время, что Исаія подписывался не только епископомъ, но и экзархомъ патріаршимъ (Арх. М. Ин. Д. Малор. Д., грам. и письма год. 1626, № 19). При этомъ не лишне припомнить давнишнія сношенія Исаіи Копинскаго и вообще Ѳеофановской іерархіи съ московскимъ правительствомъ. Один изъ ставленниковъ Ѳеофана, епископъ владимірскій Іосиф Курцевичъ совсѣмъ ушелъ въ Москву, гдѣ въ 1626 г. получилъ суздальскую каѳедру (Строевъ. Списки). Несомнѣнно что сношенія западно-русской іерархіи съ Москвой, когда сталъ назрѣвать вопросъ о соединеніи Малороссіи съ Великороссіею, были непріятны польскому правительству. Поэтому даже самое либеральное польское правительство едва ли могло спокойно смотрѣть на замѣщеніе русскихъ православныхъ каѳедръ тѣми или другими кандидатами. Вопрос о томъ, какъ смотрѣли на сношенія зап.-русскихъ православныхъ съ Москвой депутаты и Петръ Могила, не раскрыт и мы слишкомъ мало знаемъ о сношеніяхъ Петра Могил съ московскимъ правительствомъ, а г. Голубевъ, повидимом

не счелъ нужнымъ останавливаться на этомъ очень важномъ вопросѣ, прямо относящемся къ личности Петра Могилы и очень полезномъ для научно-аргументированнаго мнѣнія о томъ, что польское правительство и Петръ Могила не интересовались особенно знать, какъ рѣшится вопросъ о замѣщеніи архіерейскихъ каѳедръ. Это дѣло депутатовъ. Но вѣдь раньше Петръ Могила отличался сильной преданностью польской коронѣ (т. I, 539), а его пріятель, даже другъ и главный сподвижникъ, затѣмъ преемникъ П. Могилы, Сильвестръ Коссовъ тоже не очень тянулъ къ Москвѣ; составляя хронологію русскихъ митрополитовъ, онъ даже счелъ нужнымъ пропустить Исаію. Іерархія, возстановленная послѣ 1632 года и занявшая архіерейскія каѳедры, также холодна была къ вопросу о соединеніи двухъ православныхъ половинъ Руси въ половинѣ XVII в. По этому самому намъ кажется слишкомъ смѣлымъ мнѣніе г. Голубева, что „въ избраніи новой іерархіи сказалась полная свобода православныхъ депутатовъ“, а польское правительство отнеслось безразлично къ замѣщенію каѳедръ, и Петръ Могила, желавшій митрополіи (I т. 535 стр.), тутъ тоже не причемъ. Да такъ-ли?

Ссылку на то, что всѣ прежніе іерархи были люди пожилые и незнатные до своего посвященія и безъ связей съ аристократіей, а поэтому имъ не мѣсто въ архіереяхъ, и что по обстоятельствамъ времени должны быть другіе, именно знатные, можно назвать тоже мнѣніемъ г. Голубева, а не аргументомъ для доказательства, что никто невиноватъ въ томъ, что Ѳеофановскіе поставленники остались за штатомъ. Депутатамъ представилась возможность законно избрать знатныхъ, и они избрали. Такъ разсуждаетъ г. Голубевъ, опровергая обвинительный актъ проф. Е. Е. Голубинскаго, слишкомъ рѣзко высказавшагося, на основаніи свидѣтельства современника Петра Могилы Іеронима Іерлича, что Петръ Могила единственный виновникъ низверженія не только Исаіи Копинскаго, но и всѣхъ іерарховъ.—На сужденіяхъ Кулиша, отличающагося не безпристрастіемъ, а ложнымъ представленіемъ о Петрѣ Могилѣ, и усматривающаго во всей его жизни и политической дѣятельности явленіе притупляющее русское сознаніе, г. Голубевъ не считаетъ нужнымъ останавливаться. Конечно, съ крайностями никогда не слѣдуетъ соглашаться.

прил. 7-е.

Для подтвержденія мысли о томъ, что неродовитыхъ архіереевъ необходимо было смѣнить родовитыми, выставляется новый фактъ, на который до г. Голубева никто изъ прежнихъ изслѣдователей не обращалъ вниманія,—именно: въ Польшѣ и западно-русскихъ областяхъ, при господствѣ шляхетскихъ воззрѣній, высшія іерархическія мѣста съ соединенными съ ними бенефиціями (какъ свѣтскія высшія должности) могли быть предоставляемы *заслуженнѣйшимъ и славнѣйшимъ шляхтичамъ* той земли, въ которой будетъ свободно мѣсто. Уклоненія были рѣдки, и тѣ вызывали протесты и столкновенія. При этомъ не упускались изъ вниманія заслуги церкви и отечеству и нравственныя качества; отмѣчались также благородство и родовитость происхожденія кандидатовъ, чего, конечно, нельзя сказать про ставленниковъ Ѳеофана; одинъ изъ нихъ (Авраамій Стогонскій) былъ даже чужеземецъ. Помимо этого, поставленіе ихъ было тайнымъ, безъ сообщенія королю, и съ правительственной точки зрѣнія нелегальнымъ. Все сказанное ставило Ѳеофановскую іерархію въ ненормальныя отношенія къ правительству. Г. Голубевъ особенно отмѣчаетъ, что Ѳеофановскіе поставленники не чувствовали подъ собой твердой почвы съ государственной точки зрѣнія. Въ жаркой полемикѣ между уніатами и православными, послѣдніе ссылались только на каноничность своего поставленія и исключительность обстоятельствъ, но съ государственной точки зрѣнія нѣкоторые (*а не всѣ?*) изъ нихъ признавали незаконность своего посвященія и соглашались оставить каѳедры и посвятить на нихъ другихъ достойныхъ лицъ, избранныхъ согласно съ церковными канонами и государственными узаконеніями, если только король изъявитъ на это согласіе и утвердитъ за ними бенефиціи и прерогативы (Арх. Юг.-Зап. Рос. ч. I, т. VII, 511—532 у Голубева 41—42 стр.). Самое важное—каноничность своего поставленія—Ѳеофановская іерархія все таки отстаивала А это главное.

Добившись оффиціальнаго признанія своей іерархіи, православные избираютъ новыхъ, притомъ такихъ, которые во всѣхъ отношеніяхъ удовлетворяли-бы требованіямъ отъ высшей іерархіи и которые по своему происхожденію имѣли право на полученіе бенефицій, „духовныхъ хлѣбовъ“, соединенныхъ съ этими каѳедрами. Поставленное г. Голубевымъ самому себѣ возраженіе, что іерархія уже существовала фактически и ей

по исключительнымъ обстоятельствамъ могли быть предоставлены бенефиціи, авторъ рѣшаетъ безъ затрудненія. По его соображеніямъ исключительность обстоятельствъ не должна мѣшать дѣлу и сами православные не должны были настаивать на подобномъ исключеніи. Избирателямъ, съ трудомъ добившимся утвержденія юридическихъ правъ своей іерархіи, не благоразумно было идти противъ существующихъ узаконеній даже со ссылкой на исключительность. Безъ сомнѣнія, подобная просьба, т. е. оставить старыхъ, говоритъ г. Голубевъ, вызвала-бы новый протестъ, и не со стороны однихъ только латино-уніатовъ. А мы думаемъ нѣсколько иначе. На этотъ разъ согласимся съ авторомъ, что для польскаго правительства было не безразлично, кого изберутъ депутаты. Слѣдовательно, оно могло запротестовать противъ незнатныхъ. Но вѣдь латино-уніатамъ совсѣмъ не было интересовъ протестовать и настаивать на томъ, чтобы православные избрали себѣ въ іерархи родовитыхъ и вліятельныхъ лицъ. Имъ конечно выгоднѣе было имѣть своими противниками неродовитыхъ и невліятельныхъ лицъ. Православные, разумѣется, могли думать нѣсколько иначе. Но, кажется, и они знали, что буяя міра избра Богъ, да премудрыя посрамитъ, и немощная, да посрамитъ крѣпкая міра, и худородная и не сущая, да сущая упразднитъ, тѣмъ болѣе, что на сторонѣ православія стояло больше буіихъ, т. е. простого народа. И Ѳеофановская іерархія не была уже настолько плоха, чтобы вмѣсто пользы приносила только вредъ православію. Шляхетская іерархія скорѣе могла забыть вѣру отцевъ, что и обнаружилось въ самомъ непродолжительномъ времени. Фактъ, что не столько высшая іерархія съ панскими замашками, сколько народъ, казачество и братства хранили западно-русское православіе до присоединенія кіевской митрополіи къ московскому патріархату.

Однако, въ концѣ всѣхъ разсужденій нельзя не согласиться съ авторомъ, что самой главной причиной непризнанія Ѳеофановской іерархіи было несоотвѣтствіе ея поставленія съ существующими узаконеніями, по государственнымъ воззрѣніямъ, при чемъ родовитость и землячество дѣло второстепенное. И у автора въ концѣ концовъ все сводится къ тому, что правительство Владислава не признало іерархіи, не признаваемой и раньше, какъ поставленной безъ согласія

короля. Послѣ всѣхъ аргументацій г. Голубева мы все еще далеко не убѣждены, чтобы у депутатовъ не было никакой возможности отстоять прежнюю, канонически поставленную, іерархію, и будто депутаты обязаны и вынуждены были необходимостью избрать новыхъ іерарховъ, даже тогда, когда польское правительство признало бы старую Ѳеофановскую іерархію. Но все это игра мыслей и словъ. Мы осмѣливаемся сказать, что критика мнѣнія преосв. Макарія совсѣмъ излишня у г. Голубева. Вмѣсто нея для большей убѣдительности читателя „въ научно-аргументированномъ мнѣніи“ авторъ напрасно не привелъ фактическихъ данныхъ, что высшія церковно-іерархическія мѣста въ Рѣчи Посполитой обязательно занимались людьми родовитыми и земляками. Вѣдь часто дѣйствительность идетъ сама по себѣ, а правила остаются правилами, къ тому же и самъ Петръ Могила не былъ землякомъ для западно-руссовъ.

Доказывая, что высшая іерархія въ зап.-рус. церкви должна быть знатнаго происхожденія, а незнатная только можетъ мѣшать дѣлу, г. Голубевъ тѣмъ самымъ на половину отказался отъ прежней мысли, что увеличеніе числа іарарховъ увеличивало и средства обороны православія. У автора, подавляющаго читателя и лично подавленнаго массою ученыхъ справокъ, не рѣдко встрѣчаются замѣтныя и рѣзкія послабленія раньше высказанныхъ взглядовъ. Напр. для того, чтобы іерархія могла отстоять интересы православія и правовое положеніе церкви, нужны были лица энергичныя, дѣятельныя и сильныя. Этимъ руководились избиратели. Но рядомъ съ этимъ г. Голубевъ не отрицаетъ, что со стороны нѣкоторыхъ лицъ возможны были побужденія, не чуждыя личныхъ интересовъ. Каѳедры съ бенефиціями послѣ признанія православной іерархіи правительствомъ стали довольно интересными „для не чуждыхъ славы свѣта сего“ и могли быть предметомъ искательствъ при неизбѣжной партійности. При такомъ положеніи дѣла несомнѣнно могли найтись люди, желавшіе удалить „незнатныхъ іерарховъ“. Съ этимъ конечно нельзя не согласиться. Жаль только, что авторъ ранѣе не высказалъ этой мысли, когда только что заходила рѣчь о замѣнѣ старой іерархіи новою, въ частности объ избраніи родовитаго Петра Могилы на митрополичью каѳедру. Тѣлесные хлѣба у западно-русскихъ іерарховъ всегда стояли впереди духовныхъ. Это не секретъ.

прил. 7-е.

Остановившись исключительно на личности Петра Могилы, г. Голубевъ продолжаетъ ослаблять свои прежнія мысли и доводы въ оправданіе новаго митрополита и новой іерархіи. Онъ уже не отрицаетъ, что Петръ Могила желалъ занять митрополичью каѳедру и даже прилагалъ для этого не мало стараній и хлопотъ, оговариваясь впрочемъ, что П. Могила все-таки не виноватъ въ устраненіи Исаіи, а тѣмъ болѣе другихъ западно-русскихъ іерарховъ. По всему видно, что г. Голубевъ попалъ въ какой-то заколдованный кругъ. Согласимся, что замѣна іерархіи неизбѣжна, если бы даже Петра Могилы не было на свѣтѣ. Но предположимъ, что П. Могилы живетъ и дѣйствуетъ въ интересахъ Исаіи Копинскаго, котораго жалѣлъ даже король,—тогда что бы вышло? Намъ думается, что вышло бы совсѣмъ не то, что хочетъ доказать г. Голубевъ. Далѣе, авторъ не совсѣмъ справедливъ, когда говоритъ, что П. Могила хлопочетъ не о занятой, а объ освободившейся каѳедрѣ. Вѣдь каѳедра освободилась только послѣ „наглаго“ поступка слугъ П. Могилы съ Исаіей Копинскимъ. Раньше П. Могила признавалъ Исаію митрополитомъ, и Исаія нисколько не виноватъ, что польское правительство не утвердило его на занимаемой митрополичьей каѳедрѣ, которую Копинскій занялъ не по произволу, а по избранію. Отсюда общій выводъ г. Голубева: „такимъ образомъ вступленіе П. Могилы на Кіевскую митрополію было вполнѣ легальнымъ съ государственной точки зрѣнія и безупречнымъ съ нравственной“ нельзя признать вполнѣ доказаннымъ. Впрочемъ, и авторъ выдаетъ его только за научно аргументированное мнѣніе. Пусть оно и останется научнымъ мнѣніемъ г. Голубева.

Еще смѣлѣе попытка автора доказать, что занятіе П. Могилой митрополичьей каѳедры было законнымъ съ канонической точки зрѣнія, напротивъ занятіе каѳедры Исаіею Копинскимъ, помимо государственной незаконности, было не совсѣмъ каноничнo. Исаію посвятилъ въ митрополиты случайно проѣзжавшій черезъ Западную-Русь греческій верейскій митрополитъ и его оставленіе своевременно не было закрѣплено „сакрой“ отъ константинопольскаго патріарха. Г. Голубевъ выставляетъ двѣ причины, почему Исаія не получилъ сакры: во первыхъ — Копинскаго не было охранной грамоты короля для пропуска въ Константинополь, во вторыхъ, не хватало денегъ. Первое препятствіе не великой важности, второе—дѣйстви-

тельно серьезно. Въ Константинополѣ безъ денегъ не давали „сакры“, т. е. благословенія на каѳедру. Исаія, управляя митрополіею и признаваемой всѣми православными законнымъ митрополитомъ, конечно, не замедлилъ бы выполнить всѣ формальности, которымъ у г. Голубева придается особенная важность въ смыслѣ каноничности. Но Исаію предупредилъ П. Могила и явился поставленымъ вполнѣ канонично, а Копинскій остался полуканоничнымъ митрополитомъ, за неимѣніемъ денегъ. Такъ представлено дѣло у г. Голубева. А мы пожалуй скажемъ, что Могила, занявшій каѳедру подъ живымъ митрополитомъ, занялъ ее не вполнѣ канонично, хотя получилъ сакру, и упросилъ Константинопольскаго патріарха устранитъ Копинскаго отъ управленія южно-русской митрополіею. Наговаривая на Исаію, г. Голубевъ замѣчаетъ, что онъ былъ старъ и не энергиченъ. Что Исаія былъ старъ, это правда, а что онъ былъ не энергиченъ, въ этомъ можно усумниться. Какъ это неэнергичный старецъ безъ сильной поддержки умѣлъ въ продолженіе чутъ не 10 лѣтъ, до самой смерти упорно бороться съ такимъ энергичномъ человѣкомъ, какъ П. Могила, и уступалъ только насиліямъ. Несомнѣнно у Исаіи было достаточно энергіи, только въ качествѣ митрополита онъ не успѣлъ ее проявить, а затѣмъ растратилъ на безплодную борьбу.

Послѣдній § 1-й главы въ цѣляхъ обѣленія П. Могилы посвящается борьбѣ его съ Пустынно-Николаевскимъ монастыремъ, непризнававшимъ власти лаврскихъ архимандритовъ. Могила подчинилъ себѣ обитель и смирилъ тамошняго негоднаго игумена Серапіона Бѣльскаго. Митрополитъ употребилъ слишкомъ строгія смирительныя мѣры. Онъ пустилъ въ ходъ и матеріальное и духовное оружіе. Духовное сопровождалось анаѳемой и угрозами гибели отъ вѣчнаго огня съ дьяволомъ и аггелами его; матеріальное состояло въ нападеніи на обитель съ вооруженной толпой. Нападеніе сопровождалось жестокостями, отобраніемъ монастырской казны и денегъ, что заставило нѣкоторыхъ монаховъ перейти въ унію или разбѣжаться. Разсказывая о такихъ жестокостяхъ при усмиреніи монастыря и печальныхъ послѣдствіяхъ г. Голубевъ хочетъ быть безпристрастнымъ; но безпристрастіе автора сказалось лишь въ томъ, что форму суровой клятвы онъ считаетъ неудачнымъ заимствованіемъ Петра Могилы у католиковъ, однако онъ много не винитъ своего митрополита

При всемъ старанія обѣлить нравственный обликъ П. Могилы и высказать „научно-аргументированное мнѣніе“, оправдывающее и короля, и П. Могилу, и новыхъ архіереевъ, и православныхъ депутатовъ, и поляковъ, и католиковъ, и уніатовъ, и православныхъ, словомъ всѣхъ, кромѣ несчастнаго Исаіи, г. Голубевъ заканчиваетъ первую весьма интересную главу, къ сожалѣнію слишкомъ тенденціозно разработанную, слѣдующимъ признаніемъ: „разумѣется, общеизвѣстно, что великіе люди имѣютъ иногда и великіе недостатки, а по этому и непедопустимо, что недостатки были присущи и нашему митрополиту, т. е. Петру Могилѣ (стр. 59)“. Съ этого признанія нужно было-бы начинать повѣствованіе о П. Могилѣ и дѣло скорѣе бы выяснилось безъ излишняго выдумыванія мыслей. Мы согласны, что съ исторической, отчасти и съ юридической точекъ зрѣнія можно оправдывать Могилу, но съ нравственной, отчасти и канонической, очень трудно. Чтобы не пало на Могилу много вины г. Голубевъ теперь не приписываетъ митрополиту богатырской силы во вліяніи на историческій ходъ тогдашнихъ церковныхъ и государственныхъ событій въ Зап. Руси, такъ чтобы значеніе депутатовъ сводилось къ нулю, но раньше тотъ же авторъ говорилъ, что ни одинъ „изъ столповъ православія“, „устроителей церкви“ и „ангеловъ божіихъ“ не имѣлъ такого рѣшительнаго вліянія на ходъ событій въ исторіи Зап.-Русской церкви, какъ Петръ Могила (т. I, пред. II),

Окончивъ разборъ первой главы II т. изслѣдованія г. Голубева, мы припомнили покойнаго профессора М. Кояловича, назвавшаго „темнымъ дѣломъ“ избраніе и назначеніе новаго митрополита при живомъ Исаіи (Лит. Уп. II, стр. 189), Этотъ взглядъ почтеннаго профессора послѣ научно-аргументированнаго мнѣнія г. Голубева нужно нѣсколько измѣнить и назначеніе Могилы на мѣсто живого Исаіи нужно назвать „туманнымъ дѣломъ“. Г. Голубевъ вышелъ изъ тьмы и сдѣлалъ огромный шагъ впередъ въ освѣщеніи дѣйствительно темнаго дѣла и весьма важнаго вопроса. За это ему нельзя не сказать спасибо. Послѣ него быть можетъ найдется новый изслѣдователь, который задастся цѣлью прогнать оставшійся туманъ и представить психологическую характеристику далеко еще неразгаданнаго человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ философски понять важный періодъ управленія митрополіею П. Могилы.

прил. 7-е.

Но этотъ изслѣдователь конечно не обойдется безъ труда г. Голубева, вчастности 1 главы II тома его.

Вторая глава содержательнѣе первой, но въ ней авторъ мало касается личности П. Могилы и его сподвижниковъ, а ведетъ рѣчь о предоставленіи правъ Зап.—Рус. церкви; обстоятельно излагаетъ борьбу православныхъ съ уніатами и католиками изъ за этихъ правъ и изъ за храмовъ на сеймахъ съ 1632 года до самой смерти П. Могилы (1646 г.).

Православные требовали, чтобы въ королевской присягѣ о немедленномъ исполненіи статей успокоенія между православными и уніатами, занесенной въ „pacta conventa" не было выраженія: „Salvis juribus ecclesiae Romanae catholicae". Это, какъ справедливо замѣчаетъ г. Голубевъ, было первымъ выстрѣломъ начинающейся (новой) борьбы между православными и латино-уніатами. Напротивъ противники православія выраженіе короля: „обѣщались безъ промедленія успокоить людей греческой религіи" не хотѣли понимать въ смыслѣ обѣщанія немедленно исполнить. При этомъ несогласіи они твердили, что статьи соглашенія, не утвержденныя сеймомъ не „jus publica" т. е. не обязательный законъ. Г. Голубевъ старается выяснить, что „pacta conventa—jus publica" и права, полученныя православными на коронаціонномъ сеймѣ не личное дѣло короля, какъ бы хотѣлось доказать неправо-славнымъ. Разсужденія объ юридическихъ матеріяхъ, как вездѣ, такъ и у Голубева ведутся съ обычными изворотами и словесными доказательствами. По взгляду г. Голубева король съ благородными чертами характера является посред никомъ между враждующими сторонами, покровительству етъ православнымъ, но больше по политическимъ разсчетамъ находясь подъ вліяніемъ Петра Могилы. Онъ вполнѣ разумн цѣнилъ религіозное спокойствіе, какъ оплотъ государственнаг спокойствія; въ тяжелыя минуты своего печальнаго царство ванія король казался особенно расположеннымъ къ прав славнымъ и неуклоннымъ въ своихъ обѣщаніяхъ. Когда л товскій канцлеръ Станиславъ Радзивиллъ присягавшему Вла диславу, по іезуитски, шепнулъ на ушко: „думай про себ что этого не исполнишь", услышалъ въ отвѣтъ: „Кому пр

:ягаю устами, тому присягаю и мыслью". Однако объ явномъ и особенномъ покровительствѣ короля схизматикамъ, какъ писалъ Станиславъ Радзивиллъ, съ чѣмъ, повидимому, вполнѣ соглашается г. Голубевъ, едва-ли можно много говорить. У короля на первомъ планѣ не покровительство православію, а политика и желаніе прочнѣе усѣсться на шаткомъ престолѣ. Король, какъ извѣстно, не выполнилъ всего, что обѣщался сдѣлать, особенно по вопросу о передачѣ комиссарами храмовъ, слѣдуемыхъ и обѣщанныхъ православнымъ. И Могила не очень много помогъ въ этомъ дѣлѣ, хотя принималъ участіе, стараясь церковный вопросъ свести къ политикѣ. Онъ благословлялъ православныхъ служить въ обѣщанныхъ церквахъ, велъ переписку съ вліятельными лицами изъ противной стороны, но главнымъ мотивомъ для защиты православія выставлялъ не правоту и права православной церкви, а государственное спокойствіе, разстраиваемое религіозными смутами.

На исторіи передачи церквей и очень любопытныхъ столкновеній по этому дѣлу г. Голубевъ останавливается очень достаточно. Къ сожалѣнію, по обычной своей манерѣ писательства онъ нагромождаетъ въ текстъ изслѣдованія массу историческихъ справокъ, не относя ихъ даже въ примѣчанія; по мѣстамъ авторъ разбрасывается и одновременно заговариваетъ о разныхъ матеріяхъ; въ иныхъ случаяхъ, не закончивъ обслѣдованія одного частнаго вопроса, переходитъ къ другому. Авторъ, очевидно больше держится хронологическаго, а не предметнаго порядка изложенія событій. Раскрывая исторію передачи храмовъ, г. Голубевъ коснулся столкновенія короля съ Могилой по вопросу о православныхъ школахъ по случаю состоявшагося королевскаго распоряженія о закрытіи винницкой школы и низведеніи Кіевской коллегіи на степень низшей школы. Владиславъ укоряетъ Могилу за превышеніе власти, требуя закрытія школъ, и называетъ Могилу только архимандритомъ, что обозначало униженіе, особенно для гордаго митрополита (1634 г.). Г. Голубевъ объясняетъ непріятныя столкновенія неопредѣленностью сеймовыхъ постановленій и оппозиціею латинопіатовъ. Явное доказательство, что король не особенно покровительствовалъ православнымъ. Католикамъ, укоряющимъ короля за покровительство православнымъ, конечно

вѣрить нельзя. При малѣйшемъ выраженіи справедливости короля по отношенію къ православной церкви, католики винили его въ покровительствѣ схизматикамъ. Г. Голубевъ называетъ короля человѣкомъ съ благородными чертами характера; но въ этихъ чертахъ, кажется, недоставало главной, — силы характера и самостоятельности. Онъ какъ будто служитъ и нашимъ и вашимъ. Авторъ не много идеализируетъ короля и въ отступленіяхъ отъ присяги винитъ не Владислава, а обстоятельства и политику. Конечно Владислава нельзя сравнивать съ его предшественникомъ Сигизмундомъ III, ярымъ ревнителемъ католичества и гонителемъ православія, но и новый король не оправдалъ возлагаемыхъ на него надеждъ и не сдѣлалъ столько, сколько могъ сдѣлать при желаніи помочь православнымъ.

Въ защиту школъ по приказанію П. Могилы С. Коссовъ, префектъ Кіево Могилянской коллегіи, издаетъ цѣлую книгу „Exegesis“ (1695 г.), а самъ Могила въ утѣшеніе и одобреніе (не ободреніе-ли?) православныхъ составилъ молитвословіе объ умиротвореніи православной церкви (нап. 1634 г.). Помимо религіознаго воодушевленія въ молитвѣ высказывалась надежда на новаго царя.

Въ началѣ слѣдующаго отдѣла второй главы нѣсколько строкъ посвящается восхваленію П. Могилы за его неутомимую дѣятельность, энергію и благоразуміе. Къ сожалѣнію авторъ раненько сталъ хвалить своего митрополита и сказалъ больше, чѣмъ вытекаетъ изъ очень не многихъ самыхъ общихъ фактовъ, приведенныхъ раньше. Мы думаемъ, что Могила пока не много сдѣлалъ въ интересахъ православія, а не личныхъ конечно, въ санѣ митрополита, если не считать школьнаго дѣла. И другой сдѣлалъ бы не меньше. Такой выводъ мы сдѣлали на основаніи тѣхъ ста страницъ, которыя предшествуютъ похвалѣ П. Могилы. Ссылка на личное письмо Могилы могилевскому братству отъ 4 ноября 1634 г. едва-ли много прибавитъ убѣдительности, чтобы хвалить Могилу вмѣстѣ съ г. Голубевымъ. Содержаніе самаго письма требуетъ обстоятельнаго фактическаго оправданія, чего не достаетъ у автора. Фактъ присылки денегъ Львовскимъ братствомъ митрополиту на потребу—очень обыкновенный. На сеймахъ дѣйствуютъ всѣ депутаты, а П. Могилы какъ-то все не очень видно. Быть можетъ онъ продол

аетъ скрываться за спиной другихъ или г. Голубевъ про себя
аетъ, за что слѣдуетъ хвалить Могилу? Впрочемъ авторъ
казываетъ на то, что П. Могила старался сгруппировать силы
воей паствы, чтобы стоять за праотецку вѣру, хотя между право-
лавными замѣчаются разногласія, мѣшавшія успѣхамъ право-
лавія, напр. по вопросу о замѣщеніи перемышльской каѳедры.

Но собенно много могъ мѣшать и дѣйствительно мѣ-
алъ папа. Король понималъ это и, желая скорѣйшаго при-
иренія между враждующими сторонами, посылаетъ въ Римъ
ъ папѣ Урбану VIII своего посла Оссолинскаго, человѣка
іятельнаго, съ политическимъ именемъ и оратора. На лич-
ости этого посла г. Голубевъ слишкомъ долго останавли-
ается, какъ будто Оссолинской былъ сподвижникомъ П. Мо-
лы. Въ посольствѣ на первомъ планѣ стояли не церковныя
ѣла и интересы православія, а обычное извѣщеніе королемъ
апы о вступленіи на престолъ. Сказочная роскошь посоль
ства, по словамъ автора, будто-бы, расчитана на то чтобы
апа скорѣе изъявилъ согласіе и утвердилъ „pacta conventa“.
амъ думается, что она расчитана на то, чтобы п. Урбанъ
ризналъ Владислава королемъ. При этомъ, какъ извѣстно,
ъ то время шла конкуренція въ роскоши посольствъ къ
ъ папѣ между французскимъ и польскимъ дворами. Королю
Оссолинскому у автора навязывается слишкомъ много
аботливости о православіи, когда говорится, что самымъ
авнымъ существеннымъ желаніемъ короля при посольствѣ
ылъ вопросъ объ успокоеніи православныхъ и одобреніи
актовъ конвентовъ. Оссолинскій вѣдь былъ ярымъ като-
ікомъ и дѣйствительно почти ничего не сдѣлалъ въ Римѣ
ъ интересахъ православія. Прелаты не хотѣли слышать о
ризнаніи правъ православныхъ, а папа далъ „молчаливое
огласіе“, Этому молчаливому согласію, почти выдуманному,
Голубевъ придаетъ не малое значеніе. Въ молчаніи папы
ишкомъ мало уступчивости. „Папа своимъ рѣшеніемъ
медлилъ и никакой опредѣленной декларацiи не учинилъ“,
онгрегація была противъ признанія правъ православной
еркви. Не съ нею ли соглашался папа, хотя авторъ и го-
ритъ, что молчаливое согласіе папы въ интересахъ право-
авія едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію. Молчаливое со-
асіе дало автору возможность говорить „о необычайной
тупчивости папы“, чего, конечно, нельзя доказать съ до-
аточной убѣдительностью.

прил. 7-е.

Изъ дальнѣйшаго раскрытія исторіи примиренія враждующихъ сторонъ видно, что польское правительство, по отношенію къ православнымъ, было слишкомъ несправедливымъ. Оно позволяло православнымъ совершать свое богослуженіе „permissive"? т. е. въ качествѣ дозволеннаго, а не законнаго. Мысль о неособенной заботливости самого короля о православныхъ слишкомъ ярко сказалась въ привиллегіи, данной по окончаніи сейма 1635 года, когда Оссолинскій уже возвратился. Въ привиллегіи уніатамъ король явно становится на сторону уніатовъ, расширяя ихъ права; напротивъ въ сухой и холодной привиллегіи православнымъ права неунитовъ сокращаются, сравнительно съ тѣмъ, что было обѣщано раньше. Особенно ярко характеризуетъ дѣятельность короля выраженіе въ уніатской привиллегіи: *„права даются православной церкви вынужденно и не могутъ быть одобряемы имъ, королемъ"*. Но, говоритъ г. Голубевъ, не слѣдуетъ забывать, что Владиславъ IV былъ католикъ и за свою благосклонность (?) къ православнымъ подвергался постояннымъ нареканіямъ. Въ этомъ выраженіи, по мнѣнію автора, сказалась дипломатичность короля. А по нашему мнѣнію совсѣмъ наоборотъ. Это выраженіе могло сослужитъ великую службу уніатамъ и несомнѣнно сослужило. Дипломатичнѣе было-бы избѣжать такого рѣзкаго выраженія, обиднаго для православныхъ. Немного непонятно для чего это авторъ старается тутъ выгородить Влидислава. Не считаетъ-ли онъ короля и Оссолинскаго сподвижниками П. Могилы? Нѣтъ—они скорѣе сподвижники папы, давшаго какое-то непонятное молчаливое согласіе. Кто былъ за папу, тотъ противъ православія. Въ протестаціи, занесенной отъ имени папскаго нунція въ Польшѣ, прямо говорится, что апостольское сѣдалище никогда не можетъ дать соизволенія на статьи успокоенія. Единственное условіе—унія съ католической церковью, что составляетъ завѣтное желаніе римскаго престола. Правда авторъ не придаетъ особеннаго значенія этимъ протестаціямъ. Но въ этомъ сказывается личный вкусъ, можетъ быть и манера писателя — не придавать значенія тому, что не соглашается съ его мыслями, вчастности съ мыслью о молчаливомъ согласіи папы.

Въ слѣдующемъ отдѣлѣ главы г. Голубевъ возвращается къ вопросу о пропорціальномъ распредѣленіи церквей

ежду уніатами и неуніатами. Учреждаются двѣ комиссіи— дна для великого княжества Литовскаго, другая для коронныхъ земель (Польши). Комиссары дѣйствуютъ отъ имени короля, но дѣйствуютъ больше въ интересахъ уніатовъ, оставляя in spem храмы даже тамъ, гдѣ совсѣмъ не было уніатовъ. о и тутъ король недоволенъ дѣятельностью комиссаровъ. нъ приказываетъ возвратить уніатамъ нѣкоторыя церкви, тданныя православнымъ. Послѣднимъ предоставляются самыя аихудшія церкви. Изъ фактической передачи церквей видно, го и папы стоятъ за унію. Шла борьба, точнѣе война, и ежду архіереями. Симеонъ Гулевичъ-Васютинскій, кандитъ на православную перемышлскую каѳедру, спорилъ съ піатскимъ епископомъ А. Крупецкимъ, С. Коссовъ—владыка мстиславскій столкнулся съ Антоніемъ Селявой, архіепископомъ полоцкимъ. Пламя борьбы постепенно разгоралось и примиренія не наблюдалось. Неновая затѣя короля, примѣру Московской Руси, учредить патріаршество для піатовъ и неуніатовъ Зап. рус. церкви, не удалась, хотя мысль эта просуществовала до половины XVII в. среди православныхъ и уніатовъ, желавшихъ объединиться подъ главенствомъ особаго патріарха. Въ королевскомъ проектѣ папа е-таки выдвинутъ впереди, какъ первопрестольникъ, правитель въ церкви Христовой, преемникъ божественнаго Петра. Съ учрежденіемъ патріаршества сношенія съ константинопольскими патріархами должны прекратиться, а зависимость отъ него сводилась къ молитвѣ за него въ храмахъ то послѣ папы. Константинопольскій патріархъ дастъ только первую сакру, затѣмъ и это уничтожается въ интересахъ ны, такъ что дѣло сводится къ отдѣленію Зап.-рус. церкви отъ восточной. Въ патріархи предполагался П. Могила, чемъ въ 1638 г. прямо говорилъ Исаія Копинскій. Но ймъ, на которомъ обсуждался этотъ вопросъ, былъ сорванъ.

Послѣдующая исторія примиренія можетъ характеризоваться вспышками фанатизма, проникшаго въ школы, взаимными распрями даже среди православныхъ и бурными сейвыми засѣданіями. Г. Голубевъ объ всемъ этомъ говоритъ достаточной обстоятельностью, приводя фактическія данныя. Въ числѣ фактовъ есть весьма характерные, напр., збойничье дѣяніе кіевскаго воеводы, обезглавившаго православнаго студента Ѳеодора Гоголевскаго. Особенно сильна

прил. 7-е.

была борьба изъ за люблинской Спасо-Преображенской церкви. Крайне несправедливое отнятіе этой церкви Терлецкимъ, какъ справедливо замѣчаетъ г. Голубевъ, угрожало правовому положенію всей православной церкви. Отнятіе церкви было даже одной изъ немаловажныхъ причинъ, подготовившихъ казацкое возстаніе. Попытки православныхъ,—взять принадлежащія имъ церкви, объявлялись противо-государственными и уголовными преступленіями. Особенно много дѣйствовалъ въ интересахъ уніи Кириллъ Терлецкій, апостолъ уніи, новый Зоровавель, загонявшій бичами и скорпіонами свои стада въ овчарню. Подъ сильнымъ гнетомъ католиковъ и уніатовъ православные дѣлали тяжелыя уступки. Они отступились отъ монастыря Св. Спаса и утратили было Перемышльскую епархію (178 стр.).

Сеймы, происходившіе въ теченіе послѣднихъ пяти лѣтъ жизни П. Могилы (1642 г, 1643 г., 1645 и 1646 г.) прошли обычно бурно,—въ спорахъ и несогласіяхъ, и все болѣе и болѣе раскрывали печальное положеніе православныхъ. Одной изъ главныхъ причинъ несогласій на сеймахъ было то, что папа понималъ унію и примиреніе враждующихъ сторонъ въ формѣ флорентійской уніи, чего никогда не могли допустить православные. Изложенія всѣхъ сеймовъ въ хронологическомъ порядкѣ (1632—1646 г.) и сеймовыхъ засѣданій, съ указаніемъ предметовъ обсужденій, является важной ученой заслугой г. Голубева. Изъ этой исторіи видно, какихъ трудовъ стоили православнымъ ихъ права. Но, повторяемъ, очень жаль, что у автора не выяснено, какъ много дѣлалъ и сдѣлалъ Петръ Могила, бывавшій не на всѣхъ сеймахъ, въ чемъ быть можетъ сказалась обычная уклончивость митрополита и нежеланіе дѣйствовать открыто и рѣшительно, какъ дѣйствовали иные.

Изобразивъ ходъ сеймовыхъ препирательствъ и рѣшеній, г. Голубевъ останавливается на дѣятельности одного крайняго ревнителя въ пользу православія—брестскаго игумена Аѳанасія Филипповича, фанатически преданнаго православію и даже человѣка ненормальнаго. Поэтому его ревность граничила, а вѣрнѣе сливалась, съ сумашествіемъ. Авторъ добавляя свѣдѣнія объ Аѳанасіи, имѣющіяся въ русской литературѣ, видимо, симпатизируетъ больному человѣку за его ревность.

Положеніе православной церкви въ Литовско-Польскомъ осударствѣ улучшилось главнымъ образомъ вслѣдствіе приванія за нею *правового* существованія, огражденнаго закоами. Для православія также было очень важно разрѣшеніе вободнаго перехода изъ уніи въ православіе. Говоря объ лучшеніи положенія православія въ правовомъ отношеніи, Голубевъ очень умѣстно вспомнилъ объ извѣстномъ правѣ атронатства, часто нарушавшемъ права православныхъ, огда патронами оказывались католики и уніаты. Особенно ного страдали отъ неправославныхъ помѣщиковъ сельское уховенство и простой народъ. Крайностей ультра-католичекой партіи не могли уничтожить и „статьи успокоенія", мѣчаетъ по этому поводу г. Голубевъ. Но и не крайніе атолики не могли спокойно смотрѣть на православныхъ, такъ го единенія между сторонами не могло быть, не смотря а всѣ старанія короля успокоить религіозныя волненія въ олитическихъ цѣляхъ. Единеніе было невозможно потому, го православные и католики различно смотрѣли на основы ромиренія. Первымъ хотѣлось сохранить ученіе, управленіе обрядность и возвратиться къ временамъ святителей: Грирія, Василія, Аѳанасія Великихъ, при чемъ участникомъ оглашенія долженъ быть и константинопольскій патріархъ; атолики помнили только условія флорентійской уніи и желли той уніи, которая была провозглашена на брестскомъ оборѣ. При такихъ разнорѣчивыхъ взглядахъ трудно достигуть соглашенія, а между тѣмъ католическая партія на сейахъ была сильнѣе другихъ. Нѣкоторые іерархи, напр. вовскій Іеремія Тиссаревскій или луцкій Аѳанасій Пузина ли даже на компромиссы, чтобы занять каѳедры, но потомъ азывались убѣжденно православными. Про мстиславскаго ископа Іосифа Бобриковича уніаты распускали слухи, что ъ былъ уніатомъ и въ душѣ. Г. Голубевъ отрицаетъ это. ельзя уличать въ уступкахъ уніи и С. Коссова, какъ это злаютъ нѣкоторые. Въ его оправданіе отъ нареканій авторъ ылается на его письма, которыя, нужно замѣтить, нѣсколько ухсмысленны.

Гораздо обстоятельнѣе г. Голубевъ останавливается на омъ, чтобы опровергнуть мнѣнія, будто-бы тайно былъ иверженъ къ уніи и Петръ Могила. Мнѣнія эти разбиются по разнымъ пунктамъ. Ни сношенія П. Могилы съ

папой и Римомъ, ни донесенія его туда, ни вновь открытое г. Голубевымъ письмо нѣкоего Фрука, гдѣ говорится о нѣкоторой склонности Могилы къ соединенію съ Римомъ, ни широкія заимствованія П. Могилы при своихъ литературныхъ трудахъ изъ латинскихъ источниковъ, ни предполагаемыя надежда и желаніе П. Могилы получить патріаршій санъ послѣ религіознаго соглашенія съ уніатами, по изслѣдованію г. Голубева, не могутъ служить основаніемъ подозрѣвать Могилу въ приверженности его къ уніи.

Обширная вторая глава заканчивается характеристикой интересной личности Ад. Киселя, ревностно боровшагося съ уніатами за интересы православія и стяжавшаго себѣ въ средѣ ультра-католической партіи названіе закоренѣлаго схизматика. Но этотъ закоренѣлый схизматикъ имѣлъ особыя убѣжденія. Онъ открыто заявлялъ, что, хотя онъ пребываетъ и до конца жизни будетъ пребывать въ своей древней и славной праотцевской вѣрѣ, тѣмъ не менѣе за совершеннѣйшее благоустройство церкви считаетъ нахожденіе ея подъ верховнымъ управленіемъ единой главы, т. е. папы. Хотя Кисель и дѣлалъ уступку, но его горячія рѣчи въ защитѣ вѣроисповѣдного православія и нежеланіе идти на компромиссы, клонящіеся къ признанію Флорентійской уніи, по замѣчанію г. Голубева, значительно облегчали задачи представителей православной церкви при борьбѣ съ посягательствами на православіе со стороны римской куріи. Приведъ взглядъ А. Киселя на условія примиренія, авторъ, какъ будто, немного не договорилъ. Не было-ли чего-либо въ родѣ лиги среди православныхъ, даже іерарховъ, не отвергавшей верховнаго управленія въ церкви единой видимой главы, т. е. папы?

Третья глава изслѣдованія мало относится къ Могилѣ,—больше къ его сподвижникамъ, точнѣе, къ литературнымъ трудамъ послѣднихъ, написаннымъ въ чисто полемическомъ духѣ или съ значительнымъ привнесеніемъ элемента полемическаго.

Обширная (240—402 стр.) глава чисто литературнаго характера начинается съ присловія: „Независимо отъ борьбы юридической, православнымъ южно-руссамъ при защитѣ свое

религіи отъ враждебныхъ на нее посягательствъ со стороны иновѣрія, приходилось выдерживать и вести другую, требовавшую не меньшихъ усилій и осмотрительности, борьбу (и при томъ уже не съ одними папистами, но и вообще съ разномыслящими въ вѣрѣ, которыхъ въ Западно-русскихъ областяхъ было весьма много) *на поприщѣ литературномъ*". На этомъ литературномъ поприщѣ временъ Петра Могилы появились такія важнѣйшія полемическія сочиненія, какъ *Exegesis* и *Patericon*—Сильвестра Коссова, *Τεραστογόημα*—Аѳанасія Кальнофойскаго, *Iudicium*, напеч. въ 1638 г. и наконецъ знаменитый *Λιθος*.

Изъ весьма цѣнной въ литературномъ отношеніи третьей главы можно видѣть, что авторъ съ возможной обстоятельностью познакомился съ упомянутыми сочиненіями и постарался познакомить съ ними читателя При этомъ онъ не только знакомитъ читателя съ содержаніемъ главныхъ полемическихъ трудовъ сподвижниковъ П. Могилы, но попутно критически разбираетъ вопросы объ авторахъ сочиненій, поводахъ написанія и значеніи ихъ, обнаруживая завидную внимательность при обслѣдованіи каждаго литературнаго памятника. Многое новое, сообщенное въ этой главѣ, всецѣло обязано умѣлымъ ученымъ изысканіямъ г. Голубева въ области древней Зап.-русской литературы и знакомству его съ мѣстными архивными документами. Однако и тутъ осмѣлимся упрекнуть автора за излишнюю растянутость въ обслѣдованіи частностей, напр. въ вопросѣ о томъ, чѣмъ вызвано изданіе Exegesis'а. Оно вызвано не кіевскимъ возмущеніемъ 1631 г., а позднѣйшею (1633—1634 г.) агитаціею противъ кіево-могилянскихъ школъ со стороны латино-уніатской партіи, употреблявшей всевозможныя усилія къ тому, чтобы, если не совсѣмъ уничтожить ихъ, то, по крайней мѣрѣ, низвести ихъ на степень низшихъ учебныхъ заведеній. Exegesis изданъ въ началѣ 1635 г. Для уясненія, но не доказательства всего этого, г. Голубевъ долго останавливается на томъ, кто былъ „удавца"—лицемѣръ, клеветникъ, писавшій противъ кіевскихъ и винницкихъ школъ и тѣмъ самымъ заставившій С. Коссова взяться за перо и написать Exegesis. Авторъ приходитъ къ предположенію, что клеветникомъ былъ уніатскій митрополитъ Вельяминъ Рутскій, а не Касіанъ Саковичъ, какъ догадывались Вышневскій и Макарій,

прил. 7-е.

и не Мелетій Смотрицкій, какъ полагалъ Аскоченскій. Впрочемъ спеціалистъ не слишкомъ упрекнетъ автора за это.

Теперь посмотримъ каково въ общихъ чертахъ содержаніе полемическихъ трудовъ, на которыхъ г. Голубевъ такъ долго останавливается съ мыслью показать на что была направлена полемика православныхъ.—Опровергая клеветника, авторъ Exegesis'а старается указать и опровергнуть существенные пункты вѣроученія новыхъ аріанъ-антитринитаріевъ и социніанъ (о неравенствѣ Сына съ Отцемъ), кальвинистовъ (о Sacramenta de praedestionatione—таинствахъ и предопредѣленіи) и лютеранъ (учившихъ, что Христосъ по человѣчеству, какъ и по Божеству, пребываетъ всюду, т. е. и на небѣ, и на землѣ, и въ каждой на свѣтѣ вещи; и въ Евхаристіи Христосъ присутствуетъ вслѣдствіе своего вездѣ присутствія—per ubiquitatem, а не чрезъ пресуществленіе—per transubstantionem; младенцы при крещеніи имѣютъ дѣятельную волю (propriam fidem actualem) во Христа). Всѣмъ этимъ главнымъ пунктамъ неправославнаго ученія противополагается православное.—Школьному вопросу въ Exegesis'ѣ отведено достаточно мѣста. Г. Голубевъ буквально приводитъ нѣсколько горячо написанныхъ страницъ, направленныхъ противъ клеветника, говорившаго, что русскимъ не нужны латинскія школы. Школы латинскія нужны для русскаго народа, отвѣчалъ составитель Exegsis'а, чтобы бѣдную Русь не звали глупою Русью. Учиться по гречески можно, только въ Польшѣ. Клеветникъ говоритъ: русскіе попы глупы, ничего не знаютъ, кромѣ *азъ*, *буки*; проповѣдниковъ у нихъ мало; разговаривать съ ними (нами?) не умѣютъ, диспутировать, вести бесѣды для нихъ тоже, что грызть камни. Дай же научиться намъ, пріятель, говоритъ С. Коссовъ. Откуда у тебя превосходные проповѣдники? Изъ школъ. Откуда богомысленные исповѣдники? Изъ школъ. Откуда ангельскіе богословы? Изъ школъ. Откуда потрясающіе сердца ораторы? Изъ школъ и т. д. Къ недостаткамъ сочиненія г. Голубевъ относитъ нѣкоторую какъ бы безсистематичность его, что, безъ сомнѣнія, зависѣло и отъ спѣшности работы. Exegesis важенъ и въ томъ отношеніи, что свидѣтельствуетъ о состояніи тогдашней православной богословской науки. Это рѣдчайшее сочиненіе нынѣ издано г. Голубевымъ въ Арх. Ю. Россіи.

Основнымъ содержаніемъ Patericon'а служатъ жизне-
описанія (житія) кіево-печерскихъ угодниковъ Божіихъ. Па-
териконъ явился въ свѣтъ по повелѣнію П. Могилы. При-
ложенія при немъ носятъ полемическій характеръ. Цѣль
составленія Патерикона—явить міру жизнь святыхъ отцевъ
кіево-печерскихъ и доказать, что прославленіе Господомъ
угодниковъ, принадлежавшихъ къ православной церкви, всегда
служило и служитъ однимъ изъ несомнѣнныхъ признаковъ
ея истинности и святости. Все это писалось потому, что
протестанты, частью и католики, временъ П. Могилы стара-
лись подорвать значеніе кіево-печерской лавры и вѣру въ
мощи ея угодниковъ.

Раскрывши какимъ образомъ С. Коссовъ опровергаетъ
доводы раціоналистовъ-протестантовъ, объяснявшихъ есте-
ственными причинами нетлѣніе кіево печерскихъ угодниковъ,
. Голубевъ вмѣстѣ съ Коссовымъ останавливается на поле-
микѣ противъ латино-уніатовъ, доказывавшихъ, что кіево-пе-
черскія мощи прославлены нетлѣніемъ, какъ принадлежащія
лицамъ, находившимся въ единеніи съ Западной церковью, а
слѣдовательно и въ покорности папскому престолу. Слѣдуя
далѣе за составителемъ Патерикона, г. Голубевъ сосредо-
точиваетъ свое вниманіе на тѣхъ двухъ пунктахъ, около
которыхъ вращается полемика. Латино-уніатскіе писатели
для обоснованія мысли о покорности Русской церкви папѣ
утверждали, что Римская церковь была корнемъ, отъ кото-
раго всѣ христіанскія церкви, въ томъ числѣ и русская,
получили благодѣтельное просвѣщеніе свѣтомъ евангельска-
го ученія, и что многіе русскіе митрополиты, начиная съ
перваго Михаила, находились въ религіозномъ единеніи съ
римомъ, получая посвященіе отъ константинопольскихъ пат-
арховъ, послушныхъ папскимъ велѣніямъ. По этому С. Кос-
совъ и останавливается на вопросѣ о крещеніи Руси и біо-
графіяхъ (Choronologia) русскихъ митрополитовъ. Въ прибав
леніи къ Патерикону С. Коссовъ старается доказать, что
христіанство на Руси ведетъ свое начало отъ ап. Андрея
изъ Византіи. Общее крещеніе при св. Владимірѣ было
не пятымъ крещеніемъ:—первое при св. Андреѣ, второе —
при Кириллѣ и Меѳодіи, третье—при византійскомъ *императорѣ*
(автора *патріархѣ*, вѣроятно описка; жаль только, что
(а неотмѣчена) Василіѣ Македонянинѣ, четвертое — при

прил. 7-е.

Ольгѣ. Еще ранѣе С. Коссова Захарій Копыстенскій въ своей Палинодіи опровергъ мнѣніе Кревзы объ исконной зависимости Русской церкви отъ папскаго престола.

Коснувшись хронологіи православныхъ русскихъ митрополитовъ, составленной С. Коссовымъ, г. Голубевъ останавливается на фактѣ поставленія въ митрополиты Климента Смолятича, посвященнаго главою св. Климента папы римскаго. Въ этомъ фактѣ латино-уніаты находили явное доказательство уніи Русской церкви съ Римомъ. Но г. Голубева этотъ фактъ заинтересовалъ съ иной стороны. Предшественникъ С. Коссова на поприщѣ полемики съ латинянами Захарій Копыстенскій признаетъ Климента Смолятича законнымъ, С. Коссовъ не признаетъ его таковымъ. Это разногласіе дало возможность г. Голубеву предположить, что составитель митрополичьихъ біографій, расходясь съ Копыстенскимъ во взглядѣ на законность поставленія Климента имѣлъ въ виду не уніатовъ, а противника своего патрона (Петра Могилы), т. е бывшаго кіевскаго митрополита Исаіи Копинскаго, тоже будто бы незаконно занимавшаго каѳедру Исаіи Копинскаго С. Коссовъ даже не поставилъ въ спискѣ митрополитовъ. По всему видно, что взглядъ составителя біографій на незаконность Исаіи нравится г. Голубеву. Послѣдній между прочимъ полагаетъ, что С. Коссову не было извѣстно сочиненіе Копыстенскаго, остававшееся въ рукописи. А поэтому Коссовъ высказываетъ совершенно самостоятельное мнѣніе. Намъ напротивъ не вѣрится, чтобы такіе просвѣщенные люди, какъ П. Могила и С. Коссовъ не знали про сочиненіе Копыстенскаго. Отъ этого знакомства мнѣніе Коссова о. Климентѣ ничего не теряетъ, особенно если онъ имѣлъ въ виду не столько Климента, сколько Исаію. Въ заключеніи разбора Патерикона г. Голубевъ очень скептически относится къ голословному мнѣнію Татищева и Новикова, что предисловіе къ Патерикону, составляющее большую часть полемики, написано самимъ Петромъ Могилою.

Τερατουργημα Аѳанасія Кальнофойскаго, написанное также по повелѣнію П. Могилы, составляетъ какъ бы продолженіе и завершеніе Патерикона. Задачею труда Кальнофойскаго было показать, что чудеса продолжаютъ совершаться

ся въ лаврѣ по настоящее время, какъ отъ мощей святыхъ, такъ и отъ чудотворнаго образа Пресв. Богородицы, находящагося въ Кіево-печерской обители. Г. Голубевъ обстоятельно и съ научной критикой разсматриваетъ содержаніе и ученые пріемы въ сочиненіи Кальнофойскаго. Онъ отмѣчаетъ и то, что Тератургима, тщательно отполированная въ Могилянскомъ Атенеѣ, т. е. Кіево-Могилянской коллегіи, появилась въ свѣтъ съ обильными опечатками, отъ которыхъ, кстати прибавить, не свободенъ и второй томъ сочиненія г. Голубева. Отполировка Тератургимы; въ смыслѣ витіеватости и запыщенности изложенія кіевской реторики, по словамъ г. Голубева, мало коснулась самыхъ чудесъ. За малымъ исключеніемъ, они изложены языкомъ сравнительно простымъ и ясным. При составленіи Тератургимы Кальнофойскаго нѣсколько помогли „Собственноручныя записки П. Могилы о чудесахъ"; а нѣкоторые монахи кіево-печер. лавры оказали особенные услуги составителю Тератургимы. Въ нравоученіяхъ, которыми сопровождается каждое чудо, г. Голубеву не нравится излишній *классическій балластъ*. Кому, впроемъ, можетъ нравится всякій излишній балластъ, гдѣ бы онъ ни оказывался.

46-е ученое примѣчаніе III-й главы посвящено вышедшему одновременно (1638 г.) съ Тератургимой Кальнофойскаго и однородному съ нею сочиненію: „Paregron cudow swietych obraza Bogorodzice Monastyru Kupiatyckim и т. д., написанному тоже по приказанію П. Могилы.

Четвертый отдѣлъ III главы посвященъ сочиненію, извѣстному подъ заглавіемъ „Iudicium, toiest pokazanie cerkwie prawdzewey, tak dawno i od kago poczatek swoy ziela i poczym tia posnac? и т. д. Оно составлено въ Винницкомъ монастырѣ неизвѣстнымъ инокомъ. Г. Голубевъ по главамъ передаетъ содержаніе Iudicium'а и особенное значеніе придаетъ послѣдней главѣ (восьмой), гдѣ рѣшается вопросъ: почему извѣстная часть русскихъ людей измѣнила православію и подчинилась римскому престолу. При этомъ дается характиристика нѣкоторыхъ уніатовъ, принимавшихъ непосредственное участіе при введеніи уніи. Г. Голубевъ находитъ, что окраска нѣкоторыхъ фактовъ въ этомъ отдѣлѣ можетъ быть слишкомъ и своеобразной, а потому

прил. 7-е.

и критическое отношеніе къ нимъ должно быть наиболѣе тщательное. Напр. о Лициніи, который былъ проповѣдникомъ Свято-Никольскаго монастыря, составитель Iudicium'а сообщаетъ что онъ велъ даже блудную жизнь, блудилъ даже съ своими духовными дочерями... Владимірскій епископъ Пакоста, родомъ изъ Вильны, предъ своею смертью приказалъ, за какую-то неисправность своего повара, убить его и принести его животрепещущее сердце. Вмѣсто повара убили собаку и принесли его сердце. Тогда епископъ со злости, на глазахъ у всѣхъ, съѣлъ локтя. Конечно подобному разсказу едва-ли возможно вѣрить.

Пятый, самый обширный, отдѣлъ посвященъ извѣстному *Λιθος*'у (1644 г.). Лиѳосъ въ полномъ видѣ изданъ г. Голубевымъ въ I ч. IX т. Архива Юго-Зап. Россіи. Это весьма важное полемическое сочиненіе вызвано злостными нападками на православіе со стороны уніатскаго архимандрита Кассіона Саковича, издавшаго въ 1642 г. сочиненіе *Επανοοθωσις* albo Perspectiwa, которое надѣлало много шуму въ свое время.

Прежде чѣмъ уяснять мотивы, побудившіе П. Могилу выступить съ обширнымъ литературно-полемическимъ трактатомъ противъ К. Саковича, авторъ въ большомъ эпизодическомъ отступленіи знакомитъ читателя съ личностью Саковича и его не безъ таланта написанной книгою, коснувшейся животрепещущихъ вопросовъ и больныхъ мѣстъ тогдашняго состоянія зап.-рус. церкви. Разсказъ о Саковичѣ начинается съ того, что онъ сынъ православнаго священника; когда ему было шесть мѣсяцевъ, свинья отгрызла у него ухо; безухій Саковичъ получилъ высшее академическое образованіе и принялъ католичество.... и т. д. Сказавъ объ обстоятельствахъ появленія въ свѣтъ Перспективы, посвященной Станиславу Любомірскому, г. Голубевъ передаетъ ея содержаніе по предметамъ. Тамъ говорится о непристойностяхъ и абсурдахъ въ таинствахъ и вообще въ греко-восточныхъ церковныхъ чинахъ. Перспектива коснулась и бытовой стороны церковной жизни. Она оканчивается краткимъ напоминаніемъ и увѣщаніемъ русскому народу о соединеніи его съ римскимъ костеломъ. Все это изложено весьма интересно.

Г. Голубевъ, не отрицая того, что „нестроенія" въ зап.-рус. церкви существовали, съ чѣмъ соглашались и пра

вославные, особенно „многозаботливый„ м. П. Могила, отмѣчаетъ, что при разсужденіи о нестроеніяхъ точки зрѣнія у Петра Могилы и Саковича были совершенно противоположныя. У Могилы эти нестроенія не простираются на догматы вѣры, а церковное разстройство объясняется сильными гоненіями. Саковичъ искуственно преувеличиваетъ нестроенія въ грек.-вост. церкви и считаетъ ихъ прямымъ послѣдствіемъ поврежденія именно въ догматахъ вѣры и уклоненія отъ первоначальной чистоты и единенія съ Римской церковью. Отсюда, какъ справедливо замѣчаетъ г. Голубевъ, и выводы, къ которымъ приходятъ митрополитъ и Саковичъ, были противоположны. Авторъ все это передумалъ самостоятельно.

Основныя мысли Лиѳоса почтенный изслѣдователь приписываетъ П. Могилѣ, однако не считаетъ его авторомъ Лиѳоса. На заглавномъ листѣ этого сочиненія стоитъ псевдонимъ „Евсевій Пименъ“ т. е. благочестивый или православный пастырь. Іоанникій Голятовскій въ соч. „Stary Kosciol“ (1572 г.) заявляетъ, что „Камень“ (*Λιθος*) составленъ кіев. м. П. Могилой. Іезуитъ Рутка усумнился въ этомъ, но его мнѣнія не раздѣлили послѣдующіе, даже католическіе, писатели. Господствующимъ мнѣніемъ осталось мнѣніе Голятовскаго. Г. Голубевъ однако не раздѣляетъ этого господствующаго мнѣнія о П. Могилѣ, какъ авторѣ Лиѳоса. Онъ представляетъ свое новое мнѣніе, по которому авторомъ Лиѳоса былъ ученый кружокъ, составившійся около Могилы. Митрополиту принадлежали только иниціатива и завѣдываніе дѣломъ, на которое онъ, будто бо, не жалѣлъ матеріальныхъ средствъ. Основаніемъ для такого мнѣнія служитъ то, что П. Могилѣ некогда заниматься кропотливами учеными трудами. Съ мнѣніемъ г. Голубева нельзя не согласиться, особенно если вникнуть въ общій характеръ дѣятельности П. Могилы, умѣвшаго дѣлать чужими руками. Въ критическомъ разборѣ Лиѳоса и всего, что изъ древне-русской литературы относится къ Лиѳосу, г. Голубевъ обнаруживаетъ въ себѣ рѣдкаго библіографа и знатока древней письменности.

Содержаніе Лиѳоса соотвѣтствуетъ Перспективѣ. Только составители его, опровергая нападенія на южно-рус. обрядность, по замѣчанію Голубева, не слѣдуютъ примѣру автора Перспективы. Они не только принципіально не возстаютъ

противъ римско-католической обрядности, но въ иныхъ случаяхъ отзываются о ней съ похвалой, чего не замѣчается у Саковича по отношенію къ православной обрядности. Объясняется это тѣмъ, что составители Лиѳоса имѣли правильный взглядъ на догматы и обряды. Первые неизмѣняемы, вторые могутъ видоизмѣняться и дополняться. Тѣмъ не менѣе составители Лиѳоса не признаютъ возможнымъ замѣны одной обрядности другою. Не узко-ли г. Голубевъ понялъ дѣло? Петръ Могила и его сподвижники не уступили ли немного католикамъ въ своихъ взглядахъ на православную церковность въ ея внѣшнихъ обрядахъ. Это очень возможно, когда даже въ болѣе существенномъ составители Лиѳоса поддались вліянію католиковъ. Вѣдь самъ г. Голубевъ говоритъ, что преимущественно подъ вліяніемъ католическихъ воззрѣній въ Лиѳосѣ рѣшенъ вопросъ о моментѣ присуществленія Св. Даровъ (форма Евхаристіи), пріуроченномъ къ произнесенію словъ Спасителя: „Пріимите, ядите и т. д. Коснувшись таинствъ, г. Голубевъ, между прочимъ, заговариваетъ о формѣ и матеріи въ таинствѣ брака, при чемъ дѣлаетъ очень любопытную замѣтку, что съ канонической точки зрѣнія вопросъ о таинственномъ моментѣ совершенія брака лучшими нашими канонистами не достаточно уясненъ.

Разсмотрѣвъ Лиѳосъ какъ литературный памятникъ, г. Голубевъ останавливается на немъ какъ историческомъ памятникѣ, такъ какъ К. Саковичъ, противъ котораго написанъ Лиѳосъ, затрогивалъ почти всѣ стороны тогдашней западно-русской церковно-исторической жизни.

К. Соковичъ, какъ извѣстно, затрогивалъ и уніатовъ. Поэтому и уніаты, не ограничиваясь петиціями въ Римъ съ жалобами на Соковича и его Перспективу, подобно православнымъ, чтобы подорвать авторитетъ автора Перспективы и защитить уніатскую церковь, пустились въ литературную полемику. На этой полемикѣ, частнѣе на разборѣ брошуры пинскаго уніатскаго епископа Похомія Войны Оранскаго „Zwierciadlo albo zastona...“, г. Голубевъ останавливается въ концѣ III главы. Мы же съ своей стороны въ заключеніи разбора и обзора содержанія III главы изслѣдованія г. Голубева можемъ только повторить, что эта глава въ ея критической постановкѣ составляетъ весьма цѣнный литературный отдѣлъ всякихъ новостей изъ области зап.-русской цер-

ковной полемики временъ Петра Могилы. Этимъ отдѣломъ несомнѣнно съ благодарностью будутъ пользоваться всѣ интересующіеся миссіонерствомъ въ Юго-Зап. Россіи и вообще на Руси. Очень жаль, что такой важный отдѣлъ сочиненія г. Голубева не вышелъ отдѣльной брошюрой съ небольшею передѣлкой, или даже безъ передѣлки, только съ особымъ заглавіемъ. Въ такомъ большомъ и дорого стоющемъ сочиненіи (6 руб.) онъ можетъ остаться неизвѣстнымъ большинству неспеціалистовъ. Не каждый даже спеціалистъ по одному общему заглавію можетъ догадаться, что во II т. сочиненія г. Голубева есть цѣнный литературно полемическій отдѣлъ.

Еще мудренѣе догадаться, что въ томъ же томѣ есть цѣлый историко-археологическій отдѣлъ касательно древнихъ храмовъ въ Кіевѣ и ближайшихъ окрестностяхъ его,—храмовъ, возстановленныхъ или исправленныхъ въ періодъ управленія Петра Могилы Кіевской митрополіею. А между тѣмъ такой отдѣлъ въ сочиненіи занимаетъ цѣлую IV главу (стр. 403—463). Въ этой главѣ, хотя не очень обстоятельно (что и лучше), говорится о слѣдующихъ храмахъ 1) Кіево-Соф. Соборѣ, 2) Десятинной церкви 3) Васильевской 4) Спасо-Преобр. на Берестовѣ и 5) Михайловской церкви въ Кіево-Выдубецкомъ монастырѣ. О послѣдней церкви г. Голубевъ заговариваетъ потому, что отыскалъ слѣды заботливости о ней со стороны П. Могилы. Глава заканчивается вопросомъ о средствахъ, изыскивавшихся митрополитомъ для возобновленія церквей, и объ историческомъ значеніи означенной дѣятельности П. Могилы по возобновленію древнихъ православныхъ храмовъ. Но особенной личной щедрости митрополита при возобновленіи церквей изъ фактическихъ данныхъ изслѣдованія г. Голубева не видно. Другихъ, напр епископа А. Пуину, онъ заставлялъ занимать денегъ на возобновленіе храмовъ и пріобрѣтеніе утвари. Впрочемъ и самъ Могила давалъ денегъ на это дѣло, но только въ займы, съ непремѣннымъ условіемъ уплатить (Лаврентію Древинскому далъ 2000 золотыхъ). Несомнѣнно, щедрость Московскаго государя Михаила Ѳеодоровича много помогла Петру Могилѣ украсить Св. Софію и изъ полуразрушеннаго состоянія привести въ такое, что она вызывала съ разныхъ сторонъ похвалы и удивленіе. На основаніи гл. обр. этого отзыва, г. Голубевъ признаетъ совершенно неосновательнымъ стремленіе

нѣкоторыхъ писателей умалить значеніе заслугъ П. Могилы, какъ возобновителя Софійскаго храма. Кстати замѣтить, гиперболическимъ восторгамъ архидіакона Павла Алеппскаго нельзя вѣрить безусловно.

Толкуя о Спасо-Преображенской церкви на Берестовѣ, г. Голубевъ скептически относится къ мнѣнію проф Кіевской академіи Н. Петрова о состояніи этой церкви въ 30-хъ годахъ XVII в. Въ примѣч. 83-мъ онъ коротенько отмѣтилъ основаніе, почему проф. Петровъ заключилъ, что доселѣ принимаемое за развалины Спасской церкви были остатки дворца кіевскихъ князяй Олельковичей. Кореннымъ основаніемъ для такого мнѣнія служитъ сдѣланное проф. Петровымъ, якобы открытіе, что планъ Кіева, приложенный при Тератургимѣ Кальнофойскаго по частямъ выгравированъ ошибочно—въ искаженномъ видѣ. По вопросу о планѣ Кальнофойскаго между почтенными профессорами-археологами возникла даже горячая обостренная полемика. Одна, очень большая часть этой полемики (г. Голубева) въ качествѣ увеселительнаго элемента вошла въ XII книгу чтеній въ Истор. общ. Нестора Лѣтописца (Есть и отдѣльные оттиски). Горячею полемикой между профессорами Кіевской духовной академіи заинтересовалась даже ихъ прислуга (стр. 75 отд. оттиска). Судя по напечатанному, на эту полемику ушло не мало времени и труда, особенно со стороны г. Голубева. Признаемся, что намъ полемика о вывернутыхъ планахъ Кіева показалась мало интересной. Намъ думается, что было бы полезнѣе для главнаго дѣла, если бы г. Голубевъ вмѣсто нея занялся другимъ вопросомъ, положительно неизвѣстнымъ въ его сочиненіи о м. Петрѣ Могилѣ и его сподвижникахъ. Такимъ вопросомъ мы считаемъ географическій обзоръ предѣловъ Кіевской митрополіи при вступленіи на нее Петра Могилы. Голая фраза про обширность митрополичьей епархіи на стр. 404 насъ совсѣмъ не удовлетворила. Такому спеціалисту по мѣстной исторіи и знатоку архивныхъ матеріаловъ, какъ г. Голубеву, не стоило большихъ усилій, хотя бы въ общихъ чертахъ представить территоріальное устройство Кіевской митрополіи съ раздѣленіемъ ея на епархіи. На такихъ именно спеціалистовъ мы лично и надѣялись, когда, за невозможностію имѣть подъ руками матеріаловъ, къ величайшему сожалѣнію, оставили

безъ надлежащей разработки обозрѣніе территоріальнаго устройства Кіевской митрополіи въ нашемъ сочиненіи „Русскія епархіи въ XVI—XVII вв. (т. I, XVI—XVII вв), за что и получили, хотя и снисходительный, выговоръ отъ почтеннаго рецензента въ Труд. Кіев. дух. акад. за 1897 годъ. Опущеніе со стороны г. Голубева этого очень важнаго вопроса, уясняющаго административную дѣятельность П. Могилы, совершенно напрасно, особенно послѣ того какъ въ той же Кіевской академіи, гдѣ служить г. Голубевъ, ученые историки признали необходимымъ опредѣлять епархіальныя территоріи при описаніи жизни и трудовъ іерарховъ. Въ программѣ конкурснаго сочиненія на премію о Георгіи Конисскомъ, составленной комиссію изъ Кіевскихъ профессоровъ въ 1897 г., требуется, чтобы въ изслѣдованіе, на ряду съ полной біографіей архіепископа и состояніемъ православія, латинства и уніатства въ обширной Бѣлорусской епархіи, вошла и исторія этой епархіи, съ указаніемъ ея предѣловъ, измѣненія въ составѣ ея, числа въ ней церквей, приходовъ и монастырей (Тр. Кіев. Д. Ак. 1896 г. ноябрь). Конечно нельзя требовать отъ г. Голубева, чтобы исторія митрополичей епархіи входила въ его сочиненіе, но указать область вѣдѣнія, а за одно и владѣній м. Петра Могилы, мы считаемъ положительно необходимымъ въ трехтомномъ сочиненіи. И на то, чтобы требовать отъ автора въ общихъ географическихъ чертахъ указать епархіальное дѣленіе кіевской митрополіи, есть также очень серьезныя побужденія и основанія. Опредѣленіе границъ каждой отдѣльной епархіи помогло бы уяснить одинъ изъ важныхъ вопросовъ, затронутыхъ самимъ же г. Голубевымъ,—это вопросъ о землячествѣ іерарховъ (стр. 40 ср. 101). Напр. на перемышльскую епархію, какъ извѣстно, назначенъ луцкій земскій писарь Ваюшинскій, а Луцкъ и Перемышль по государственному дѣленію, по крайней мѣрѣ въ нач. XII в., не составляли адмистративно-политической единицы или округа (Любавскій. Областн. дѣленіе вѣст. управл. Литов. рус. госуд. стр. 209—225). Очень жаль, что авторъ совсѣмъ не обратилъ вниманія на церковно-историческую географію и статистику зап.-рус. церкви временъ П. Могилы. Какъ извѣстно это самый интересный во всѣхъ отношеніяхъ періодъ исторіи тамошней церкви. Можетъ быть то онъ сдѣлаетъ въ III т. Но тамъ уже будетъ неумѣстно.

Г. Голубевъ обѣщается посвятить III т. дѣятельности П. Могилы въ качествѣ Кіево-печерскаго архимандрита. Впрочемъ лучше поздно чѣмъ никогда.

Къ IV-й главѣ, разработанной въ связи съ территоріальнымъ обзоромъ митрополіи и епархіи, весьма тѣсно примкнула бы и 5-я глава, въ которой г. Голубевъ говоритъ объ адмистративной дѣятельности П. Могилы въ качествѣ митрополита, особенно вторая половина главы, гдѣ идетъ рѣчь объ организаціи церковно-адмистративнаго надзора и управленія (протопопы, визитаторы протопопій и митрополичьи намѣстники, ихъ обязанности; личный надзоръ митрополита за подвѣдомымъ ему духовенствомъ и средства для этого—соборы, личные объѣзды и т. д.). Вообще пятая глава очень содержательна, но составлена поспѣшно. Разсматривая ее, мы нашли также очень серьезный пробѣлъ. Авторъ ни словомъ не обмолвился о средствахъ и способахъ содержанія, а также о придворномъ штатѣ П. Могилы; онъ не остановился даже на томъ, чтобы указать гдѣ и какъ жилъ П. Могила въ качествѣ митрополита. Внѣшняя придворная обстановка и частная жизнь его несомнѣнно могли многое прибавить къ облику сильнаго митрополита. Изъ случайныхъ замѣтокъ, встрѣчающихся очень мало въ сочиненіи г. Голубева, мы узнаемъ, что у митрополита былъ цѣлый полкъ слугъ, съ которыми онъ побѣдилъ несчастнаго Исаію Копинскаго; по смерти у митрополита оказалось достаточно серебра, которое онъ завѣщалъ въ четыре мѣста (451 стр.). Можетъ быть и объ этомъ будетъ сказано въ III томѣ? Тогда мы беремъ назадъ свой упрекъ. А пока подождемъ.

Главныя и существенныя достоинства II тома изслѣдованія г. Голубева заключаются въ новизнѣ свѣдѣній и документальности. Второй томъ составленъ исключительно на основаніи подлинныхъ документовъ и архивныхъ данныхъ, открытыхъ главнымъ образомъ самимъ авторомъ. Г. Голубевъ пользуется такими данными, какими никто не пользовался или пользовался въ изданіи того же г. Голубева, такъ что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ изслѣдованія авторъ какъ будто отсталъ самъ отъ себя, выпустивъ давнымъ давно въ свѣтъ тѣ матеріалы, которыми впослѣдствіи воспользовался. Со стороны документальности книга не можетъ возбуждать сомнѣній. Научно-критическую разработку матеріаловъ въ со-

чиненіи нельзя не считать достоинствомъ. Но стараясь говорить языкомъ документовъ. авторъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ затрудняетъ чтеніе его изслѣдованія. Стилистическая обработка, конечно, могла бы облегчить чтеніе, но такой обработки языка нельзя слишкомъ много требовать отъ автора, разработывающаго новь.

О приложеніяхъ къ сочиненію въ количествѣ 85 №№ можно замѣтить одно: они будутъ имѣть огромную цѣнность для будущихъ изслѣдователей по исторіи западно-русской церкви, а то умѣлое изданіе ихъ, съ подстрочными примѣчаніями, много искупаетъ отмѣченные нами недостатки сочиненія.

Вкупѣ же самое изслѣдованіе и приложенія при немъ будутъ имѣть перманентное значеніе въ качествѣ не только изслѣдованія, но и справочной книги. Самъ г. Голубевъ, какъ давнымъ давно извѣстный въ литературѣ ученый изслѣдователь и издатель архивныхъ матеріаловъ, освѣщающихъ темную исторію зап.-рус. церкви, всегда останется съ почетнымъ именемъ ученаго изслѣдователя, по чему по справедливости за второй томъ своего изслѣдованія о митр. Петрѣ Могилѣ и его сподвижникахъ заслуживаетъ высшей ученой степени доктора церковной исторіи.

Доцентъ академіи *Иванъ Покровскій.*

Приложеніе 8-е.

ОТЗЫВЪ

о сочиненіи законоучителя Казанской учительской семинаріи, священника Александра Θеодоровича **Михайлова**: „Сказанія Корана о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ и критико-полемическій разборъ этихъ сказаній". Казань. 1894 г.

Сочиненіе священника А. Θ. Михайлова составляетъ XXI выпускъ миссіонерскаго противомусульманскаго Сборника, издаваемаго при Казанской духовной академіи, съ 1873 г. Своимъ сочиненіемъ священникъ Михайловъ пополнилъ серію „Трудовъ" студентовъ миссіонерскаго противомусульманскаго отдѣленія при Казанской духовной академіи

Такъ какъ свое сочиненіе священникъ Михайловъ представилъ на соисканіе ученой степени магистра богословія, то мы должны разсмотрѣть это сочиненіе съ разныхъ сторонъ и дать о достоинствѣ его свой отзывъ.

Мы намѣрены разсмотрѣть сочиненіе священника Михайлова со стороны плана и языка и со стороны цѣли или задачи этого сочиненія т. е. взглянуть на то, чего достигъ авторъ, трудившійся надъ своей работой.

Планъ, по которому авторъ расположилъ матеріалъ своего труда, мы признаемъ правильнымъ и яснымъ. Авторъ встрѣтилъ въ Коранѣ Мухаммеда значительное количество сказаній о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, и у него естественно является вопросъ: откуда и какъ могъ получить Мухаммедъ такія свѣдѣнія? Могутъ ли эти свѣдѣнія свидѣ-

гельствовать о томъ, что Мухаммедъ получалъ ихъ, какъ откровеніе, отъ Бога и, слѣдовательно, Мухаммедане, послѣдователи его, имѣютъ основаніе признавать его пророкомъ, или же, совершенно напротивъ, эти свѣдѣнія могутъ обличать Мухаммеда въ томъ, что онъ получалъ эти свѣдѣнія вовсе не какъ откровеніе божественное, а путемъ простаго заимствованія отъ христіанъ, и слѣдовательно самъ Мухаммедъ есть не болѣе, какъ лжепророкъ, а его Коранъ не болѣе, какъ человѣческое произведеніе, полное разныхъ человѣческихъ недостатковъ?

Авторъ смотритъ на Коранъ, какъ на человѣческое произведеніе, изобилующее разными недостатками. Откуда же Мухаммедъ могъ получать свѣдѣнія о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ? Были ли въ Аравіи, въ эпоху Мухаммеда, христіане, отъ коихъ онъ могъ бы что либо слышать и позаимствовать? И вотъ, у автора послѣ обычнаго введенія, на первомъ мѣстѣ въ планѣ сочиненія является очеркъ исторіи іудейства и христіанства въ Аравіи до Мухаммеда и при Мухаммедѣ, и въ этомъ очеркѣ говорится о вліяніи на Мухаммеда іудеевъ и христіанъ. Потомъ, прежде чѣмъ сообщать разныя, взошедшія въ Коранъ Мухаммеда, свѣдѣнія о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, авторъ счелъ нужнымъ предложить читателямъ своего сочиненія общій взглядъ Мухаммеда на догматическія и историческія истины христіанъ и показать отраженіе этого взгляда на его сказаніяхъ о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ. Это у автора, можно сказать, первая, предварительная часть сочиненія (стр. 1—109).

Во второй части помѣщены сказанія Корана о слѣдующихъ новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ:

1) Объ Іоаннѣ, сынѣ Захаріи.

2) О Св. Дѣвѣ Маріи; о ея родителяхъ; о рожденіи и дѣтствѣ Маріи.

3) Объ Іисусѣ Христѣ; о Его рожденіи, дѣтствѣ и отрочествѣ; о проповѣднической дѣятельности Іисуса Христа, о нравственномъ образѣ Его; о Его чудесахъ; о призваніи Апостоловъ и о послѣднихъ дняхъ земной жизни Іисуса Христа, какъ-то: о страданіяхъ и смерти Іисуса Христа, вознесеніи Его на небо и о второмъ Его пришествіи на землю (стр. 110—431).

прил. 8-е.

Наконецъ авторъ дѣлаетъ небольшое заключеніе къ своему сочиненію (стр. 431—433).

Таковъ планъ обширнаго сочиненія священника Михайлова.

Когда мы принимались читать первую, предварительную часть сочиненія священника Михайлова, то мы предполагали, что напрасно авторъ излагаетъ очеркъ исторіи іудейства и христіанства въ Аравіи, онъ могъ бы только сдѣлать ссылку на работы своихъ предшественниковъ въ этомъ отношеніи,—напримѣръ, могъ бы указать на VIII выпускъ миссіонерскаго противомусульманскаго Сборника, гдѣ находится сочиненіе священника *Андрея Свѣтлакова*: „Исторія Іудейства въ Аравіи и вліяніе его на ученіе Корана" (Казань 1875 г.). Но послѣ мы убѣдились, что священникъ Михайловъ касается исторіи Іудейства въ Аравіи очень мало, не въ ущербъ необходимости, и главное вниманіе обратилъ на исторію христіанства въ Аравіи, какъ и слѣдовало ожидать въ интересахъ его задачи.

Въ этомъ послѣднемъ очеркѣ авторъ говоритъ и о ересяхъ, кои были извѣстны въ Аравіи. Онъ говоритъ, что, по историческимъ и отчасти географическимъ условіямъ, суждено было Аравіи сдѣлаться убѣжищемъ не столько православныхъ христіанъ, сколько еретиковъ. Поэтому Арабы и самъ Мухаммедъ могли слышать и узнавать болѣе всего еретическія ученія, чѣмъ православно-христіанскія. А такъ какъ Мухаммедъ находился подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ Іудеевъ, не признававшихъ Іисуса Христа Мессіею, то сказанія о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ въ Коранѣ Мухаммеда получили отраженіе совершенно невѣрное, такъ какъ искаженъ былъ отчасти и самый источникъ, изъ коего Мухаммедъ получалъ свои свѣдѣнія, т. е. сношенія его съ разными еретиками и знакомство его съ ихъ разными апокрифическими сочиненіями, а отчасти уже и самъ Мухаммедъ, съ одной стороны по своему непониманію, а съ другой по своимъ расчетамъ и цѣлямъ, къ тѣмъ сказаніямъ о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, о которыхъ онъ узналъ разными путями, прибавилъ свои ошибки и искаженія. Поэтому и тѣ свѣдѣнія, которыя доходили до Мухаммеда болѣе или менѣе въ вѣрной христіанской передачѣ, сначала въ головѣ Мухаммеда, а потомъ и въ его Коранѣ, перемѣшались

съ другими, ложными сказаніями, и такимъ образомъ составляютъ собою въ его Коранѣ разныя *противорѣчія*, надъ примиреніемъ коихъ тщетно стараются ученые послѣдователи Мухаммеда.

Что касается второй части сочиненія автора, то и здѣсь мы предполагали, что авторъ будетъ повторять то, что писалъ *А. Заборовскій* въ своемъ сочиненіи, взошедшемъ въ VII выпускъ миссіонерскаго противомусульманскаго Сборника: „Мысли Аль Корана, заимствованныя изъ христіанства" (Казань 1875 г.). Но при ближайшемъ знакомствѣ съ сочиненіемъ священника А. Ѳ. Михайлова оказалось, что его сочиненіе построено гораздо лучше въ научномъ отношеніи, чѣмъ указанное сочиненіе г. Заборовскаго. Сравнивая то и другое, я увидѣлъ, что священникъ Михайловъ обнимаетъ предметъ свой гораздо шире и изслѣдуетъ его глубже и основательнѣе. Нѣтъ сомнѣнія, впрочемъ, что и работа г. Заборовскаго помогла ему отчасти. Но даже одного поверхностнаго взгляда достаточно, чтобы видѣть полноту работы священника Михайлова предъ трудомъ г. Заборовскаго; у священника Михайлова сочиненіе состоитъ изъ 433 страницъ, а у г. Заборовскаго всего только изъ 72.

Итакъ, планъ сочиненія у священника Михайлова самый естественный,—планъ, можно сказать, широкій, и выполненъ онъ очень удачно.

Языкъ или слогъ сочиненія у священника Михайлова очень точный и опредѣленный; тонъ—серьезный. Эти качества языка и требуются въ сочиненіи особенно полемическо-богословскаго содержанія. Во всемъ обширномъ сочиненіи автора можно указать два—три мѣсяца (стр. 125. 132. 139 напримѣръ), гдѣ желательно бы видѣть больше точности, но мы уже и этого не хотѣли высказывать въ виду вообще прекраснаго изложенія сочиненія.

Къ внѣшней сторонѣ сочиненія я отношу также указаніе источниковъ, коими пользовался авторъ.

Сколько мнѣ приходилось читать студенческихъ сочиненій въ рукописяхъ и въ печатномъ изданіи, всегда въ нихъ я замѣчалъ почти одни и тѣже недостатки, т. е. крайнюю сокращенность, вслѣдствіе которой иногда невозможно догадаться, какую книгу и даже какого автора указываетъ сочинитель. Съ своей стороны я даже выдавалъ студентамъ,

своимъ слушателямъ, правила или указанія, какъ они должны обозначать источники, чего избѣгать при перепискѣ своихъ сочиненій, но давно уже эти правила затерялись, и студенты продолжаютъ поражать читателей своими сносками, въ коихъ показываются источники. Чрезвычайная сокращенность цитаціи источниковъ часто не даетъ никакого смысла. Священникъ Михайловъ, повидимому, или слышалъ что либо о моихъ требованіяхъ, или же самъ старался сдѣлать свои указанія порядочными. Но и у него встрѣчаются неудобства. Такъ авторъ имѣетъ привычку не указывать сочиненія, а лишь имя или фамилію автора, и у фамиліи цитуетъ страницу, напримѣръ: Хазинъ, I. Какъ будто есть сочиненіе или книга подъ названіемъ *Хазинъ?* Иногда онъ въ концѣ какихъ либо объясненій ставитъ только фамилію, напримѣръ такъ: Героккъ, Гиргасъ и др., тогда какъ въ общемъ перечнѣ источниковъ часто нѣтъ названій сочиненій указанныхъ авторовъ. Онъ не указываетъ иногда ни года, ни мѣста изданія книгъ, въ одномъ мѣстѣ цитуя такъ, въ другомъ иначе и самыя названія книгъ. Часто въ его цитаціи нѣтъ ни одного слова, вполнѣ написаннаго, а всѣ за точками, напр. Прав. Догм. бог. Мак. стр. 97. Всѣ подобныя цитаціи, особенно въ такомъ хорошемъ сочиненіи, какимъ я признаю трудъ священника А. Ѳ. Михайлова, крайне непріятны, потому что нелѣпы. Иногда ставитъ авторъ только двѣ какія либо буквы, и читатель долженъ угадывать, что подъ ними слѣдуетъ разумѣть. Напримѣръ, онъ пишетъ св., каковое сокращеніе принято всѣми читать *святый*, а у автора эти буквы означаютъ: священникъ (Преображенскій). Авторъ оставляетъ разные иноязычные тексты, греческіе и арабскіе, безъ перевода на русскій языкъ, что̀ многимъ читателямъ не принесетъ ни малѣйшей пользы.

Сколько разъ приходилось мнѣ и на диспутахъ слышать о недостаткахъ въ цитаціи. Кажется, что этотъ недугъ происходитъ у студентовъ отъ ихъ торопливости, по которой они въ своихъ работахъ, когда еще готовятъ ихъ, допускаютъ разныя сокращенія, часто понятныя только имъ самимъ, а потомъ не сами переписываютъ свои сочиненія, а писцы, которые копируютъ только то, что находится въ данной рукописи. Недугъ этотъ, по моему мнѣнію, очень важный, но онъ можетъ быть устраненъ для всѣхъ студентовъ толь-

ко тогда, когда будутъ составлены *отъ Совѣта академіи* на этотъ предметъ правила, отпечатаны и выданы къ руководству студентамъ.

Перехожу къ самой существенной части сочиненія священника Михайлова, къ изложенію сказаній Корана о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ.

Авторъ не ограничивается здѣсь только тѣми сказаніями, которыя находятся въ Коранѣ, но обставляетъ ихъ еще главнымъ образомъ толкованіями на Коранъ авторитетнаго мухамеданскаго ученаго Аля-ед-дина Али-бенъ Мухаммадъ аль-Хазина, и отчасти объясненіями изъ сочиненій другихъ мухаммеданскихъ ученыхъ.

Толкованія Хазина на тѣ стихи Корана, гдѣ говорится о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, составляютъ въ сочиненіи священника Михайлова весьма важную услугу для противомусульманскихъ миссіонеровъ, не имѣющихъ подъ рукою этого четырехтомнаго толкованія на Коранъ; но миссіонеры пожалѣютъ о томъ, что священникъ Михайловъ не помѣщалъ подлиннаго арабскаго текста объясненій ученаго Хазина и цитаціи дѣлалъ изъ его толкованій иногда слишкомъ глухія, указывая только страницу, не обозначая тома. Рецензентъ долженъ замѣтить, что авторъ не предупредилъ нигдѣ читатателя, почему онъ желаетъ пользоваться при своей работѣ толкованіями на Коранъ, и особенно трудомъ ученаго Хазина. Это предупрежденіе, какъ мы думаемъ, тѣмъ болѣе нужно для читателя, что самая тема автора, по видимому, исключала занятія разными толкованіями на Коранъ; по смыслу темы авторъ обязывался имѣть дѣло только съ сказаніями Корана о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ. Но повторяемъ, что мы очень рады тому, что авторъ внесъ въ свою работу очень многое изъ толкованій Хазина. Присутствіе этихъ толкованій увеличиваетъ научное достоинство его сочиненія, свидѣтельствуя, что авторъ работалъ въ области кораническихъ сказаній по первоисточникамъ.

Приводя сказанія Корана и толкованія мухаммеданскихъ ученыхъ на эти сказанія о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, авторъ дѣлаетъ подробный, и можно сказать, самый тщательный анализъ или разборъ этихъ сказаній. Онъ обращаетъ вниманіе при этомъ на тѣ или другія характерныя арабскія слова, потомъ слѣдитъ, какъ образовалось

прил. 8-е.

то или другое сказаніе, какіе элементы этихъ сказаній откуда Мухаммедъ слышалъ, и по разнымъ апокрифическимъ сказаніямъ и еретическимъ мнѣніямъ авторъ добирается часто до прекрасныхъ объясненій самыхъ сказаній. Можно надѣяться, что и нѣкоторые безпристрастные мухаммедане вынесутъ изъ работы священника Михайлова убѣжденіе, что Коранъ составлялся Мухамедомъ главнымъ образомъ подъ вліяніемъ евреевъ и христіанъ и притомъ христіанъ болѣе еретичествующихъ, чѣмъ православно-вѣрующихъ, и что Коранъ рѣшительно не можетъ поэтому, считаться откровеніемъ Божіимъ, и что Мухаммеда — проповѣдника Корана нельзя признавать истиннымъ пророкомъ Божіимъ.

Въ частности весь трактатъ объ Іоаннѣ, сынѣ Захаріи, составленъ авторомъ прекрасно; въ немъ много интереснаго и миссіонерски полезнаго. Замѣтимъ только, что авторъ 1) не объяснилъ, почему онъ въ сказаніи Корана объ Іоаннѣ (19, 11) слово *савійянъ* (سَوِيًّا) переводитъ: *не будучи безсильнымъ, оставаясь здоровымъ*, когда это слово не имѣетъ такихъ значеній? 2) Говоря (на стр. 110 и 112) о томъ, на какомъ году своего лжепророчества Мухаммедъ заговорилъ объ Іоаннѣ, авторъ сообщаетъ читателю, когда выдалъ Мухаммедъ 19 главу Корана за откровеніе. А потомъ приводитъ сказанія изъ главъ Корана: 6, 21 и 3, и дополняетъ, что свѣдѣнія объ Іоаннѣ, помѣщенныя въ 3 главѣ, составляютъ *остовъ* всего сказанія объ Іоаннѣ. Но авторъ не упоминалъ, въ какое время появились 6 и 21 главы Корана, поэтому читатель находится въ сомнѣніи: *остовъ* ли сказаній Мухаммедъ *сначала* сообщилъ Арабамъ, а потомъ, какъ программу, развивалъ или дополнялъ другими свѣдѣніями, или же *остовъ* сдѣлавъ *послѣ*, какъ краткое сказаніе или повтореніе всего, что́ онъ слышалъ отъ христіанъ объ Іоаннѣ? 3) Авторъ говоритъ (стр. 119), что предвѣщаніе Гавріила (Архангела) *объ укрѣпленіи Іоанна Духомъ Святымъ* въ Коранѣ опущено. Но гдѣ же объ этомъ сказано въ Евангеліи? На стр. 118 авторъ приводилъ объ Іоаннѣ слова Архангела къ Захаріи изъ Евангелія отъ Луки: „и Духа Святаго исполнится“ (Лук. 1, 15), но мы думаемъ, что это выраженіе имѣетъ нѣсколько иное значеніе. При

томъ, на стр. 118 авторъ предлагаетъ читателю сравнить слова изъ Евангелія отъ Луки съ словами Корана (III, 34). Читаемъ по Корану: „Ангелы въ то время, какъ онъ (т. е. Захарій) стоялъ во святилищѣ, возгласили ему: Богъ благовѣствуетъ тебѣ о Іоаннѣ, который утвердитъ истину о Словѣ Божіемъ, который будетъ великимъ, дѣвственникомъ, пророкомъ, однимъ изъ числа праведныхъ". Что же теперь должно означать сравненіе? То-ли, что читатель изъ стиха Корана долженъ убѣдиться, что Коранъ упустилъ слова „объ укрѣпленіи Іоанна Духомъ Святымъ", или что либо другое? Но если бы авторъ пояснилъ, что евангельскія слова объ Іоаннѣ, что онъ „исполнится Духа Св. еще отъ чрева матери своей" означаютъ то, что Іоаннъ будетъ пророкомъ и пророкомъ великимъ предъ Господомъ, то сравненіе Евангельскаго стиха (Лук. 1, 15) съ коранническихъ (3, 34) получило бы значеніе.

Въ трактатѣ о Св. Дѣвѣ Маріи (стр. 146 и дал.) авторъ начинаетъ сначала усиливаться доказать, что Мухаммедъ не могъ допустить анахронизма, чтобы считать Марію, мать Іисуса Христа, сестрою Аарона (стр. 148—149). Но въ Коранѣ, (19, 29) дѣйствительно, мать Іисуса Христа называется *сестрою Аарона*. Толкователи Корана, защищая Мухаммеда въ этой грубой ошибкѣ, объясняютъ, что Ааронъ здѣсь не братъ Моисея пророка, а совершенно другая личность. Священникъ Михайловъ сначала поддался толкованіямъ мухаммеданскимъ и защищалъ Мухаммеда, что онъ не могъ допустить такого анахронизма. Но почему же не могъ? Самъ же авторъ показываетъ, какъ понималъ Мухаммедъ хронологію, когда перечислялъ иногда пророковъ (см. стр. 143, носокъ 9). Такъ, по списку пророковъ, представленному въ Коранѣ (3, 161), Іисусъ помѣщенъ прежде Іова, Іоны, Аарона, Соломона и Давида,—непосредственно послѣ Іакова! Въ другомъ мѣстѣ (см. Коран. VI, 84—86) Іисусъ помѣщенъ въ такомъ порядкѣ: Моисей, Ааронъ (а потомъ непосредственно за этими двумя братьями)—Захарія, Іоаннъ, *Іисусъ*, а потомъ уже послѣ Іисуса,—Илія, Измаилъ, Елисей, Іона и Лотъ. Послѣ такихъ хронологическихъ данныхъ, оставленныхъ Мухаммедомъ въ Коранѣ развѣ можно сказать, что Мухаммедъ понималъ что-либо въ хронологіи? Ясно, что о хронологіи онъ никакой не зналъ и перепутывалъ

прил. 8-е.

все, что когда либо слышалъ отъ евреевъ или христіанъ. Въ этомъ отношеніи для него все было возможно, т. е. онъ считалъ возможнымъ признавать Маріамъ, сестру Моисея и Аарона тожественною съ Маріею, матерью Іисуса Христа. Если же встрѣчаются по этому случаю въ Коранѣ противорѣчія, то ихъ можно объяснять только лишь тѣмъ, что евреи и христіане передавали Мухаммеду свѣдѣнія, конечно, болѣе или мѣнѣе вѣрныя, но Мухаммедъ, не знающій вовсе исторіи и не понимающій хронологіи, перепутывалъ эти свѣдѣнія и смѣшивалъ ихъ между собою. Впрочемъ и авторъ, ознакомившись, съ возраженіями нѣкоторыхъ западныхъ ученыхъ противъ мнѣнія ученыхъ мухаммеданъ, утверждающихъ, будто подъ Аарономъ разумѣется здѣсь другая личность, самъ начинаетъ признавать, что Мухаммедъ путался въ хронологіи, но, кажется, не выяснилъ для себя, какъ слѣдуетъ, дѣла.

Въ трактатѣ объ Іисусѣ Христѣ (на стр. 200) авторъ, какъ намъ кажется, невѣрно переводитъ: „потряси, который *подъ тобою*, стволъ пальмы". Здѣсь авторъ невѣрно перевелъ арабское слово *иляйка* إِلَيْكَ *подъ тобою*. При этомъ переводѣ предполагается, что Марія, мать Іисуса Христа, находилась на пальмѣ. Я не могу назвать вѣрнымъ въ этомъ мѣстѣ и переводъ Г. С. Саблукова: *надъ тобою* Стволъ растущей пальмы не можетъ быть надъ человѣкомъ. По нашему мнѣнію, выраженіе *иляйка* إِلَيْكَ слѣдуетъ перевести: потряси стволъ пальмы *въ свою сторону* (къ тебѣ), и на тебя посыпятся свѣжіе, зрѣлые финики.

На стр. 203 авторъ невѣрно переводитъ: *мянъ тахтаг* (مِنْ تَحْتِهَا) (тотъ) *который былъ внизу ея*, пальмы или горы, на которой стояла Марія. Но о горѣ или холмѣ въ Коранѣ не упоминается. Если же рѣчь идетъ о пальмѣ, то не вѣроятно, чтобы Марія стояла въ это время на пальмѣ, а Гавріилъ былъ внизу ея.

Авторъ невѣрно цитуетъ часто весьма важныя мѣста изъ Корана. Такъ слова: *лямъ ялидъ ва лямъ юлядъ* لم يولد لم يلد (онъ (Богъ) не раждалъ и не рожденъ) авторъ указ

ваетъ въ XIX, 33 Корана, тогда какъ этотъ стихъ находится въ 112-ой главѣ Корана (см. соч. автора стр. 224). Сравн. стр. 227, гдѣ вмѣсто XXVI, 2 слѣдовало бы XVI, 2 и др.

Авторъ мало выказалъ настойчивости противъ нелѣпыхъ толкованій мухаммеданскихъ ученыхъ, относящихъ мѣстоименіе съ предлогомъ—*фиги* فيه (Коран. 66, 12) къ слову *фарджунъ* فرج. Маракчій справедливъ, признавая здѣсь (т. е. въ 66, 12 Корана) ясную ошибку. Эта ошибка ясною становится именно изъ Корана же (XXI, 91), гдѣ сказано: فنفخنا فيه *фанафахнà фигà*: *И мы вдохнули въ Нее* (т. е. въ Марію) отъ Духа Нашего (см. въ сочиненіи Махайлова, стр. 196, 225—226).

Но въ этомъ трактатѣ очень хорошо составлены разсужденія автора о Духѣ (стр. 228—246).

Въ трактатѣ: „Жизнь и общественная дѣятельность Іисуса Христа“ (стр. 246—253) авторъ говоритъ (стр. 250), что „Пятокнижіе Моисея было открыто Іисусу еще тогда, когда онъ былъ во чревѣ матери Своей“, и потомъ прибавляетъ: „въ этомъ отношеніи случилось съ Іисусомъ тоже, что и съ Даніиломъ, только въ большей степени“. При этомъ авторъ ставитъ въ скобахъ обозначеніе главы и стиха: XIX, 19. Какую книгу здѣсь авторъ имѣетъ въ виду, неопредѣлено. Мы подумали, что авторъ отсылаетъ читателя къ Корану, но не нашли XIX главу и 19 стихъ, и ничего подходящаго къ утвержденіямъ автора не нашли. Намъ кажется, что авторъ не вѣрно понялъ слова апокрифа объ изученіи Іисусомъ Христомъ алфавита, сказавши (стр. 252), что Іисусъ Христосъ сообщалъ своему учителю, какія буквы въ еврейскомъ алфавитѣ правильны, и какія *забыты*... Вмѣсто этого слѣдуетъ сказать: какія буквы прямыя, и какія кривыя и проч.

Заключеніе въ этомъ трактатѣ неудобно привязано къ предыдущему разсказу. Именно, въ концѣ трактата авторъ приводитъ изъ апокрифовъ свѣдѣнія о томъ, какъ Іисуса учили алфавиту, и какъ умеръ одинъ изъ учителей Его, дознувшій ударить Іисуса, а потомъ авторъ прямо дѣлаетъ заключеніе ко всему трактату: Такъ Іисусъ подготовлялся къ проповѣднической дѣятельности и проч. Здѣсь автору

прил. 8-е.

слѣдовало бы хотя немного повторить, или только напомнуть читателю, нѣкоторыя свои мысли, которыя были темою для этого трактата.

Въ трактатѣ „о пророческой дѣятельности Іисуса Христа“, изложенномъ у автора съ достаточной полнотой и умѣньемъ, мы можемъ развѣ указать только на слѣдующее. 1) на стр. 261—262 авторъ говоритъ, что Коранъ называетъ Іисуса Христа Духомъ Божіимъ, для указанія на Его пророческое достоинство. Но прочитавши страницу, на которой авторъ старается, на основаніи мухаммеданскихъ толкованій на Коранъ, нѣсколько если не доказать, то пояснить эту мысль, мы мало замѣчаемъ здѣсь основательности у толкователей мухаммеданскихъ. Автору, по нашему мнѣнію, слѣдовало бы гораздо лучше представить критику этихъ мнѣній толкователей. Стихъ Корана (2, 81) крайне неопредѣленный, чтобы его считать основаніемъ указаній на проповѣдь пророческую Іисуса Христа. 2) Авторъ говоритъ, что Іисусъ Христосъ началъ свою пророческую дѣятельность *въ полномъ возрастѣ.* Въ доказательство этого указываетъ Коран 3, 41. Но здѣсь нѣчто другое: *въ колыбели* еще Онъ (т. е. Іисусъ) будетъ говорить съ людьми также, *какъ полновозрастный* (يُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا). Сравн. еще Коран. 5, 109. Слѣдовательно, это выраженіе не можетъ служить доказательствомъ мысли, что Іисусъ Христосъ выступилъ, по словам Корана, на пророческую дѣятельность въ полномъ возрастѣ.

Я очень еще пожалѣлъ, что авторъ считаетъ *названіе* Іисуса Христа „Сынъ Маріи“ мусульманскимъ (стр. 278). Ну, а какъ назоветъ авторъ названіе Іисуса Христа в Евангеліи отъ Марка (6, 3): не плотникъ ли Онъ, *Сынъ Маріи*, братъ Іакова и проч.?

Въ трактатѣ о чудесахъ Іисуса Христа, авторъ говоритъ (стр. 289), на основаніи мнѣній мусульманскихъ ученыхъ, о чудесномъ сотвореніи Іисусомъ Христомъ изъ глины птицы (летучей мыши). Потомъ въ числѣ различныхъ свойств этой птицы, авторъ указываетъ на то, что она „испытываетъ регулы“, „подвержена хайзу“. Напомнимъ автору, что арабское слово *хайзъ* есть тоже самое, что регулы.

Помимо указанныхъ неточностей, весь трактатъ о чудесахъ Іисуса Христа обработанъ авторомъ хорошо и доказательно, но съ нѣкоторыми мыслями заключенія автора не всякій читатель согласится.

Очень удачно составленъ авторомъ трактатъ о призваніи св. апостоловъ (стр. 309 и дал.) и о ниспосланіи трапезы (стр. 343 и дал.), которая напоминаетъ установленіе Евхаристіи. Здѣсь авторъ допустилъ только по мѣстамъ преувеличенія. А потомъ, въ трактатѣ „о послѣднихъ дняхъ земной жизни Іисуса Христа", приводя мнѣнія мухаммеданскихъ ученыхъ (стр. 350—355) о томъ, что вмѣсто Іисуса Христа іудеи *сначала убили, а потомъ распяли* кого-то другаго, авторъ, почему-то не обратилъ вниманія, какъ же іудеи распинали уже убитаго человѣка? Мысль, что іудеи *сначала убили, а потомъ распяли* кого-то, повторяется около 10 разъ.

Но авторъ представилъ хорошія сужденія и разъясненія о смерти Іисуса Христа по ученію Корана. Здѣсь онъ сопоставляетъ очень удачно разныя мѣста объ этомъ предметѣ изъ Корана и пользуется съ успѣхомъ арабскими терминами (см. стр. 371 и дал.). Но авторъ утверждаетъ, что по свидѣтельству Корана Іисусъ Христосъ тотчасъ же *послѣ своей смерти* получилъ блаженство въ раю, и какъ на доказательство этой мысли ссылается на слова Корана (5, 117). Стихъ этотъ, однакоже, не даетъ повода къ такому заключенію; здѣсь говорится, что послѣ того, какъ Богъ подвергъ Іисуса смерти, Іисусъ уже не былъ стражемъ христіанъ, и только (см. стр. 382).

Находя вообще у автора всѣ разсужденія и разъясненія указаній Корана о смерти Іисуса Христа очень удачными и важными, я не могу умолчать о томъ, что нѣсколько странный пріемъ употребляетъ авторъ при рѣшеніи вопросовъ. Именно, авторъ задаетъ вопросъ иногда, и рѣшаетъ его, такъ или иначе доказавши свое рѣшеніе. Читатель думаетъ, что дѣло съ такимъ вопросомъ уже кончено. Оказывается, что далеко не такъ; авторъ продолжаетъ надъ рѣшеніемъ вопроса производить новые опыты, послѣ которыхъ въ результатѣ получается новый выводъ. Такъ, авторъ рѣшаетъ вопросъ: какъ пришелъ Мухаммедъ къ отрицанію страданій и смерти Іисуса Христа? Было ли это отрицаніе обдуманнымъ шагомъ (!) Мухаммеда противъ христіанства,

прил. 8-е.

или онъ дѣйствовалъ по вліянію еретиковъ? Рѣшая этотъ вопросъ, авторъ говоритъ, что ученіе о смерти Іисуса Христа не согласовалось съ убѣжденіями Мухаммеда, который *не зналъ и даже отрицалъ* ученіе христіанское о первородномъ грѣхѣ, слѣдовательно считалъ излишнимъ искупленіе человѣческаго рода смертію Іисуса Христа.

Всѣ эти резоны автора показываютъ, что отрицаніе страданій и смерти Іисуса Христа у Мухаммеда было обдуманнымъ, какъ выражается авторъ, шагомъ противъ христіанства.

Но съ этимъ рѣшеніемъ читатель можетъ или согласиться, или не согласиться. Читатель, напримѣръ, можетъ подумать, что Мухаммедъ отрицалъ страданія и смерть Іисуса Христа не потому, что обдуманно не признавалъ ученія о первородномъ грѣхѣ, но потому что ему самому не пришлось слышать отъ своихъ учителей-евреевъ и христіанъ, ни о первородномъ грѣхѣ, ни объ искупительномъ значеніи смерти Іисуса Христа.

Далѣе авторъ продолжаетъ, что Мухаммеду казалось страннымъ, какъ это Іисусъ, одаренный силою творить чудеса, послѣдній и величайшій изъ пророковъ, бывшихъ до него, былъ бы преданъ Богомъ на смерть: Богъ всемогущъ и мудръ.

Читатель опять можетъ возражать: изъ Корана развѣ видно ясно, что Мухаммедъ признавалъ Іисуса Христа послѣднимъ и величайшимъ изъ пророковъ, бывшихъ до него? А если такъ, то могъ разсуждать Мухаммедъ еще и такъ, что каждый изъ пророковъ, предшествовавшихъ Іисусу Христу, былъ послѣднимъ и превосходнѣйшимъ, чѣмъ пророки— его предшественники, а между тѣмъ объ нихъ Мухаммедъ въ Коранѣ говоритъ, что Іудеи убивали пророковъ, не смотря на то, что Богъ всемогущъ и мудръ. Слѣдовательно самъ Мухаммедъ такъ не разсуждалъ, да и не могъ разсуждать, потому что онъ вовсѣ не понималъ домостроительства Божія милосердія въ отношеніи къ спасенію падшаго Адама и всѣхъ его потомковъ. Не видно изъ Корана, чтобы евреи что-либо сообщили Мухаммеду въ этомъ смыслѣ о Мессіи, Котораго они ожидали.

По воззрѣніямъ Мухаммеда, говоритъ авторъ, въ божественномъ опредѣленіи не могла имѣть мѣста насильствен

ая смерть Іисуса ни *какъ удовлетвореніе за другихъ* (по-
ому что каждый получаетъ награду или казнь только за се-
я. Коран. 6, 69), ни *какъ наказаніе*, потому что Іисусъ
Христосъ, по признанію Мухаммеда, былъ праведникъ.

Здѣсь опятъ читатель возражаетъ автору тѣмъ, что въ
Коранѣ встрѣчается мысль *о ходатайствѣ и ходатаяхъ* за
юдей. Мнѣ кажется, что эти мысли христіанскія, но онѣ
частью заглушены еврейскими внушеніями ему о строгомъ мо-
отеизмѣ и о томъ, что Богъ одинъ Самъ только можетъ
пасать и губить, наказывать и миловать.

Такимъ образомъ, по мнѣнію автора, Мухаммедъ стра-
анія и смерть Іисуса Христа отвергъ самостоятельно и
ознательно. А потомъ авторъ вдругъ начинаетъ вести дру-
ой способъ разсужденій и приходитъ къ другимъ выво-
амъ. Все это, какъ мы думаемъ, показываетъ, что авторъ
ринимался за рѣшеніе нѣкоторыхъ, важныхъ вопросовъ
ъ своей работѣ не одинъ разъ и рѣшалъ эти вопросы не-
инаково, но ему не хотѣлось разстаться съ этими рѣше-
іями; онъ ихъ и помѣщаетъ подъ рядъ. Но здѣсь оказы-
ается то неудобство, что авторъ вовсе не предупреждаетъ
итателя, что рѣшеніе того или другого вопроса можетъ
ыть различно, что онъ не заразъ рѣшаетъ эти вопросы,
то, что онъ говоритъ иногда какъ будто въ положитель-
омъ, рѣшающемъ тонѣ, онъ броситъ, какъ рѣшеніе не подхо-
ящее, и представитъ другое рѣшеніе и другой выводъ. Если
ы авторъ, въ подобныхъ случаяхъ, предупреждалъ читате-
я, впечатлѣніе отъ чтенія его основательныхъ разсужденій
ыло бы гораздо сильнѣе.

Разсуждая „о второмъ пришествіи Іисуса Христа на
емлю“ (стр. 390 и дал.), авторъ приводитъ не мало хотя
интересныхъ подробностей изъ ученія мухаммеданскаго о кон-
ецѣ міра, но излишнихъ для своего предмета (стр. 394—
402). А также авторъ напрасно не постарался больше вне-
сти критическихъ замѣчаній на ложныя мнѣнія мухамме-
анъ, будто Іисусъ Христосъ будетъ судить по закону Му-
аммеда (стр. 408) и будто Онъ откажется на страшномъ
удѣ отъ ходатайства за христіанъ (стр. 414—415).

Но я долженъ сказать, что если бы я сталъ хотя кратко
замѣчать въ сочиненіи священника А. Ѳ. Михайлова тѣ стороны,
которыя производили, по своему мастерскому изложенію и по

прил. 8 е.

разнымъ внутреннимъ научнымъ достоинствамъ, пріятное впечатлѣніе, то я долженъ былъ бы сдѣлать свой отзывъ очень обширнымъ. Я съ удовольствіемъ заявляю предъ Совѣтомъ академіи, что *сочиненіе священника А. Ѳ. Михайлова я признаю весьма хорошимъ* и автора—*вполнѣ заслуживающимъ за этотъ свой трудъ ученой степени магистра богословія.* Онъ своей работой доказалъ, что всѣ сказанія Корана о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, и собственно повѣствовательныя и историко-догматическія, не даютъ цѣльнаго очерка новозавѣтной исторіи, что онѣ въ Коранѣ не ясны и по мѣстамъ противорѣчивы. А эти качества свидѣтельствуютъ, что кораническія сказанія о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ появились въ Коранѣ Мухаммеда не по божественному откровенію и составлялись не сверхъестественнымъ образомъ. Параллель этихъ сказаній авторъ почти всегда удачно указывалъ въ сказаніяхъ и мнѣніяхъ арабскихъ христіанъ, отъ которыхъ Мухаммедъ въ большинствѣ случаевъ, слышалъ апокрифическія сказанія или еретическія заблужденія. Собственно Мухаммеду, добавляетъ удачно авторъ, принадлежитъ въ этихъ сказаніяхъ то, что къ ошибкамъ и заблужденіямъ христіанскихъ еретиковъ и сектантовъ, онъ прибавилъ много своихъ ошибокъ и заблужденій. Дѣйствительная исторія въ сказаніяхъ Мухаммеда передѣлана и искажена, и только по мѣстамъ сохранила на себѣ слѣдъ бывшихъ событій.

Итакъ, вотъ къ какимъ результатамъ пришелъ авторъ, вотъ чего достигъ онъ! Книга его будетъ служить хорошимъ пособіемъ для православныхъ миссіонеровъ въ борьбѣ съ мухаммеданствомъ.

Протоіерей *Евѳимій Маловъ.*

...и журнала Православный Собесѣдникъ продаются слѣдующія изданія:

Полное собраніе сочиненій Епископа Антонія (рек-ра Казанской духовной академіи), въ 3-хъ томахъ съ порт-томъ Преосвященнаго Антонія.

Цѣна за всѣ три тома 5 р.; за каждый томъ въ отдѣль-сти 2 р., студентамъ 25% уступки.

Творенія св. Ипполита, епископа Римскаго. Вып. I. Тол-ваніе на книгу Даніила. Казань. 1898 г. Ц. 1 р. Вып. 2— О Христѣ и антихристѣ" и другія сочиненія. Ц. 1 р.

Творенія Оригена. Вып. первый. Сочиненіе Оригена „О чалахъ", съ предисловіемъ. Ц. 3 р.

Творенія св. Діонисія Великаго, епископа александрій-каго, въ русскомъ переводѣ. Казань. 1900. Цѣна 1 р. 25 к.

Творенія св. Амвросія, епископа Медіоланскаго, по во-росу о дѣвствѣ и бракѣ въ русскомъ переводѣ. Казань. 901 г. Цѣна 1 р. 50 к.

Лекціи по Введенію въ кругъ богословскихъ наукъ. реосвященнаго Михаила, епископа Таврическаго.

Сборникъ сочиненій студентовъ Казанской академіи. пускъ первый.—Въ немъ помѣщены слѣдующія сочиненія: *А. Воронцова*: Метафизика Преосвященнаго Никанора Архі-скопа Херсонскаго. *2) Н. Егорова*: Христіанское нравоученіе Мартенсену сравнительно съ христіанскимъ нравоученіемъ епископу Ѳеофану. *3) К. Григорьева*: Немезій, епископъ есскій и его сочиненіе о природѣ человѣка. *4) А. Оссігва*: ревне-еврейскій обрядъ праздника пасхи и его символиче-ое и прообразовательное значеніе. *5) А. Юрьевскаго*: Маркъ стынникъ и его новооткрытое слово противъ несторіанъ. *Н. Примогенова*: Уставъ иноческой жизни Василія Великаго сравненіе его съ уставомъ св. Пахомія.

Руководство къ Русской Церковной Исторіи. П. Знаменскаго. ніе пятое. Цѣна 1 р. 75 коп.

Духовныя школы въ Россіи П. Знаменскаго. Ц. 3 р.

Памяти Высокопреосвященнаго Никанора архіепископа хер-каго. Ц. съ перес. 65 к.

Исторія Русской Словесности. Сост. И. Порфирьевъ. Ц. 7 р. кій курсъ исторіи древней русской словесности. Ц. 1 р. 40 к.

Иванъ Яковлевичъ Порфирьевъ. Біографическій очеркъ. Ц. 1 р.

Посошковъ и его сочиненія. Проф. А. Царевскаго. Москва. 1883 г. р.

Посланія св. Игнатія Богоносца (съ свѣдѣніями о немъ и посланіяхъ). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 75 коп.

Дѣянія вселенскихъ соборовъ въ переводѣ на русскій яз Семь томовъ. 1859—1878. Цѣна каждому тому въ отдѣльности 1-й томъ 4 руб., за второй 2 руб. 50 коп., за третій 2 руб. 50 за четвертый 2 р. 50 к., за пятый 3 руб., за шестой 3 руб. 50 за седьмой 4 руб. 50 коп. А за всѣ семь томовъ 20 руб.

Дѣянія девяти помѣстныхъ соборовъ въ переводѣ на ру языкъ. Одинъ томъ. 1878. Цѣна 2 руб.

Ѳеофилакта, архіеп. болгарскаго: **Благовѣстникъ**, или т ваніе на св. евангелія. 1874—1875 гг. Четыре тома, цѣна 7 руб.

Его же: На посланіе къ Галатамъ, Ефесянамъ и Филиппій 1884 г. Ц. 1 р. 50 к. На посланіе къ Колоссянамъ 1887 г. Ц. На посланіе къ Солунянамъ. 1889 г. Ц. 30 к. На посланія ап. П къ Тимоѳею, Титу и Филимону. К. 1898. Ц. 70 к.

Описаніе рукописей Соловецкаго монастыря, находят въ библіотекѣ Казанской духовной академіи. Ч. 1. Ц. 3 р. съ Ч. 2. Ц. таже. Ч. 3. Выпускъ I—цѣна 2 руб.

Просвѣтитель, или обличеніе ереси жидовствующихъ. пр Іосифа Волоцкаго. Изданіе третье, напечатан. славянскимъ шриф Цѣна 3 р. съ перес.

Посланія Игнатія, митрополита сибирскаго и тобольска предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 1 р

Сочиненія преподобнаго Максима грека (съ предислов Три тома. 1859—1862. Цѣна 5 руб.

Стоглавъ (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1887. Цѣна на лучшей бумагѣ 2 руб.

Остенъ. Памятникъ русской духовной письменности XVII (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха Іоакима). 1865. Цѣн

Сказанія о мученикахъ христіанскихъ, чтимыхъ правосл каѳолическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1865. Цѣн

Исторія Казанской духовной академіи. Три тома цѣна 50 к. Деньги отъ продажи изданія поступаютъ, по волѣ жер теля-автора, въ Общество вспомоществованія недостаточнымъ с тамъ Казанской Дух. Академіи.

Историческая Записка о состояніи Казанской дух академіи послѣ ея преобразованія. 1870—1892. С. Терно 652 стр. Ц. 2 р.

Пятидесятилѣтній юбилей Казанской Духовной Ака 468 стр. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.

Полный списокъ всѣхъ книгъ, продающихся въ редакціи, н танъ въ мартовской книжкѣ журнала.

Редакторъ профессоръ С. Терновск

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, Епископъ Алексій.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1901.

СЕНТЯБРЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:

Стран.

ВНУТРЕННЯЯ ИСТОРІЯ ветхозавѣтнаго священнаго текста. **П. Юнгерова** . . . . . 285—304.

ВЕТХІЙ ЗАВѢТЪ и Евангеліе Іоанна. **С. Вондаря** . . . . . 305—342.

ВЛАСТЬ И ПОЛОЖЕНІЕ римскихъ епископовъ въ церкви по ученію Василія Великаго. **М. Васильева** . . . . . 343—356.

ИДЕАЛЫ православно-русскаго инородческаго миссіонерства. Іеромонаха **Діонисія** . . . . . 357—377.

ШКОЛА ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. **В. Керенскаго** . . . . . 378—422.

БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНІЕ О СОВѢСТИ. Ветхій Завѣтъ. **Н. Богословскаго** . . . . . 423—428.

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ . 429—448.

* КАЗАНСКІЙ архіерейскій домъ, его средства и штаты, преимущественно до 1764 года. **И. Покровскаго** . . . . . 111—134.

*) *Печатается на средства Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Казанскаго.* *Арсенія,*

ПРИЛОЖЕНІЯ:

ОТЗЫВЫ о сочиненіяхъ: свящ. А. Михайлова, П. К. Жузе и профессора В. А. Нарбекова (8, 9 и 10 приложенія къ Протоколамъ Академіи за 1899 годъ).

КАЗАНЬ.

Типо-Литографія Императорскаго Университета.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

ИЗДАНІЕ КАЗАНСКОЙ АКАДЕМІИ

ВЪ 1901 ГОДУ

будетъ выходить попрежнему *ежемѣсячно*, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой, и будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ.

Въ пособіе на изданіе журнала и въ 1901 году ассигнована особая сумма Его Высокопреосвященствомъ, Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ, Архіепископомъ Казанскимъ и Свіяжскимъ. На средства Владыки будетъ напечатано Толкованіе Бл. Ѳеофилакта на посланіе Апостола Павла къ Евреямъ и нѣсколько обширныхъ по объему и интересныхъ по содержанію сочиненій студентовъ и профессоровъ Академіи.

Имѣя обиліе статей, Редакція значительно увеличитъ текстъ журнала въ наступающемъ году, и въ приложеніи будетъ помѣщать только Протоколы академическаго Совѣта.

Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя библіотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства“ (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи —

СЕМЬ РУБЛЕЙ.

При журналѣ: „Православный Собесѣдникъ“ издаются

Извѣстія по Казанской епархіи,

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами до 3 печатныхъ листовъ (вмѣсто 2-хъ) въ каждомъ, убористаго шрифта. Размѣръ изданія увеличенъ сравнительно съ прежнимъ на 24 печатныхъ листа въ годъ вслѣдствіе установленнаго по особому распоряженію Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія пособія на изданіе Епархіальныхъ Извѣстій отъ монастырей Казанской епархіи.

Цѣна Извѣстій для духовенства Казанской епархіи, съ приложеніемъ журнала „Православный Собесѣдникъ“ и съ пересылкой по почтѣ

ВОСЕМЬ РУБЛЕЙ.

Подписка принимается въ Редакціи Православнаго Собесѣдника, при Духовной Академіи, въ Казан.

Внутренняя исторія
ВЕТХОЗАВѢТНАГО СВЯЩЕНАГО ТЕКСТА *).

Шестой и послѣдній *періодъ* во внутренней исторіи ветхозавѣтнаго текста обнимаетъ состояніе его въ печатномъ видѣ, съ изобрѣтенія книгопечатанія до настоящаго времени. Вскорѣ послѣ изобрѣтенія книгопечатанія западно-европейскіе ученые евреи и христіане поспѣшили воспользоваться этимъ искусствомъ и приложить его къ изданію священныхъ книгъ. На еврейскомъ языкѣ священныя ветхозавѣтныя книги издавались въ слѣдующемъ хронологическомъ порядкѣ.

Первая священная книга, вышедшая изъ печатнаго станка, была Псалтирь, напечатанная въ Болоньѣ въ 1477 году, заключавшая еврейскій свящ. текстъ и комментарій Кимхи. Въ 1482 году, также въ Болоньѣ, было напечатано впервые Пятокнижіе съ таргумомъ Онкелоса и комментаріемъ Ярхи. Въ 1485—86 годахъ въ г. Сонцино въ Миланскомъ герцогствѣ напечатаны пророки старшіе (I. Нав.—4 Цар.) и пять свитковъ—мегиллотъ. Въ 1487 году въ Неаполѣ вышло второе изданіе Псалтири и всѣхъ Писаній съ раввинскими комментаріями.

Наконецъ, въ 1488 году въ Сонцино вышло первое изданіе всей еврейской Библіи съ масоретской пунктуаціей и акцентуаціей, при чемъ издатели воспользовались какъ предыдущими печатными изданіями, такъ и лучшими рукописями. Съ Сонцинскаго изданія было сдѣлано Жерсономъ-бенъ-Мозе изданіе Брешійское въ 1494 году, съ коего составленъ Лютеровскій переводъ Библіи. По Сонцинскому же изданію сдѣлано первое

*) См. Пр. Соб. 1901 г. іюль-августъ.

изданіе Библіи и Даніиломъ Бомбергомъ въ Венеціи въ 1517 году, съ таргумомъ и раввинскими комментаріями. Тотъ же текстъ безъ особыхъ измѣненій вошелъ въ изданія Роберта Стефана (1539 г. и слѣдующія) и Себастіана Мюнстера (1534—35 гг.).

Но западные ученые, съ теченіемъ времени, не стали довольствоваться одною лишь стереотипною перепечаткою перваго библейскаго изданія. Съ книгопечатаніемъ стало развиваться и всестороннее изученіе священнаго текста и стремленіе издавать его въ болѣе и болѣе совершенномъ видѣ при открывшихся къ тому новыхъ средствахъ, особенно въ связи съ развитіемъ филологическихъ и критико-текстуальныхъ знаній.

Этому стремленію обязаны своимъ происхожденіемъ такъ называемыя полиглоттныя изданія Библіи. Древніе еврейскіе ученые мужи: соферимы, талмудисты, масореты, какъ мы уже видѣли, занимались критикой и поправками священнаго текста преимущественно по теоретическимъ и чаще всего грамматическимъ и филологическимъ, не всегда притомъ безошибочнымъ, соображеніямъ. Кромѣ еврейскаго текста и еврейской грамматики у нихъ средствъ къ исправленію текста не было. Христіанскіе ученые эпохи возрожденія съ своей обширной филологической эрудиціей воспользовались и другими средствами: прежде всего изученіемъ и изданіемъ, параллельно съ священнымъ еврейскимъ текстомъ, текста древнихъ переводовъ священныхъ книгъ. Такъ появилась первая полиглотта, называемая Комплютенской, по имени испанскаго города, называемаго по латыни Комплюта (собственно: Алкала Генаресъ).—мѣста ея изданія. Средства для этого монументальнаго изданія давалъ и поощрялъ почтенныхъ тружениковъ ученый испанскій кардиналъ Францъ Ксименъ. Надъ изданіемъ, собираніемъ и провѣркою матеріала и прочими работами трудилось 8 ученыхъ христіанъ, изъ коихъ 3 были обращены изъ іудейства и такимъ образомъ это изданіе снова соединило, какъ при Іеронимѣ, іудейскую и христіанскую библейскую

науку. Работы начались въ 1502 г., а печатаніе продолжалось съ 1514 г. по 1517 годъ. Изданіе содержало Ветхій и Новый Завѣтъ на многихъ языкахъ. Ветхій Завѣтъ: на еврейскомъ, греческомъ LXX толк., латинскомъ (по вульгатѣ) и арамейскомъ — въ таргумѣ съ латинскимъ переводомъ; Новый Завѣтъ на греческомъ и латинскомъ—по вульгатѣ. Въ послѣднемъ томѣ было помѣщено нѣсколько словарей и таблицъ.—Ветхозавѣтный еврейскій текстъ снабженъ былъ лишь пунктуаціей, но безъ акцентуаціи, на основаніи семи лучшихъ еврейскихъ рукописей, съ приложеніемъ критическаго аппарата. Здѣсь еврейскій текстъ не составляетъ стереотипнаго лишь воспроизведенія Сонцинскаго изданія, хотя, кажется, не свободенъ и отъ поспѣшныхъ поправокъ (*Delitzsch*. Complutensische Varianten zum. alttest. Texte. Leipzig. 1878 г.).

Дальнѣйшее цѣнное изданіе еврейской Библіи, научно провѣренное и снабженное основательнымъ критическимъ аппаратомъ, представляетъ второе изданіе Даніила Бомберга, подъ заглавіемъ „Раввинская Библія"; сдѣлано въ Венеціи въ 1525—26 гг. и въ 1547—49 гг. подъ руководствомъ еврейскаго ученаго Іакова Хаймъ ибнъ-Адонія. Составители этого изданія воспользовались другими средствами, преимущественно еврейскими памятниками, для своей критической работы, и помѣстили въ своемъ изданіи: еврейскій текстъ по лучшимъ масоретскимъ спискамъ, таргумы, еврейскіе комментаріи: Ярхи, Кимхи и Абенъ-Эзры и масору въ трехъ видахъ: малую, большую и конечную со всѣми ея исчисленіями и варіантами „восточныхъ" и „западныхъ" еврейскихъ списковъ, отысканными Іакомъ Хаймъ. Ученые издатели, хотя и не помѣстили себя текста древнихъ переводовъ, но руководились ими въ обработкѣ еврейскаго текста и по нимъ раздѣлили 1 и 2, 3 и 4 Царствъ и 1 и 2 Паралипоменонъ—по LXX и вульгатѣ, а до того эти книги соединялись по двѣ въ одну; по вычисленіямъ Исаака Іатана произведено здѣсь же впервые дѣленіе ветхо-

завѣтныхъ книгъ на главы. Сколь многочисленны были внутреннія перемѣны въ священномъ текстѣ, введенныя въ этомъ изданіи, объ этомъ опредѣленныхъ свѣдѣній не сохранилось.—Текстъ этого изданія цѣликомъ перепечатанъ былъ въ довольно распространенномъ изданіи Роберта Стефана, при чемъ латинскій текстъ раздѣленъ здѣсь впервые и на стихи (въ 1555 году).

Изъ того же 16 столѣтія цѣнное въ критико-текстуальномъ отношеніи значеніе имѣетъ вторая, по времени появленія, полиглотта—Антверпенская или королевская (regia), сдѣланная на средства испанскаго короля Филиппа II; печаталась въ Антверпенѣ въ 1569—1572 гг. Въ эту полиглотту вошли: еврейскій текстъ по Комплютенскому и Бомбергову изданіямъ съ латинскимъ дословнымъ переводомъ (по трудамъ Санта Пагнина, Арія Монтана и другихъ филологовъ),—переводъ LXX, таргумы, вульгата и пешито.

Изъ слѣдующаго, 17-го столѣтія, цѣнны въ критико-текстуальномъ отношеніи слѣдующія изданія Библіи. Въ 1618—19 гг. въ Базелѣ издана была раввинская еврейская Библія Іоанномъ Буксторфомъ. Сюда вошли: масора, таргумы, комментаріи Ярхи и Абенъ Эзры и цитаты изъ другихъ еврейскихъ толковниковъ. Въ основѣ лежало Бомбергово изданіе, но не безъ критическихъ поправокъ,—преимущественно по масорѣ и другимъ еврейскимъ памятникамъ. Издателю не была чужда, присущая всѣмъ его ученымъ трудамъ, мысль—доказать неповрежденность священнаго еврейскаго текста.

Въ тѣсной связи съ изданіями Бомберга и Буксторфа, какъ согласованіе ихъ, стоитъ изданіе Лейсдена и Атіи, сдѣланное въ Амстердамѣ въ 1661—67 гг. Въ этомъ изданіи ветхозавѣтный еврейскій текстъ впервые приведенъ въ тотъ внѣшній видъ, въ коемъ онъ и доселѣ печатается въ общераспространенныхъ изданіяхъ. Здѣсь всѣ ветхозавѣтныя книги въ еврейскомъ текстѣ раздѣлены на главы и стихи и подведенъ послѣднимъ окончательный счетъ; еврейскій текстъ снабженъ пун-

ктуаціей и акцентуаціей и существеннѣйшими изъ малой масоры примѣчаніями: keri, ketib, sebirin и пр., дѣленіемъ на параши, гафтары и пр. синагогальными и частными дѣленіями.—Съ этого изданія сдѣланы были изданія Яблонскаго (Берлинъ. 1669 г.) и Van Hoogt'a (Амстердамъ. 1705 г.). Послѣднее изданіе остается и доселѣ общепринятымъ (textus receptus) и всюду безъ измѣненій перепечатывается, кромѣ частныхъ и спеціальныхъ критико-текстуальныхъ научныхъ трудовъ, въ коихъ допускались и допускаются (и иногда, какъ увидимъ, съ значительнымъ обиліемъ и малою доказательностію!) уклоненія отъ textus receptus.

Издававшіяся въ предыдущее столѣтіе полиглотты продолжали выходить и въ 17 вѣкѣ. Таковы: Парижская полиглотта, изд. въ 1629—45 гг. Сравнительно съ предыдущими она полнѣе,—содержитъ: еврейскій текстъ, переводъ LXX, таргумы, пешито, вульгату, существовавшіе и въ Антверпенской полиглоттѣ; но впервые здѣсь еще помѣщены: Самарянское Пятокнижіе и арабскій переводъ. — Самарянское Пятокнижіе только что открыто было однимъ изъ участниковъ изданія—Мориномъ. Щедрость герцога Ришелье способствовала этому изданію. Еврейскій библейскій текстъ въ это изданіе введенъ безъ особыхъ измѣненій.

Вскорѣ послѣ Парижской полиглотты вышла въ свѣтъ самая полная изъ доселѣ существующихъ—полиглотта Бріана Вальтона, изданная въ Лондонѣ въ 1654—57 гг. Здѣсь находятся: еврейскій библейскій текстъ съ дословнымъ латинскимъ переводомъ Арія Монтана; переводъ LXX съ латинскимъ точнымъ его переводомъ Фламинія Нобилія; вульгата, самарянское Пятокнижіе, таргумы, пешито и арабскій переводъ, снабженные дословнымъ латинскимъ переводомъ и потому вполнѣ доступные людямъ и не знающимъ восточныхъ языковъ. На Пятокнижіе, кромѣ того, помѣщенъ еще персидскій переводъ, а на Псалтирь — эѳіопскій, также снабженные латинскимъ переводомъ. Въ шестомъ томѣ помѣщены варіанты и критическія замѣтки. До-

полненіемъ ко всей полиглоттѣ служитъ двухтомный in folio громадный семи-язычный лексиконъ Кастеллія, въ коемъ дается значеніе всѣмъ словамъ многоязычныхъ текстовъ полиглотты. Кромвель и Карлъ II оказывали матеріальное и нравственное содѣйствіе этому капитальному труду. — По громадному собранію переводныхъ памятниковъ и критико-филологическаго матеріала и по общедоступности ихъ (въ латинскомъ переводѣ) эта полиглотта чрезвычайно цѣнна для изученія священнаго текста.

Изъ слѣдующаго—18-го столѣтія—цѣнны въ научномъ критико-текстуальномъ отношеніи слѣдующія изданія.

Въ 1720 году въ Галлѣ тщательно издана была Библія на еврейскомъ языкѣ Іоанномъ Давидомъ Михаелисомъ. Здѣсь помѣщены: еврейскій текстъ, тщательно просмотрѣнный и провѣренный по 5 еврейскимъ рукописямъ, съ отмѣткою ихъ варіантовъ, масоретскія примѣчанія и варіанты изъ комментарія Давида Кимхи.

Въ томъ же вѣкѣ стали издаваться ученые труды, заключавшіе собраніе разныхъ варіантовъ еврейскаго текста. Первое изданіе такого характера было вчернѣ заготовлено еще въ 1630 году еврейскимъ ученымъ Іедидія Соломономъ Норци и напечатано въ Мантуанскомъ изданіи Библіи 1742—44 гг. Здѣсь, въ параллель священному тексту, помѣщенъ критико-текстуальный комментарій съ варіантами изъ многихъ еврейскихъ рукописей, масоры, талмуда и раввинскихъ экзегетическихъ сочиненій.—Слѣдующее изданіе подобнаго же характера принадлежитъ Губиганту, проведшему 29 лѣтъ за изученіемъ, собираніемъ и сличеніемъ варіантовъ (изданіе началось съ 1735—и окончено въ 1786 г.). Онъ издалъ еврейскій текстъ, критически обработалъ его, помѣстилъ варіанты изъ разныхъ еврейскихъ списковъ и критическія къ нимъ соображенія, различныя научныя замѣчанія и цитаты изъ разныхъ памятниковъ и снабдилъ точнымъ латинскимъ переводомъ.—Но особенно важны и доселѣ не потеряли своего значенія

два труда въ этомъ направленіи: англійскаго ученаго Веніамина Кенникотта (Oxonii 1776—80 г.) и итальянскаго католическаго ученаго Де-Росси (Parmae 1784—1801 гг.). Кенникоттъ собиралъ многочисленные варіанты о согласныхъ буквахъ и гласныхъ знакахъ изъ Самарянскаго Пятокнижія, 615 еврейскихъ библейскихъ рукописей, 52 печатныхъ изданій Библіи, іерусалимскаго и вавилонскаго талмуда. Но тщательно собирая и отмѣчая свои многочисленные варіанты, Кенникоттъ не подвергалъ ихъ научной критикѣ, оцѣнкѣ ихъ достоинствъ и значенія и не выбиралъ болѣе цѣнныхъ чтеній въ предпочтеніе явно ошибочнымъ. Этотъ существенный пробѣлъ въ разборѣ варіантовъ пополненъ былъ другимъ вышеупомянутымъ ученымъ Де-Росси. Де-Росси имѣлъ подъ руками 731 еврейскую рукопись, 300 печатныхъ изданій, всѣ древніе переводы, раввинскіе комментаріи и различныя ученыя критико-текстуальныя работы. Имѣя уже предъ глазами опытъ Кенникотта, достаточно къ тому времени оцѣненный въ ученой литературѣ, Де-Росси старался избѣгать его недостатковъ. Такъ, опуская незначительные и скрупулезные варіанты, отмѣчавшіеся Кенникоттомъ, Де-Росси сосредоточивалъ вниманіе лишь на болѣе существенныхъ и ихъ подробно разбиралъ. Онъ подбиралъ и отмѣчалъ всѣ рукописные и печатные памятники, заключавшіе извѣстный варіантъ (еврейскія священныя рукописи, древніе переводы, толкованія и пр.), излагалъ сужденія о варіантѣ разныхъ ученыхъ, оцѣнивавшихъ его такъ или иначе; высказывалъ въ заключеніе и собственное сужденіе о достоинствѣ каждаго чтенія, въ текстѣ-ли стоящаго или въ варіантѣ. Такимъ образомъ, оставшіеся не выясненными у Кенникотта выводы изъ обширнаго матеріала варіантовъ у Де-Росси выясняются и дѣлаются доступными всякому изслѣдователю.

О научной цѣнности трудовъ Кенникотта и Де-Росси достаточно говоритъ то обстоятельство, что они доселѣ ничѣмъ незамѣнены; подобныхъ трудовъ въ 19 столѣтіи не появлялось. А цитатами изъ трудовъ Кен-

никотта и Де-Росси наполняются библіологическіе и экзегетическіе труды всѣхъ прежнихъ и современныхъ ученыхъ.

Въ 19 столѣтіи заслуживаютъ упоминанія слѣдующія ученыя изданія еврейской Библіи. Въ 1806 году вся Библія была издана съ значительною критическою повѣркою Яномъ въ Вѣнѣ; это изданіе позднѣе воспроизведено было Ганомъ въ Лейпцигѣ въ 1832 году. Въ существеннѣйшемъ, впрочемъ, въ обоихъ изданіяхъ оставленъ textus receptus Van-Hoogt'a.—Тоже изданіе повторено въ полиглоттѣ Штира и Тайле (1849 г.) и Давидсона (1855 г.), съ выдержками у послѣдняго нѣкоторыхъ варіантовъ Де-Росси. Изданіе Штира и Тайле имѣетъ значеніе по своему полиглоттному характеру, заключая: еврейскій текстъ, переводъ LXX, вульгату и подлинный Лютеровскій переводъ съ варіантами къ нему.

Особенно же цѣннымъ въ критико-текстуальномъ отношеніи изданіемъ еврейскаго священнаго текста единогласно признается всѣми современными учеными изданіе Бэра и Делича. Оно выходитъ отдѣльными выпусками священныхъ книгъ: Псалтирь (1861 и 74 гг.), Бытіе (1869 г.), Исаія (1872 г.), малые пророки (1878 г.), Даніилъ, Ездра и Неемія (1882 г.), Паралипоменонъ (1888 г.), Іеремія (1890), книги Царствъ (1892—95).

Въ этомъ капитальномъ трудѣ тщательно провѣренъ какъ самый священный текстъ (печатающійся согласно тщательному изученію еврейскихъ священныхъ списковъ и критическихъ о нихъ трудовъ), такъ и всѣ многочисленныя масоретскія критико-текстуальныя примѣчанія и варіированныя чтенія (особенно изъ „восточныхъ и западныхъ“ рукописей). Послѣднія печатаются также на основаніи тщательной научно-критической провѣрки по разнымъ спискамъ и ученымъ изданіямъ масоретскаго матеріала. При изданіи нѣкоторыхъ книгъ къ чисто-масоретскому матеріалу присоединяется и критико-текстуальный матеріалъ, заимствованный изъ

современной ученой экзегетической литературы, напр. текстъ книгъ Царствъ сравнивается съ текстомъ кн. Паралипоменонъ и отмѣчаются всѣ ихъ взаимныя разности; кромѣ того, въ помощь серьезной критикѣ и изданію священнаго текста присоединяются разныя свѣдѣнія изъ ассиріологіи (въ книгахъ Іезекіиля, Даніила, Ездры и Нееміи). Иногда издатели пользуются и древними переводами, особенно LXX толк., и по нимъ дѣлаютъ поправку еврейскаго текста (Liber Genesis. Praef. V—VI).—Конечно, изданіе Бэра и Делича нельзя считать еще послѣднимъ; будутъ, вѣроятно, выходить и новыя, еще болѣе исправныя изданія, но изъ существующихъ оно самое лучшее. Другихъ многочисленныхъ изданій еврейской Библіи, большею частію стереотиннаго характера, не слѣдуетъ и упоминать, кромѣ развѣ Варшавскаго изданія раввинской, принятой въ современномъ еврействѣ, Библіи 1875—77 г. [1]).

Общій выводъ послѣ перечисленія наиболѣе важныхъ въ критико-текстуальномъ отношеніи изданій Библіи получается тотъ, что христіанскіе и іудейскіе ученые 16—19 вв., подобно масоретамъ предшествующаго періода, прилагали всѣ мѣры къ сохраненію и возстановленію ветхозавѣтнаго текста въ неповрежденномъ видѣ, пользуясь всѣми доступными къ тому средствами.

То же самое должно сказать о всей внутренней исторіи ветхозавѣтнаго текста. Разсмотрѣнныя нами многочисленныя разновременныя свидѣтельства о вет-

---

[1]) Перечень древнихъ изданій еврейской Библіи находится въ сочиненіи *Masch*. Bibliotheca sacra. Halae. 1778 г. Болѣе позднія монографіи о семъ: British Museum. Catalogue of printed boocks. Lond. 1892. *Pick*. History of printed editions of the Old Testament. 1892—93 гг.; кратко также упоминаются они у *Куля*. Kanon und Text d. alten T—s. Leipz. 1891 г. 82—85 ss. *Loisy*. Histoire du texte et versions de la Bible. Paris. 1892—93 гг. *Strack*. Einleitung in d. alte Testament. München. 1895 г. 174—176.

хозавѣтномъ текстѣ и обзоръ его памятниковъ убѣждаютъ въ томъ, что еврейскій текстъ не могъ быть искаженъ до неузнаваемости, а напротивъ, онъ былъ тщательно охраняемъ отъ порчи богопросвѣщенными и учеными мужами, обществами, школами. Если по естественной человѣческой слабости вкрадывались въ него погрѣшности, онѣ были своевременно замѣчаемы и отмѣчаемы, а впослѣдствіи и устраняемы. Въ предложенной исторіи заключается, надѣемся, надлежаще мотивированный отвѣтъ на многочисленныя отрицательныя современныя попытки западныхъ ученыхъ свободно, „по критическому чутью и догадкѣ", передѣлывать нынѣшній еврейскій священный текстъ. Такихъ попытокъ много предложено Роордой въ изслѣдованіи книги пророка Михея (1869 г.), Мерксомъ въ толкованіи Іоиля (1882 г.) и особенно Гретцомъ въ изслѣдованіи текста Псалтири (1882—83 гг.) и пророковъ (1894 г.). Здѣсь очень много допущено поправокъ еврейскаго текста частію на основаніи древнихъ переводовъ, а иногда и просто лишь по кажущейся „темнотѣ и неясности" существующаго еврейскаго чтенія. Подобное обращеніе съ священнымъ текстомъ не могло считаться для науки цѣннымъ и упомянутые труды не получили распространенности.

Изъ цѣнныхъ, часто цитуемыхъ критико-текстуальныхъ трудовъ и изданій священныхъ книгъ новаго времени заслуживаютъ упоминанія: изслѣдованіе Рисселя о книгѣ пророка Михея (1887 г.) и особенно изданіе книги пророка Іезекіиля Корнилля (1885 г.). Послѣдній болѣе 20 лѣтъ тщательно изучалъ текстъ пророка Іезекіиля и всѣ относящіеся къ нему памятники и на основаніи всего этого обширнаго матеріала сдѣлалъ изданіе, весьма часто цитуемое съ уваженіемъ. Въ этомъ изданіи современный критикъ ветхозавѣтнаго еврейскаго текста можетъ найти себѣ надлежащее руководство и нужныя пособія къ здравому критическому обращенію съ еврейскимъ текстомъ, а не къ поверхностной глумительной передѣлкѣ его.

Но еврейскій ветхозавѣтный текстъ не впервые встрѣчаетъ нападенія въ новое время. Нападки на его достоинство раздавались еще въ древнее время: у отцевъ Церкви. Что на нихъ сказать? Православный богословъ не въ правѣ игнорировать ихъ, тѣмъ болѣе, что и новому времени не чужды среди православныхъ богослововъ рѣзкія сужденія о еврейскомъ текстѣ, подкрѣпляемыя отеческими цитатами. Іустинъ философъ (Разгов. съ Триф. 71, 72), Ириней Ліонскій (Противъ ерес. III, 21. IV, 12), Оригенъ (Ep. ad Afric. 9), Златоустъ (Бес. на Матѳ. 5, 2). Аѳанасій (Synops. 78), Тертулліанъ (De cultu fem. 1, 3) и въ новое время: греческій ученый Экономосъ (въ 1840-хъ г.) и Епископъ Ѳеофанъ (Душепол. чтеніе за 1876, 2, 1—20 стр.) обвиняли евреевъ въ намѣренной порчѣ библейскаго текста, особенно мессіанскихъ пророчествъ.

Но въ отеческій періодъ это обвиненіе не было всеобщимъ. Бл. Іеронимъ и особенно Августинъ защищали евреевъ отъ этого нареканія. Бл. Іеронимъ обращалъ вниманіе на то, что „до пришествія Христова евреи не портили текста, потому что Іисусъ Христосъ и Апостолы не обвиняли ихъ въ этомъ, а напротивъ Флавій и Филонъ свидѣтельствовали о заботѣ ихъ о сохраненіи текста неповрежденнымъ. Послѣ пришествія Христова евреи не портили текста, потому что пророчества о Христѣ были уже процитованы въ новозавѣтныхъ книгахъ и извѣстны христіанамъ, а слѣдовательно іудейская порча не имѣла для христіанъ значенія. И притомъ, если бы они портили текстъ по ненависти къ христіанамъ, то они исказили бы всѣ мѣста, благопріятныя христіанамъ и уличающія іудейское невѣріе; но этого нѣтъ. Еврейскій текстъ также уличаетъ евреевъ, какъ и переводный“ (Hieron. Com. in Iesaiam. 9). Бл. Августинъ обращалъ вниманіе на то, что іудеи разсѣяны были по разнымъ странамъ, еврейскіе кодексы находились въ разныхъ мѣстахъ ихъ жительства, между ними не всегда были сношенія, многіе евреи уже при І. Христѣ пользовались греческимъ перево-

домъ. А потому какой здравомыслящій человѣкъ рѣшится обвинять евреевъ въ злостной порчѣ текста? (De civitate Dei XV, 13). Іустинъ философъ. хотя и предполагалъ намѣренную порчу евреями библейскаго текста, но самъ же приводилъ доказательство противнаго сему. „Божественному Провидѣнію угодно было сохранить ветхозавѣтныя книги сначала въ синагогахъ, а потомъ изъ синагогъ непосредственно передать въ христіанскую церковь, такъ что евреи не имѣли даже и времени испортить книги“. Между евреями часто происходили раздѣленія и ожесточенные споры. Если бы была кѣмъ либо производима намѣренная порча, то въ спорахъ и полемикѣ на нее было-бы указано. Однакожъ этого нѣтъ (Увѣщаніе къ Еллинамъ. 13).

Къ этимъ общимъ святоотеческимъ соображеніямъ можно присоединить слѣдующія. Отцы Церкви, порицая евреевъ за порчу библейскаго текста, не имѣли въ виду собственно еврейскаго текста, такъ какъ сами не знали еврейскаго языка. Они говорили о еврейскихъ переводахъ на греческій языкъ, отличныхъ отъ перевода LXX. Напр. Златоустъ говоритъ: „если кто намъ укажетъ на другихъ переводчиковъ, которые у Ис. 7, 14 переводятъ не дѣва (παρθένος), а молодая женщина (νεᾶνις), то мы отвѣтимъ, что эти переводчики (Акила. Θеодотіонъ, Симмахъ) менѣе достойны. чѣмъ LXX толк.. потому что они переводили послѣ пришествія Христова. оставаясь въ іудействѣ. и изъ ненависти къ христіанамъ затемнили пророчество“ (Бес. на Мѳ. 5, 2). Въ другомъ мѣстѣ Златоустъ спрашиваетъ: почему въ ветхозавѣтныхъ книгахъ нѣтъ пророчества о наименованіи Мессіи Назореемъ? „Отъ того, что іудеи многія книги затеряли, сожигали, портили по своему нечестію или небрежности. Даже Второзаконіе было затеряно (4 Ц. 22, 8). Если такъ было до плѣна, то тѣмъ хуже послѣ вавилонскаго плѣна“ (Бес. на Мѳ. 9, 4). Здѣсь очевидно, имѣется въ виду отсутствіе въ еврейскомъ канонѣ неканоническихъ книгъ, вошедшихъ въ переводъ LXX. На послѣднее предположеніе св. І. Зла

тоуста нынѣ всѣми богословами дается совершенно иной отвѣтъ и онъ раскрытъ нами выше въ исторіи канона. Іустинъ философъ, Тертулліанъ и Аѳанасій также обращали вниманіе отчасти на переводъ мессіанскаго пророчества Ис. 7, 14, а отчасти на отсутствіе въ еврейскомъ канонѣ неканоническихъ и апокрифическихъ книгъ, заключающихся въ перев. LXX (Тертулліанъ. De cultu fem. 1, 3, Іустинъ. Разгов. съ Триф. 71. Аѳанасій. Синопсисъ 78). Тертулліанъ даже выставляетъ на видъ отсутствіе въ еврейскомъ текстѣ книги Еноха. Немногіе знавшіе еврейскій языкъ и читавшіе ветхозавѣтныя книги по еврейскому подлиннику въ святоотеческій періодъ ученые мужи, Оригенъ и Іеронимъ относились съ бо́льшимъ уваженіемъ къ еврейскому тексту, нежели къ переводу LXX. Оригенъ въ исправленіяхъ перев. LXX руководился исключительно отношеніемъ его къ еврейскому тексту и по близости къ послѣднему придавалъ ему достоинство. Іеронимъ рѣдко свои толкованія основывалъ на переводѣ LXX, а преимущественно на еврейскомъ текстѣ и разности между переводомъ LXX и еврейскимъ текстомъ объяснялъ недосмотромъ и ошибками переводчиковъ, а не порчею еврейскаго текста. Судя по вышесказанному эти христіанскіе богословы могутъ быть признаны наиболѣе компетентными защитниками неповрежденности древняго еврейскаго текста.

Но не смотря на сравнительную бездоказательность и малокомпетентность противниковъ и авторитетъ защитниковъ еврейскаго текста, нельзя оставить безъ вниманія нѣкоторыхъ недоумѣній, вызываемыхъ нынѣшнимъ еврейскимъ текстомъ. Таковы неясныя чтенія многихъ мессіанскихъ пророчествъ, наприм. еврейское чтеніе Б. 49, 10: слово שילה замѣненное въ переводѣ LXX, у Симмаха, въ Пешито, у Онкелоса и во многихъ еврейскихъ рукописяхъ чтеніемъ שֶׁלֹה—которому принадлежитъ. Еврейское чтеніе необъяснимо, а чтеніе переводовъ ясно, подтверждается у Іез. 21, 27 и имѣетъ мессіанскій смыслъ. Еще: Пс. 21, 17 еврей-

ское чтеніе כַּאֲרִי—какъ левъ—не соотвѣтствуетъ контексту и никакому объясненію, а чтеніе древнихъ переводовъ и масоретское keri כארו—пронзили—ясно и имѣетъ мессіанскій характеръ. Въ Пс. 109, 3—מִשְׁחַר כְּטַל—изъ зари подобно росѣ—заключаетъ, по сужденію критиковъ текста, „невозможныя формы“ (*Graetz*. Com. zu Psalm. 589 s.), а чтеніе древнихъ переводовъ: прежде денницы—ясно. Также у Ис. 53, 10. Дан. 9, 23. Пс. 15, 10 и др. мѣстахъ масоретскій текстъ представляетъ непобѣдимыя для толковниковъ трудности, а древніе переводы ясны. Не соглашаясь вполнѣ съ мыслію о тенденціозной порчѣ евреями текста, благопріятнаго христіанскому пониманію, можно предполагать, что еврейскіе ученые изъ разночтеній, встрѣчавшихся въ этихъ мѣстахъ въ разныхъ еврейскихъ рукописяхъ, выбирали туманное чтеніе, неблагопріятное христіанамъ. Преимущественно эти затрудненія находятся въ пророчествахъ о страданіи Мессіи, не понятыхъ нѣкогда евреями и заставляющихъ ихъ ученыхъ потомковъ употреблять разныя средства, чтобы не признать Христа Мессіею. Хронологическія даты, особенно въ Быт. 5 гл. и вообще еврейское лѣтосчисленіе, по сравненію съ лѣтосчисленіемъ пер. LXX и самарянскимъ, не свободны отъ погрѣшностей (Morinus. Exercitationes...).

И вообще, всѣ современные ученые апологетическаго направленія, какъ и въ началѣ настоящаго отдѣла мы говорили, не отвергаютъ существованія погрѣшностей въ нынѣшнемъ еврейскомъ текстѣ. Существованіе ихъ, какъ мы видѣли, въ свое время допускали и древніе ученые еврейскіе мужи: соферимъ, талмудисты, масореты, и христіанскіе позднѣйшіе ученые. Для нынѣшнихъ же ученыхъ это—общепризнанная аксіома. Что касается русскихъ православныхъ богослововъ, то для нихъ остаются аксіомой слова митрополита Филарета: „подозрѣніе въ поврежденіи еврейскаго текста довольно сильно, чтобы опровергнуть исключительную привязанность къ сему тексту, но оно не даетъ основанія тому, чтобы совсѣмъ от

вергнуть употребленіе текста еврейскаго" (О догматическомъ достоинствѣ и охранительномъ употребленіи греческаго LXX толковниковъ и славянскаго переводовъ св. Писанія. Приб. къ Твор. Св. От. 1858 г.). И русскіе ученые, профф. Якимовъ, Олесницкій, о. Вишняковъ и др. и мы въ своихъ изслѣдованіяхъ, особенно о книгѣ пророка Амоса, признавали и признаемъ погрѣшности въ еврейскомъ текстѣ и желательныя исправленія въ немъ [1]).

Но, согласно изложенной исторіи еврейскаго священнаго текста, исправленіе въ немъ должно совершаться очень осторожно. Нами приведены были многочисленные въ древнемъ іудейскомъ ученомъ мірѣ примѣры поправокъ еврейскаго текста по однимъ лишь апріорнымъ грамматическимъ и лексическимъ соображеніямъ и показана неудовлетворительность ихъ. Перечислены были, въ послѣднемъ періодѣ, критическіе опыты другого рода—апостеріорнаго метода, собиранія древнихъ памятниковъ: разныхъ переводовъ, еврейскихъ комментаріевъ, масоретскихъ счисленій и замѣчаній, собранія варіантовъ и т. п. Этимъ методомъ пользоваться при исправленіи еврейскаго текста, безъ сомнѣнія, гораздо основательнѣе будетъ, хотя и грамматическія и лексическія соображенія не должны быть чужды исправителю еврейскаго текста.

Общій же выводъ нашъ изъ исторіи ветхозавѣтнаго текста по отношенію къ научнымъ средствамъ и методу современной критики ветхозавѣтнаго текста можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ тезисахъ. Критикъ долженъ принимать во вниманіе: 1) Параллельныя мѣста въ ветхозавѣтныхъ книгахъ и въ нихъ находить себѣ опору для предполагаемой нужды въ исправленіи извѣстнаго чтенія и исправленія его, и

---

[1]) Но не можемъ согласиться съ очень многочисленными и поспѣшными критическими выводами г. Тюрнина о текстѣ книги пр. Софоніи. Книга пр. Софоніи. Сергіевъ посадъ. 1897 г.

2)—параллельныя мѣста въ новозавѣтныхъ книгахъ, въ цитатахъ изъ ветхозавѣтныхъ книгъ. При анализѣ этихъ параллелей критикъ долженъ обсуждать, по какому тексту составлена новозавѣтная цитата: по еврейскому или по переводу LXX и составляетъ-ли она дословное воспроизведеніе древняго оригинала или свободный перифразъ его. Выводами изъ этого сужденія и разборомъ новозавѣтныхъ варіантовъ критикъ и долженъ руководиться въ выборѣ своего чтенія. 3) Чтенія древнихъ переводовъ. Здѣсь требуется отъ критика еще бо́льшая осторожность. При сужденіи о чтеніяхъ древнихъ переводовъ нужно обращать вниманіе: а) на ихъ перифрастическій характеръ; б) на возможность погрѣшности въ ихъ еврейскомъ оригиналѣ и несоотвѣтствія его общепризнанному въ древности чтенію; в) на возможность гипотетической поправки оригинала, по собственнымъ лексическимъ или грамматическимъ соображеніямъ переводчиковъ; г) на возможность позднѣйшихъ многочисленныхъ поправокъ въ текстѣ перевода, поправокъ, дѣлавшихся разными призванными и непризванными критиками, руководившимися разными произвольными соображеніями. Для православнаго богослова изъ древнихъ переводовъ имѣетъ преимущественное значеніе текстъ LXX. Но при пользованіи имъ нужны большія предосторожности, вслѣдствіе множества въ немъ варіантовъ и многочисленныхъ, извѣстныхъ изъ его исторіи, поправокъ и свободнаго, признаваемаго нынѣ всѣми изслѣдователями, отношенія самихъ переводчиковъ къ оригинальному переводимому ими священному тексту. 4) Цитаты еврейскаго текста въ христіанскихъ и еврейскихъ памятникахъ. Изъ христіанскихъ памятниковъ имѣютъ здѣсь преимущественное значеніе творенія Оригена и Іеронима, какъ лицъ знавшихъ еврейскій языкъ. Но при разборѣ ихъ цитатъ нужно принимать во вниманіе всѣ предыдущія предосторожности, примѣнимыя къ переводнымъ памятникамъ. Еврейскія цитаты, цѣнныя по древности, находятся въ талмудѣ, мидрашахъ и древнихъ толко

вательныхъ отрывкахъ. Но ко всѣмъ этимъ произведеніямъ нужно имѣть еще большую предосторожность, чѣмъ къ переводамъ; ихъ тенденціозность и свободное обращеніе съ текстомъ всѣмъ извѣстны и неоспоримы. О соферимскихъ, талмудическихъ и масоретскихъ критико-текстуальныхъ поправкахъ и варіированныхъ чтеніяхъ выше было достаточно сказано и разъяснено ихъ апріорное происхожденіе, а потому не подлежитъ сомнѣнію крайняя разборчивость въ обращеніи съ ними. 5) Для православнаго богослова имѣютъ значеніе святоотеческія и особенно общецерковныя библейскія чтенія и цитаты. Если можно доказать ихъ соотвѣтствіе, въ томъ или другомъ единичномъ случаѣ, древнему автографическому еврейскому чтенію, то таковыя поправки очень авторитетны въ глазахъ православнаго богослова. Но здѣсь, конечно, нужна очень обстоятельная мотивировка, такъ какъ церковнымъ въ православной церкви текстомъ былъ переводъ LXX толковниковъ, да и онъ часто цитовался перифрастически. Въ чтеніяхъ догматическихъ, принятыхъ въ основу православнаго вѣроученія, должно быть преимущество на сторонѣ таковыхъ чтеній, а не на еврейскомъ текстѣ. Но понятно, что гомилетическія, назидательныя, пѣснопѣвческія чтенія не могутъ пользоваться такимъ правомъ. 6) Критикъ долженъ принимать во вниманіе болѣе поздніе (съ 11—15 вв.) еврейскіе толковательные труды, еврейскія рукописи и сборники варіантовъ. Но эти всѣ памятники также должны подвергаться тщательному обсужденію: комментаріи по ихъ перифрастичности и часто явной противухристіанской (особенно у Кимхи) тенденціозности; чтенія рукописей и варіанты,—по происхожденію и критическому авторитету рукописей и памятниковъ, въ коихъ находятся варіированныя чтенія. Здѣсь, очевидно, нужна разборчивость и осторожность въ 1000 кратъ большая, чѣмъ въ обращеніи съ предыдущими памятниками. 7) Необходимо также принимать во вниманіе лексическія и грамматическія соображенія и новѣйшіе критико-текстуальные

и экзегетическіе труды. Хотя у древнихъ еврейскихъ ученыхъ, какъ мы видѣли, и были крайности въ примѣненіи лексическаго метода, но основа его, несомнѣнно, вполнѣ законна. Но и здѣсь нужна крайняя осторожность и осмотрительность, такъ какъ лексическія и грамматическія соображенія нынѣ годъ съ годомъ измѣняются съ развитіемъ филологическихъ и лингвистическихъ наукъ. Прежде еврейскій языкъ изучался почти одиноко, потомъ въ параллель ему стали брать арамейскій языкъ, позднѣе: арабскій, финикійскій, египетскій, персидскій, а нынѣ ассирійскій, хетскій и др., при помощи коихъ часто объясняются еврейскія слова и грамматическіе обороты, прежде затруднявшіе гебраистовъ, видѣвшихъ въ нихъ порчу текста библейскаго и свободно поправлявшихъ подобныя „испорченныя" чтенія. Подобное поступательное и быстро прогрессивное развитіе филологическихъ наукъ вообще и еврейской филологіи въ частности, несомнѣнно, должно всегда сдерживать благоразумнаго библейскаго критика и настойчиво внушать ему, что нынѣ кажущееся „погрѣшностью" въ еврейскомъ текстѣ завтра представится „истиннымъ" чтеніемъ. О необходимости критическаго отношенія къ современнымъ критико-текстуальнымъ и экзегетическимъ трудамъ нечего и говорить. При описаніи послѣдняго періода внутренней исторіи текста упоминались нѣкоторые явно тенденціозные и поспѣшные критико-текстуальные труды новыхъ западныхъ ученыхъ. О толковательныхъ трудахъ подобнаго характера также нѣтъ нужды обстоятельно говорить. И въ нихъ, особенно въ раціоналистическихъ и отрицательно критическихъ трудахъ, очень много смѣлыхъ и поспѣшныхъ сужденій о порчѣ текста и такихъ же поспѣшныхъ и часто явно тенденціозныхъ „поправокъ" послѣдняго, ничѣмъ существеннымъ не подкрѣпляемыхъ. Благоразуміе всякому критику должно внушать особенную осторожность въ обращеніи съ подобными пособіями. 8) Наконецъ, для православныхъ критиковъ и толковниковъ имѣютъ особое значеніе чтенія мессіан

скихъ пророчествъ въ еврейскомъ текстѣ, часто не согласныя съ православно-христіанскимъ и новозавѣтнымъ чтеніемъ ихъ. Какъ въ этихъ случаяхъ поступать критику? Онъ долженъ и здѣсь тщательно анализировать существующее еврейское чтеніе и оцѣнивать его критическое достоинство, сличать варіированныя чтенія въ новозавѣтныхъ книгахъ, древнихъ переводахъ, отеческихъ твореніяхъ; опредѣлять ихъ происхожденіе и критическое достоинство, соотвѣтствіе контексту, параллелямъ, грамматикѣ, лексикологіи и пр.; долженъ взвѣшивать и оцѣнивать разныя толкованія по еврейскому и греческому чтенію, принадлежащія еврейскимъ и христіанскимъ толковникамъ; долженъ изучать разные варіанты въ еврейскихъ рукописяхъ, переводахъ и толкованіяхъ еврейскаго происхожденія: не найдутся-ли въ нихъ слѣды древняго чтенія, согласнаго съ новозавѣтнымъ и православно-христіанскимъ чтеніемъ. Такимъ же образомъ онъ долженъ изучать варіанты и въ новозавѣтномъ и въ православно-христіанскомъ чтеніи и отыскивать ихъ отношеніе къ существующему еврейскому чтенію и его варіантамъ.— На тщательномъ разборѣ всѣхъ указанныхъ памятниковъ православный богословъ только и можетъ построить свое сужденіе о спорномъ мессіанскомъ чтеніи. Рѣшительно и голословно говорить о „намѣренной порчѣ“ евреями всякаго мессіанскаго чтенія онъ не имѣетъ права, но и съ рѣшительностію, подобно западнымъ протестантскимъ толковникамъ, утверждать, что текстъ мессіанскихъ пророчествъ въ православно-христіанскомъ чтеніи тенденціозно измѣненъ, онъ также не имѣетъ права, оставаясь на научной почвѣ. Происхожденіе тѣхъ или иныхъ чтеній окончательно еще не выяснено; а потому послѣдующія изысканія могутъ утвердить правильность того чтенія, которое нынѣ мало имѣетъ за себя данныхъ. Дѣло критика только передать результатъ научнаго изученія текста.

Этотъ заключительный выводъ и руководственныя для критиковъ правила, надѣемся, стоятъ въ тѣсной

и естественной связи со всей вышеизложенной нами внѣшней и внутренней исторіей ветхозавѣтнаго еврейскаго текста и освобождаютъ насъ отъ обязанности резюмировать содержаніе всего обширнаго отдѣла о ветхозавѣтномъ текстѣ.

Обозрѣніе внутренняго состоянія ветхозавѣтнаго текста по періодамъ заимствовано нами у Дильмана: *Herzog*. Real-encyklopedie. 2-й t. Leipz. 1878 г. «Bibeltext d. A. Test.» 381—400. Съ этою статьею по характеру сходна исторія ветхозавѣтнаго текста, изложенная проф. *Елеонскимъ*. Чтенія въ Общ. люб. дух. просв. 1873, II. Новое изданіе статьи Дильмана, сдѣланное *Булемъ*: Urtext und Ubersetzungen der Bibel (Leipzig. 1897 г.), не заключаетъ въ себѣ особыхъ и существенныхъ измѣненій и не вліяло на наше обозрѣніе, ранѣе составленное. Во взглядахъ на значеніе критическихъ трудовъ и вообще на внутреннее состояніе текста не мало у насъ разностей сравнительно съ Дильманомъ. Онѣ основаны на другихъ пособіяхъ ученыхъ по этому вопросу, часто цитованныхъ нами. Таковы: *Strack*. Prolegomena in Vetus Testamentum. Lipsiae. 1873 г. *Graetz*. Kritischer Commentar zu den Psalmen. Breslau. 1882 г. *Buhl*. Kanon und Text des alten Testaments. Leipzig. 1891 г. *König*. Einleitung in das alte Testament. Bonn. 1893 г. *Loisy*. Histoire critique du texte et versions de la Bible. Amiens. 1892 г. *Geiger*. Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. Breslau. 1857 г. *Buxtorfius*. Tiberias. 1620 г.—Anticritika. 1657 г. *Reinke*. Beiträge zur Frklärung des alten Testaments. Siebenter Band. Müntser. 1866. Нѣкоторыя свѣдѣнія по отдѣльнымъ вопросамъ заимствованы были изъ спеціальныхъ трудовъ, цитованныхъ въ своемъ мѣстѣ.

П. Юнгеровъ.

ВЕТХІЙ ЗАВѢТЪ
И
ЕВАНГЕЛІЕ ІОАННА [1]).

1. Отношеніе Евангелія Іоанна къ ветхозавѣтному Откровенію.

Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Εἰς τὰ ἴδια ἦλθε καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

Въ мірѣ бѣ, и міръ тѣмъ бысть, и міръ его не позна. Во своя пріиде, и свои его не пріяша (Ев. Іоанна 1, 10—11).

Въ приведенной цитатѣ *τὰ ἴδια — οἱ ἴδιοι* обозначаютъ іудейскій народъ въ противоположность *ὁ κόσμος*, подъ которымъ разумѣются всѣ прочіе народы міра [2]). *Τὰ ἴδια—οἱ ἴδιοι* буквально соотвѣтствуютъ еврейскому слову סְגֻלָּה („собственность"), употребляемому въ Ветхомъ Завѣтѣ въ приложеніи къ избранному народу Божію (ср. 1 Пар. 29, 3; Еккл. 2, 8; Мал. 3, 17) и у LXX составляющему синонимъ слову *περιούσιος* (Исх. 19, 5; Втор. 7, 6; 14, 2; 26, 18; Пс. 134, 4—5

---

[1]) Пособія: A Thoma: Das Alte Testament im Johannes Euangelium. Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie 1879 г., A. Franke: Das Alte Testament bei Johannes 1885.

[2]) Въ болѣе тѣсномъ смыслѣ *τὰ ἴδια—οἱ ἴδιοι* въ четвертомъ евангеліи прилагаются къ ученикамъ І. Христа (15, 19; 13, 1), „избраннымъ" *ἐκ τοῦ κόσμου* (17, 6), т. е. изъ народа еврейскаго, который у Іоанна иногда противополагается новозавѣтному обществу Христа. Но въ 1, 10—11 *τὰ ἴδια—οἱ ἴδιοι* несомнѣнно обозначаютъ іудеевъ, такъ какъ къ ученикамъ Господа рѣшительно неприложимъ предикатъ *οἱ παρέλαβον*.

λαὸς περιούσιος), которое у ап. Павла прилагается лишь къ новозавѣтному обществу І. Христа (Тит. 2, 14). Терминологія Ев. Іоанна и его воззрѣніе на іудейскій народъ коренится въ ветхозавѣтныхъ воззрѣніяхъ. Уже на первыхъ порахъ своего историческаго существованія еврейскій народъ сталъ, по слову Іеговы, סְגֻלָּה מִכָּל־הָעַמִּים, т. е. собственностію, достояніемъ Божіимъ, избраннымъ изъ среды всѣхъ народовъ міра (Исх. 19, 5). Эта идея составляла постоянное содержаніе національнаго сознанія Израиля (Втор. 4, 20. Ис. 47, 6; Пс. 32, 12). Какъ סְגֻלַּת יְהוָה Израиль находился въ особенныхъ отношеніяхъ къ своему Іеговѣ, Который обиталъ среди него и ему одному открывалъ Себя. Эти особенныя, исключительныя отношенія Бога къ еврейскому народу мыслятся и въ выраженіи Ев. Іоанна *τὰ ἴδια—οἱ ἴδιοι* („свои", „собственные" Мессіи-Логосу).

Идея особеннаго отношенія Іеговы къ народу еврейскому выражена въ бесѣдѣ І. Христа съ самарянкою (4, 22). Если, по слову І. Христа, спасеніе исходитъ отъ іудеевъ, и если только іудеи *знаютъ, чему кланяются,* то ясно, что они были носителями Богооткровенія и только они истинно знали о будущемъ мессіанскомъ спасеніи. Самаряне, служившіе въ гаризинскомъ храмѣ, кланялись тому, о чемъ въ сущности не знали ничего истиннаго.

Чѣмъ же было, по Евангелисту Іоанну, ветхозавѣтное Откровеніе?

Самъ Мессія является по Ев. Іоанну предметомъ ветхозавѣтнаго Боготкровенія. „Писанія—т. е. Божественное Откровеніе (ср. 10, 35),—свидѣтельствуютъ о Мнѣ" (5, 39)—говоритъ І. Христосъ. О І. Христѣ говорятъ обѣтованія Аврааму (8, 56); о Немъ писалъ Моисей въ своихъ писаніяхъ (5, 46–47) и предсказывали всѣ пророки (1, 45). Исаія видѣлъ Его славу и проповѣдывалъ о Немъ (12, 41). Ветхозавѣтное Божественное Откровеніе, по Іоанну, такъ подробно и отчетливо предуказало земную жизнь Мессіи-Христа, что нужно только правильно разумѣть Писанія, чтобы

предугадать изъ нихъ все теченіе Его земной жизни (20, 9; ср. 2, 22). Такъ, уже дѣятельность идущаго предъ Христомъ Предтечи предвозвѣщена въ Писаніи (1, 23). Какъ нисшествіе Христа съ неба предуказано чудомъ низведенія манны, такъ и отшествіе Его отъ міра предвозвѣщено мѣднымъ зміемъ (6, 31. 33. 3, 14). Первое вступленіе Іисуса въ храмъ іерусалимскій и Его „ревность по домѣ Отца“ точно предсказаны въ Ветхомъ Завѣтѣ (2, 17). Писаніе же предуказало ту неблагопріятную обстановку, среди которой долженъ былъ проповѣдовать І. Христосъ: тѣ отношенія, въ какія стало ко Христу современное іудейство,—ненависть къ Нему (15, 25) и слѣпое невѣріе (12, 38–41). Оно же предсказало искупленіе міра смертію І. Христа (1, 29) и изліяніе Св. Духа на всякую плоть (7, 38–39). Торжественный входъ Господа въ Іерусалимъ (12, 14–16), предательство Іуды (13, 18; 17, 12), крестныя страданія І. Христа и Его пронзеніе (19, 37), Его жажда и напоеніе уксусомъ (19, 26), неперебитіе Его голеней (19, 36), исторія раздѣленія Его ризъ (19, 24) и Его воскресеніе изъ мертвыхъ (20, 9; 2, 22)—все это, по Евангелію Іоанна, было предуказано ветхозавѣтнымъ Откровеніемъ. Подобное воззрѣніе на Ветхій Завѣтъ не составляетъ исключительной принадлежности Евангелія отъ Іоанна: оно высказывается въ Ев. Матѳ. (11, 13); его же придерживаются ап. Петръ (1 Петра 1, 10–12) и ап. Павелъ (Рим. 1, 2; 3, 21; 2 Кор. 1, 20).

Съ другой стороны, Мессія, по Ев. Іоанна, является источникомъ ветхозавѣтной проповѣди пророковъ. Онъ посылаетъ ихъ на проповѣдь (Іоан. 12, 41; Ср. Ис. 6, 8–9), и къ Нему же, какъ къ Пославшему ихъ, обращаются они съ воплемъ: *Κύριε, τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν* (12, 38). Выраженіе *ἡ ἀκοὴ ἡμῶν* ясно показываетъ, что Мессія, посылавшій пророковъ на проповѣдь, былъ источникомъ ихъ проповѣди (Ис. 53, 1; ср. Ис. 6, 8–9; Іоан. 12, 38–41). Нигдѣ въ Писаніи такъ ясно не выражена идея Логоса-Мессіи, говорившаго въ Ветхомъ Завѣтѣ, — какъ въ четвертомъ

Евангеліи. I. Христосъ постоянно находитъ Себя говорящимъ въ ветхозавѣтномъ Откровеніи, перенося на Себя ветхозавѣтныя цитаты, выраженныя въ оригиналѣ первымъ лицомъ единственнаго числа. Такимъ образомъ, Христосъ есть Тотъ Самый Праведный Страдалецъ, Котораго пронзили (Зах. 12, 10; Іоан. 19, 31), Которому дали пить „оцтъ“ (Пс. 68, 22; Іоан. 19, 28) и Который устами Давида предуказалъ предательство Іуды (Пс. 40, 10; Іоан. 13, 18), ненависть къ Себѣ іудеевъ (Пс. 68, 4; Іоан. 15, 25), исторію раздѣленія Своихъ одеждъ (Пс. 21, 19; Іоан. 19, 24) и Свою ревность ко храму Отца (Пс. 68, 10; Іоан. 2, 17). Онъ же есть Тотъ Самый Господь Саваоѳъ, Который устами Исаіи предуказалъ слѣпое невѣріе іудеевъ къ Своей земной проповѣди (Іоан. 12, 40–41; Ис. 6, 8–9). Такого воззрѣнія на Ветхій Завѣтъ не чужды и другіе новозавѣтные писатели. Такъ, ап. Петръ говоритъ, что Давидъ, говоря о сохраненіи себя отъ тлѣнія, высказывается такъ отъ лица Мессіи (Дѣян. 2, 27; ср. 31). По словамъ апостола Петра, Духъ Мессіи говорилъ черезъ пророковъ (1 Петр. 1, 11). Но особенно настойчиво проводится это воззрѣніе въ посланіи къ евреямъ.

Не смотря на общность источника и содержанія, ветхозавѣтное Откровеніе, по ученію св. евангелиста Іоанна, глубоко отличается отъ новозавѣтнаго. Посредниками Ветхаго Завѣта были „сущіе отъ земли“, воззрѣнія которыхъ ограничивались кругомъ земныхъ вещей (Іоан. 3, 31–32), напр., Моисей и Авраамъ (8, 56; 1, 17. 45. 46. 5, 46–47), пророкъ Исаія (1, 23; 12, 38–41), прочіе ветхозавѣтные пророки (1, 45) и, наконецъ, „человѣкъ посланный отъ Бога“—Іоаннъ Предтеча (1, 6. 32. 34). Между тѣмъ, носителемъ Новаго Завѣта является Самъ Единородный Сынъ Божій, полный благодати и истины, совершеннѣйшимъ образомъ знающій Отца. Отсюда—превосходство новозавѣтнаго обладанія истиной надъ ветхозавѣтнымъ, превосходство, которое отмѣтилъ уже Ветхій Завѣтъ устами своего послѣд-

няго представителя. Іоаннъ Креститель, удостоившійся видѣть Мессію (1, 32–34; 3, 34. 36) и свидѣтельствовавшій о Немъ яснѣе всѣхъ предшествовавшихъ ему ветхозавѣтныхъ пророковъ, ставитъ себя въ полную противоположность Христу, какъ земнородный пришедшему съ неба, и этою противоположностію объясняетъ глубокое отличіе ветхозавѣтнаго Богооткровенія отъ новозавѣтнаго. „Приходящій свыше есть и выше всѣхъ, а сущій отъ земли—земный есть, и говоритъ, какъ сущій отъ земли; Приходящій съ небесъ есть выше всѣхъ, и что̀ Онъ видѣлъ, о томъ и свидѣтельствуетъ“ (3, 31–32).

Въ другомъ мѣстѣ Евангелія Іоанна (1, 18; 3, 13; 6, 46) читаемъ, что только Сынъ Божій впервые явилъ міру Бога, Котораго никто и никогда не видѣлъ. Слѣдовательно, ветхозавѣтное откровеніе не было откровеніемъ Существа Божія. Правда, Ветхій Завѣтъ указываетъ, что Богъ неоднократно говорилъ съ людьми „лицемъ къ лицу“, напр. съ Іаковомъ (Быт. 32, 31), съ Моисеемъ (Числ. 12, 6 слѣд.), со старѣйшинами Израиля (Исх. 24, 10 сл.) и со всѣмъ народомъ (Втор. 5, 4). Но во всѣхъ этихъ случаяхъ Богъ, по свидѣтельству Ветхаго Завѣта, открывался не въ Своемъ непостижимомъ Существѣ, а лишь въ посредствующихъ формахъ откровенія—*въ видѣніи* и *въ словѣ* (Исх. 24, 17; Втор. 4, 12; 36; 5, 21). Таково же по своему характеру было и знаменитое Богооткровеніе Моисею (Исх. 33). По Исх. 33, 20 оно было не откровеніемъ самаго Существа Іеговы, но лишь *видѣніемъ* славы Его и слышаніемъ *словъ* Его (33, 18–19; 34, 5). Таковы же были и всѣ прочія откровенія славы Божіей (Исх. 16, 10; 24, 17; Лев. 9, 6. 23 и др.). Видѣніе Исаіи также не было откровеніемъ самого Существа Божія. По слову Христа, оно было лишь *видѣніемъ* славы Его (12, 40) и, какъ это видно изъ повѣствованія 6 главы Исаіи, слышаніемъ словъ Его. — Откровеніе Езекіилю было только *ὅρασις ὁμοιώματος δόξης Κυρίου* (Езек. 1, 1). Вообще, ветхозавѣтное Богооткровеніе посред-

ствовалось видѣніемъ и словомъ, потому что земнородные посредники его, по свидѣтельству самого Ветхаго Завѣта, не могли созерцать Іегову въ Его непостижимомъ Существѣ. „Не можешь видѣть лица моего —говоритъ Господь Моисею: ибо не можетъ человѣкъ видѣть лице мое и остаться живъ כִּי לֹא־יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי ибо не *увидитъ Меня* ни одинъ человѣкъ“ (Исх. 33, 20). Объ этихъ же двухъ посредствующихъ формахъ ветхозавѣтнаго Откровенія говоритъ и І. Христосъ въ рѣчи къ іудеямъ: ни гласа Его (т. е. Отца моего) нигдѣжды (πώποτε) слышасте, ни видѣнія Его видѣсте (5, 37). *Πώποτε* въ словахъ Христа простирается не на всю ветхозавѣтную исторію (хотя іудеи смотрѣли на ветхозавѣтное откровеніе, какъ на свое наслѣдственное благо (5, 39; 9, 29), и сами относили къ себѣ все то, что было дано предшествующимъ поколѣніямъ), а лишь на современниковъ Христа, которые не способны были разумѣть гласъ Отца съ неба (12, 28–30 слѣд.). Такимъ образомъ, ветхозавѣтная теофанія, въ отличіе отъ новозавѣтной, не была непосредственнымъ откровеніемъ Божества. Слава Божія, видѣнная Моисеемъ и Исаіею, была не та слава І. Христа, „яко Единороднаго отъ Отца“ (1, 14), которую видѣли ученики Его, которую далъ Ему Отецъ (17, 24) до созданія міра (17, 5).

Подобно Предтечѣ и Христосъ въ бесѣдѣ съ Никодимомъ различаетъ два порядка откровенныхъ истинъ: *Ἐπίγεια* (по буквальному значенію — земное, происходящее на землѣ) и *ἐπουράνια* (занебесное, совершающееся на небѣ)—3, 12. Изъ рѣчи І. Христа видно, что идея духовнаго обновленія человѣка для царства Мессіи считается въ числѣ *ἐπίγεια* (3, 12: *εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν*.... ср. 3, 3–6), при чемъ слова 3, 10–12 „ты учитель Израилевъ, *этого ли* [т. е. мысли о необходимости духовнаго обновленія человѣка для царствія Мессіи—см. 3, 3–6] *не знаешь?*..... Если Я сказалъ вамъ *о земномъ* (*ἐπίγεια*), и вы не вѣрите, какъ повѣрите, если *буду говорить* вамъ *о небесномъ*—(*τὰ ἐπουράνια?*)“ — показываютъ, что *ἐπίγεια* было извѣстно

Израилю до пришествія Христова—въ ветхозавѣтномъ Откровеніи, тогда какъ Сынъ Божій возвѣстилъ міру ἐπουράνια. Выраженіе 3, 11: еже вѣмы глаголемъ, и еже видѣхомъ свидѣтельствуемъ (параллельно съ 5, 37) — указываетъ на видѣніе и слово, какъ на главный источникъ для ἐπίγεια. Ἐπουράνια имѣютъ единственнаго носителя Сына Божія (3, 12. 13), сшедшаго съ неба. Содержаніемъ ихъ является *реальное* откровеніе или осуществленіе Божественной любви къ міру, обнаружившееся въ посольствѣ Сына Божія въ міръ и Его спасительной смерти (3, 13–21), откровеніе самого мессіанскаго царствія или вѣчной жизни — Богопознанія (17, 3–8), дарованіе Св. Духа, возрождающаго въ эту вѣчную жизнь (3, 3–6; 7, 37–39; 4, 14).—Считая духовное обновленіе въ числѣ истинъ ἐπίγεια, Господь далеко не говоритъ, чтобы рожденіе „свыше, водою и Духомъ“ могло принадлежать къ ἐπίγεια и совершаясь въ Ветхомъ Завѣтѣ. Объ этомъ не могло быть и рѣчи потому, что рожденіе водою и духомъ происходитъ свыше, слѣдовательно, по существу своему есть τὸ ἐπουράνιον. Такимъ образомъ, І. Христосъ высказываетъ мысль, что идея необходимости духовнаго обновленія человѣка для царства Мессіи была знакома Израилю изъ ветхозавѣтнаго Богооткровенія „даннаго черезъ сущихъ на земли“ (3, 31), но самое духовное обновленіе или возрожденіе человѣчества, т. е. дарованіе благодати Св. Духа, есть дѣло сшедшаго съ неба Христа—„полнаго благодати и истины“ (1, 14, 17), и, такимъ образомъ есть ἐπουράνια.

Характеристика Ветхаго Завѣта, какъ ἐπίγεια, основывается на его самосвидѣтельствѣ. Моисей опредѣляетъ посредствуемое имъ Богооткровеніе какъ ἐπίγειον, когда во Втор. 30, 11 слѣд. обозначаетъ всю сумму Божественныхъ требованій къ народу (10),—состоявшихъ: въ обрѣзаніи сердца и любви къ Богу (6), въ обращеніи къ Нему и повиновеніи Его заповѣдямъ (8–10), — какъ нѣчто очень близкое къ народу (14), которое можно достать не съ неба (12) и не съ той сто-

роны моря (13).—Что І. Христосъ въ бесѣдѣ съ іудейскимъ законникомъ пользуется словоупотребленіемъ и мыслію ветхозавѣтнаго закона, на это указываетъ значительное сходство между словами Христа: *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν* и словами Втор. 30, 12: *τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανόν*. Такимъ образомъ, *ἐπίγεια* по самосвидѣтельству закона составляли содержаніе ветхозавѣтнаго Богооткровенія. — Опредѣленіе Ветхаго Завѣта какъ *ἐπίγεια* объясняется тѣмъ что Богъ для Самосвидѣтельства Израилю избралъ Себѣ „земнородныхъ“ посредниковъ и учредилъ теократію, какъ органъ Своего постояннаго Самооткровенія на землѣ (4, 22).

Составляя содержаніе Ветхаго Завѣта, *ἐπίγεια* необходимы для принятія *ἐπουράνια* (3, 12): кто не вѣритъ *ἐπίγεια*, тотъ тѣмъ менѣе можетъ принять *ἐπουράνια*. *Ἐπίγεια* имѣло предметомъ грядущаго Мессію; слѣдовательно, правильное и дѣйствительное усвоеніе *ἐπίγεια* открывало Израилю Новый Завѣтъ „Если бы вы вѣрили Моисею (который далъ вамъ *ἐπίγεια*), то вы повѣрили бы и Мнѣ (Который даю вам *ἐπουράνια*), потому что онъ писалъ обо Мнѣ. Если же его писаніямъ не вѣрите, какъ повѣрите Моимъ словамъ?“ (5, 46–47). Только слушающій Отца и научившійся отъ Него (6, 45), только имѣющій слово Его (т. е. ветхозавѣтное откровеніе) пребывающимъ въ себѣ (5, 38) и находящійся въ дѣйствительномъ, а не мнимомъ Богообщеніи (8, 47) — приходитъ къ І. Христу (6, 46), т. е. вступаетъ въ Новый Завѣтъ. Таким именно, оказались ученики Господа, принадлежавшіе сначала Отцу, т. е. Ветхому Завѣту, сохранившіе Его слово (17, 6) и потому увѣровавшіе во Христа, как Мессію (17, 7–8; 1, 49).

Все сказанное выше выясняетъ намъ смыслъ слѣдующихъ словъ евангелиста: „законъ данъ чрезъ Моисея; благодать же и истина произошли чрезъ Іисуса Христа“ (1, 17). Въ этихъ словахъ указывается на посредствуемость Ветхаго Завѣта и непосредствуемость

Новаго. Моисей — это посредникъ, черезъ котораго
ылъ данъ законъ, тогда какъ Іисусъ, „исполнь благо-
ати и истины“ (1, 14), получившій Духа „не въ мѣру“
3, 34)—есть непосредственный источникъ благодати и
стины (1, 14. 16), которыя отъ Него получили бытіе
Имъ же были осуществлены въ Новомъ Завѣтѣ.
Благодать же и истина Іисусомъ Христомъ бысть *διὰ
Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο* (1, 17). *Διὰ τινός γενέσθαι*=
роизойти, получить бытіе отъ кого-либо (точнѣе: благо-
аря кому-либо); ср. 1, 3: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*—
вся тѣмъ быша“—1, 10: *καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγέ-
νετο* „и міръ тѣмъ бысть“. Было бы ошибочно думать,
го въ словахъ 1, 17 евангелистъ отрицаетъ, что за-
онъ Моисея былъ истиною и благодатію. Ветхоза-
вѣтное откровеніе, по словамъ Христа, было словомъ
ожіимъ (5, 38–39; 10, 35; 17, 6), — слѣдовательно, оно
е было лишено истины. Слово твое (т. е. Отца), го-
ритъ І. Христосъ, истина (17, 17; ср. Пс. 118, 86).
Равнымъ образомъ, Ветхій Завѣтъ не чуждъ былъ и
агодати. Ветхозавѣтная исторія указываетъ нерѣдкіе
римѣры благодатнаго воздѣйствія Св. Духа (Числ.
1, 25; 1 Цар. 10, 6; 16, 13; Езек. 11, 5). О благодати
же, какъ дарѣ Божественной любви къ человѣку (не
отря на его грѣхи), говоритъ Псалмопѣвецъ (Пс. 5, 8;
5, 6; 47, 10), употребляя евр. слово חֶסֶד, (которое у
XX передается словомъ *ἔλεος*) и отъ Божественной
חֶסֶד производя прочность самой земной жизни (Пс.
8, 88, 159). Такимъ образомъ, между ветхозавѣтнымъ
новозавѣтнымъ откровеніемъ противоположность не
солютная, а лишь относительная, которая выражается
превосходствѣ Новаго Завѣта надъ Ветхимъ. Ветхо-
завѣтное Откровеніе, данное чрезъ сущаго на земли
Моисея, было лишь *τὰ ἐπίγεια*: оно говорило о буду-
емъ мессіанскомъ времени, о будущемъ дарованіи
агодати и истины, но само обладало ими лишь въ
значительной мѣрѣ. Между тѣмъ небесное Открове-
ніе І. Христа или *τὰ ἐπουράνια* — есть полное от-
овеніе Богознанія или вѣчной жизни (17, 2–3), пол-

ное осуществленіе мессіанской истины и дарованіе людямъ Св. Духа, — наставляющаго на „всяку истину“ (16, 13) и возрождающаго для мессіанскаго царствія (3, 3–7; 7, 38–39; 4, 10. 13–14). Пророчествуя о грядущемъ мессіанскомъ царствѣ, ἐπίγεια или ветхозавѣтное Откровеніе тѣмъ самымъ пріуготовляло Израиля къ принятію ἐπουράνια (17, 6 ср. 5, 46–47).

2. Отношеніе Евангелія Іоанна къ Св. Писанію Ветхаго Завѣта, какъ къ пророческому слову.

По ученію Евангелія Іоанна ветхозавѣтное Откровеніе заключено въ γράμματα (7, 15) или въ γραφαί (5, 39), т. е. въ Св. Писаніи Ветхаго Завѣта. Значеніе Писанія, какъ Богооткровеннаго источника знанія утверждается І. Христомъ. Писаніе есть откровенное слово Божіе (10, 35). Оно есть слово Отца, „свидѣтельство Его“ (5, 32). І. Христосъ не принимаетъ „свидѣтельства отъ человѣка“ даже такого, какъ Іоаннъ Креститель (5, 33–34). Лишь для блага іудеевъ („чтобы вы спаслись“ 5, 34) Онъ обращается къ свидѣтельству Предтечи, уже изслѣдованному ими (5, 33. 35; ср. 1, 6–7). „Я имѣю свидѣтельство больше Іоаннова“ (5, 36)—говоритъ І. Христосъ,—и это есть свидѣтельство Отца (5, 37), не непосредственное (такъ какъ іудеи „ни гласа Его не слышали, ни лица Его не видѣли“—5, 37), лишь косвенное, именно, дѣла, которыя далъ Христу Отецъ (5, 36) и слово Отца (5, 38) или Писанія, свидѣтельствующія о Немъ (5, 39).

Хотя посредники ветхозавѣтнаго Откровенія были „земные“ (1, 45; 5, 46–47; 6, 45; 12, 38–41), однако Св. Писаніе Ветхаго Завѣта не теряетъ отъ этого значенія Богооткровеннаго слова (10, 34. 35). Какъ слово Божіе, оно составляетъ предметъ особеннаго почитанія и для іудеевъ (5, 39 ср. 7, 49. 52) и для І. Христа. По мысли І. Христа, оно есть великій авторитетъ, который не можетъ нарушиться. Такого же мнѣнія

держались и іудеи (10, 34–36). Слова Писанія требуютъ ъ себѣ вѣры (2, 22), исключаютъ всякія сомнѣнія (7, 8. 40. 42; 5, 39; 10, 35) и непремѣнно сбываются (17, 12; 9, 28; 20, 9). Вотъ почему къ нему, какъ высшему Божественному критерію истины, одинаково обращаются і іудеи, возражающіе противъ мессіанскаго достоинства І. Христа (7, 42. 52. 12, 34), и Самъ І. Христосъ, оказывающій изъ Писанія законность Своей дѣятельности (7, 19–22–24; 8, 13–17), истинность Своего Богосыновства (10. 33–36), находящій въ немъ свидѣтельство о Себѣ, какъ источникѣ жизни (7, 38–39), и предопредѣленіе о Своей судьбѣ. Наконецъ, ученики І. Христа находятъ въ Писаніи ключъ къ уясненію смысла вижденныхъ ими событій изъ земной жизни І. Христа (2, 22; 12, 14–16). И такимъ авторитетомъ Писаніе пользуется одинаково во всѣхъ своихъ частяхъ. Это видно изъ словъ Господа къ іудеямъ: испытайте писаній (τὰς γραφάς), яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный, и та суть свидѣтельствующая о Мнѣ (5, 39). Αἱ γραφαί — это весь ветхозавѣтный канонъ, часть котораго составляютъ писанія Моисея (τὰ γράμματα Μωϋσέως) (5, 46–47). Если іудеи думали ἐν ταῖς γραφαῖς (т. е. во всѣхъ писаніяхъ Ветхаго Завѣта, а не въ однихъ только τὰ γράμματα Моисея) найти жизнь вѣчную, то ясно, что все Писаніе пользовалось у нихъ одинаково высокимъ авторитетомъ. Если, съ другой стороны, всѣ писанія свидѣтельствуютъ о Христѣ, то несомнѣнно, что по ученію І. Христа всѣ они имѣли одинаково высокое значеніе, т. е. всѣ были Богооткровеннымъ словомъ, которое не можетъ нарушиться.

Слова І. Христа: не можетъ разоритися писаніе (10, 35) лучше всего показываютъ, какъ мыслилъ Онъ объ авторитетѣ Писанія. Желая доказать истинность своего Богосыновства, Онъ ссылается на слова Писанія (10, 34; ср. Пс. 81, 6). Если Писаніе называетъ „богами“ посредниковъ ветхозавѣтнаго Откровенія и въ этомъ случаѣ оно не можетъ быть оспариваемо или ограничено, такъ какъ „не можетъ разоритися Писаніе“,

то и Тотъ, Кого Отецъ освятилъ и послалъ въ міръ (10, 36), имѣетъ законное право сказать о Себѣ: Сынъ Божій есмь. Такимъ образомъ, у Ев. Іоанна І. Христосъ говоритъ о ненарушимости Писанія такъ же рѣшительно и опредѣленно, какъ и у синоптиковъ (Мѳ. 5, 18; Лук. 16, 17). Въ такой же рѣшительной формѣ эта идея была высказана въ Ветхомъ Завѣтѣ (Ис. 40, 6–8), почему ей обязательно должны были слѣдовать современные І. Христу іудеи.

Равнымъ образомъ, Писаніе не можетъ быть ложно въ отношеніи того будущаго, которое въ немъ предначертано. Мы видѣли, что по Ев. Іоанну І. Христосъ былъ предметомъ пророчества Моисея и пророковъ (1, 45; 5, 39–47; 8, 56; 12, 38–41) и что Его земная жизнь предвозвѣщена въ Писаніи съ замѣчательною подробностію. Если всмотрѣться поближе, то нельзя не замѣтить, что въ представленіи Іоанна исторія земной жизни Спасителя протекаетъ такъ, „якоже есть писано“ (12, 14), т. е. въ строгомъ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что о ней преднаписано въ Ветхомъ Завѣтѣ. Многія ея событія происходятъ затѣмъ, „да исполнится Писаніе“. Такъ, избраніе учениковъ и судьба предателя (13, 18; 17, 12), раздѣленіе одеждъ Христа и метаніе жребія (19, 24), неперебитіе у Него голеней (19, 33–36) — все это совершается во исполненіе словъ Писанія. Даже тѣ отношенія, въ какія стало ко Христу іудейство (— невѣріе и ненависть къ Нему) заранѣе были предуказаны (12, 37–41; 15, 24–25). По предопредѣленію Божественнаго Писанія І. Христу нужно было умереть именно на крестѣ (3, 14). Извѣстно, что іудеи на основаніи своего закона требовали смерти Христа за богохульство (10, 33), за то, что „Онъ себе Сына Божія сотвори“ (19, 7), не имѣя, по ихъ мнѣнію, ни какого права на такое особенное Богоотношеніе (ср. Втор. 13, 2 слѣд., 18, 20 слѣд.). Этимъ объясняются, конечно, частыя попытки ихъ предать І. Христа смерти, предусмотрѣнной въ законѣ за богохульство (Лев. 24, 16), т. е. смерти чрезъ побіеніе камнями (Ев. Іоанн. 8, 5

10, 31 слѣд.). Но І. Христосъ долженъ былъ умереть не этою смертію, которая означала проклятіе закономъ, а другою, которая была бы знаменіемъ всеобщаго спасенія (3, 14–17). Это было предопредѣлено Писаніемъ (3, 14 ср. Ис. 53, 4; 5; 6; 8 ст. по LXX) и словами Самого Господа (12, 34). Вотъ почему евангелистъ указываетъ на это, какъ на особенное ненарушимое предопредѣленіе Божественнаго Провидѣнія (18, 31–32). Наконецъ, по опредѣленію же Писанія Христу нужно было воскреснуть изъ мертвыхъ (20, 9). — Такимъ образомъ, жизнь І. Христа строго соотвѣтствуетъ тому, что предопредѣлено о ней въ ветхозавѣтномъ Откровеніи (3, 14; 20, 9), и ни въ чемъ не разнится отъ этого предопредѣленія, такъ какъ не можетъ разоритися Писаніе. Эта мысль принадлежитъ не одному Іоанну: ею руководятся и синоптики (Мѳ. 26, 54; ср. Лук. 24, 7. 24. 44. 46; особ.: Лук. 22, 37: должно исполниться на Мнѣ и сему написанному).

Но если вообще все теченіе земной жизни Спасителя соотвѣтствуетъ ветхозавѣтному предопредѣленію, то въ нѣкоторыхъ случаяхъ І. Христосъ и нарочито сообразуетъ Свою дѣятельность со словами Писанія. Такъ, по 19, 28—„Іисусъ, зная, что все уже совершилось.... *говоритъ: жажду, чтобы исполнилось Писаніе*“ (*ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή*). Въ этомъ случаѣ, по представленію Ев. Іоанна, І. Христосъ исполняетъ пророчество Пс. 68, 22 (ср. Мѳ. 27, 34. 48). Избирая учениковъ, Онъ по Своему всевѣдѣнію (1, 48–49; 2, 24 25; 4, 17–19; 16, 30), конечно, зналъ напередъ, кого Онъ избралъ: *ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην* (13, 18); зналъ своего предателя (6, 64. 70–71) и избралъ его да исполнится писаніе—*ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή* (13, 18; 17, 12). На эту цѣль указываетъ Онъ не только Своимъ ученикамъ (13, 19), но и предъ Богомъ Отцомъ (17, 12). Такъ І. Христосъ не только переноситъ на Себя ветхозавѣтныя пророчества, но и сообразуетъ свою жизнь съ ними, такъ какъ они выражаютъ предвѣчную Его волю и волю Отца (5, 30; 6, 38–40). Аналогичнымъ

этому является то, что І. Христосъ заботится также и объ исполненіи Своихъ новозавѣтныхъ предсказаній (18, 8. 9).

Опираясь на Писаніи, іудейское невѣріе постоянно приводило слова Писанія въ качествѣ ненарушимыхъ возраженій противъ мессіанскаго достоинства І. Христа. Всего чаще іудеи указывали на то, что Іисусъ Христосъ пришелъ изъ Галилеи, тогда какъ обѣтованный Мессія, по слову Писанія, долженъ прійти изъ Виѳлеема Давидова (1, 46; 7, 41–42; 52). Господь не находитъ нужнымъ считаться съ этимъ возраженіемъ іудеевъ, такъ какъ оно служило лишь предлогомъ для ихъ невѣрія (7, 48. 52). Но евангелистъ противополагаетъ имъ поведеніе Наѳанаила—человѣка безъ всякаго лукавства, который согласно Писанію вѣрилъ, что Мессія не можетъ прійти изъ Галилеи (1, 46). И что же? После краткой бесѣды съ Іисусомъ Христомъ онъ увѣровалъ въ Него, какъ въ Сына Божія и Царя Израилева (1, 49) т. е. плотского потомка Давида. Слѣдовательно, вопросъ о происхожденіи І. Христа былъ разрѣшенъ для Наѳанаила въ смыслѣ Писанія.—Если Галилеяне требовали отъ Іисуса Христа чудеснаго низведенія манны для доказательства Его мессіанскаго достоинства (Ев. Іоан. 6, 30. Мих. 7, 15), то въ этомъ случаѣ они совершенно не понимали того, что манна была лишь прообразомъ истиннаго небеснаго хлѣба—Христа, но не признакомъ мессіанскаго времени (6, 32–33). Если по словамъ Ев. Іоанна (12, 34) на слова І. Христа „должно быть вознесену Сыну Человѣческому“ (ср. 3, 14) народъ отвѣчалъ: „мы слышали изъ закона, что Христосъ пребываетъ во вѣки“, то ясно, что народъ точно слышалъ въ синагогахъ пророчество о вѣчности Мессіи (Пс. 109, 3–4; Дан. 7, 14), но плохо уразумѣлъ его, такъ какъ Ветхій Завѣтъ съ замѣчательною ясностію предсказывалъ страданіе и крестную смерть грядущаго Мессіи (Ис. 53; Зах. 12).—Наконецъ, слова іерусалимлянъ въ Ев. Іоанна (7, 27): „мы знаемъ, откуда Онъ (Іисусъ); Христосъ же (т. е. Мессія) когда

придетъ—никто не будетъ знать, откуда Онъ"—показываютъ, какъ плохо народная іудейская масса понимала слова Исаіи: родъ же его кто исповѣсть (53, 8), какъ плохо она знала даже тѣ пророчества о Мессіи, которыя предсказывали о мѣстѣ Его рожденія въ Виѳлеемѣ. Такимъ образомъ, противъ І. Христа приводились такія мѣста Писанія, которыя, по мнѣнію іудеевъ, должны были исполниться на Мессіи въ силу ненарушимости Писанія; но такъ какъ приводившіе ихъ не способны были понимать ихъ приложимости къ Іисусу Христу, то для нихъ Онъ былъ не Мессія.

Что касается учениковъ І. Христа, въ томъ числѣ и евангелиста Іоанна, то всѣ они видѣли во І. Христѣ мессіанскаго царя, соотвѣтствующаго тому образу, какой начертали о Немъ ветхозавѣтныя пророчества (12, 14). На І. Христѣ, по мысли апостоловъ, должны были осуществиться всѣ предсказанія пророковъ; вотъ почему отдѣльныя событія въ жизни Его приводятъ имъ на память соотвѣтствующія слова ветхозавѣтныхъ писаній, какъ прямыя предуказанія на эти событія (2, 17). Даже болѣе этого, Писаніе является для нихъ ключемъ, къ которому они обращаются для уясненія смысла всего видѣннаго ими (2, 22; 12, 14–16). Но этотъ ключъ во время земной жизни Господа оставался сокрытымъ для нихъ даже тогда, когда пустой гробъ заставилъ ихъ увѣровать въ чудо воскресенія (20, 8). Отношеніе евангельскихъ событій къ Писанію стало для апостоловъ понятнымъ лишь послѣ прославленія Христа, когда они мысленно обозрѣвали исторію земной жизни Его (2, 22. 12, 14–16). По Евангелію Луки Самъ Воскресшій отверзъ ученикамъ смыслъ Писаній (Лук. 24, 32), а св. Ев. Іоаннъ говоритъ, что ученики были наставлены „на всяку истину" Духомъ Святымъ (16, 13).

Цѣль, какую преслѣдовалъ евангелистъ Іоаннъ, указывая на тѣсныя отношенія евангельскихъ событій къ Ветхому Завѣту, заключалась, по его словамъ, въ томъ, чтобы черезъ засвидѣтельствованіе всего испол-

нившагося на І. Христѣ показать (19, 35), что Іисусъ есть обѣтованный пророками Мессія, Сынъ Божій (20, 31). Было бы ошибочнымъ думать, что эта цѣль осуществлялась Іоанномъ лишь въ интересахъ противоіудейской полемики. За исключеніемъ 15, 25, гдѣ говорится объ іудейской ненависти къ І. Христу, и 12, 38—41, гдѣ говорится о слѣпомъ невѣріи іудеевъ, ни одна изъ приведенныхъ у Ев. Іоанна цитатъ Писанія не имѣетъ въ виду противоіудейскаго обличенія. Слова 19, 37 приводятся совершенно съ другою цѣлію (19, 35), а слова 17, 12 никакъ не мирятся съ подобною точкой зрѣнія. — Отсюда, вполнѣ справедливо полагать, что евангелистъ имѣетъ въ виду только лишь увѣрить въ истинѣ того, что Іисусъ есть Мессія, на Которомъ неизмѣнно исполнились ветхозавѣтныя пророчества. „Сіе написано, говоритъ онъ въ концѣ гл. 20, дабы вы увѣровали (ἵνα πιστεύσητε), что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій“ (20, 31). Отмѣчая въ 19, 36 исполненіе на І. Христѣ ветхозавѣтнаго пророчества о не перебитіи голеней, онъ говоритъ, что его свидѣтельство есть истинно, что „онъ знаетъ, что говоритъ истину, *дабы вы повѣрили* (ἵνα ὑμεῖς πιστεύσητε), и это произошло да сбудется Писаніе“. Такимъ образомъ, цѣлью приведенія ветхозавѣтныхъ пророчествъ и указанія на ихъ исполненіе въ жизни Спасителя служитъ для Ев. Іоанна — увѣреніе въ мессіанскомъ и искупительномъ достоинствѣ Іисуса Христа.

Въ этомъ случаѣ, впрочемъ, возлюбленный ученикъ Христовъ лишь слѣдуетъ примѣру своего Учителя. Іисусъ Христосъ неоднократно предвозвѣщалъ Своимъ ученикамъ событія грядущаго времени, что при наступленіи ихъ они вспомнили о Его предсказаніи и повѣрили Ему. Такъ, напримѣръ, Онъ предсказываетъ ожидающую ихъ участь въ мірѣ, чтобы они вспомнили объ этомъ, когда наступятъ часы скорби (16, 4). Онъ же предсказываетъ имъ предательство Іуды, „да егда будетъ, вѣру имѣте, яко азъ есмь“ (13, 19). Въ такомъ же смыслѣ Онъ говоритъ имъ о Своемъ

разлученіи съ ними (14, 29). Его судьба, по смыслу четвертаго евангелія, должна оправдать Его собственныя слова (18, 9; 32). Тоже самое нужно сказать и о ненарушимыхъ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ. Жизнь І. Христа должна была оправдать и на самомъ дѣлѣ оправдала предуказанія Ветхаго Завѣта (ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή), а, слѣдовательно, и Его ученіе о Себѣ, какъ о Мессіи. Вотъ почему апостолы послѣ Его воскресенія „вѣроваша Писанію и словеси, еже рече Іисусъ“ (2, 22).

3. Отношеніе четвертаго Евангелія къ закону Моисееву.

Говоря о Писаніи вообще, іудеи, а также и Іисусъ Христосъ, нерѣдко называютъ его νόμος. Іудеи переносятъ это названіе на всѣ пророческія книги— נביאים, а І. Христосъ также и на כתבים. Такъ, фарисеи совѣтуютъ Никодиму, тайному ученику І. Христа, разсмотрѣть законъ (7, 52. ср. 49), чтобы убѣдиться, что Мессія не можетъ произойти изъ Галилеи. Ясно, что подъ понятіе νόμος они подводятъ пророческую книгу, говорящую о рожденіи Мессіи въ Виѳлеемѣ Давидовѣ (Мих. 5, 1—5). Точно также, когда народъ говоритъ І. Христу: „мы слышали изъ закона, что Христосъ пребываетъ во вѣки“ (12, 34), то въ этомъ случаѣ онъ имѣетъ въ виду не Тору Моисея, а лишь одно изъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ о вѣчности Мессіи (Пс. 109, 3—4; Дан. 7, 14). Подобно іудеямъ и І. Христосъ цитируетъ иногда слова Писанія, какъ принадлежащія νόμος'у, хотя они не только не заимствованы изъ νόμος'а, но и не носятъ на себѣ законодательнаго характера. Такъ, въ 10 гл. 34 ст. Евангелія І. Христосъ подъ именемъ словъ закона воспроизводитъ Пс. 81, 6, а въ 15, 25—Пс. 68, 5.

Такое словоупотребленіе І. Христа и іудеевъ объясняется, конечно, обычнымъ предпочтеніемъ, какимъ пользовалась у нихъ Тора Моисея предъ прочими кни-

гами Писанія. Какъ видно изъ 1, 45, законъ Моисея обыкновенно выдѣлялся изъ числа прочихъ ветхозавѣтныхъ книгъ (ср. Лук. 16, 29. 31; Мѳ. 22, 40; Дѣян. 26, 22). И Христосъ въ Своей рѣчи къ іудеямъ выдѣляетъ *τὰ γράμματα Μωϋσέως* изъ *αἱ γραφαί* (5, 46—47; ср. 39), а евангелистъ Іоаннъ разсматриваетъ Моисея какъ главнаго посредника ветхозавѣтнаго Богооткровенія (1, 17). Вслѣдствіе этого Писанія Моисея никогда не подводились подъ понятіе *οἱ προφῆται* (נביאים), между тѣмъ, наоборотъ, *οἱ προφῆται* очень часто подразумѣваются въ понятіи *νόμος*.

Нѣтъ сомнѣнія, что въ устахъ іудеевъ и І. Христа понятіе *νόμος* не имѣетъ того смысла, какой оно заключаетъ въ словахъ Пилата: возмите его вы и по закону вашему судите его (18, 31 ср. Дѣян. 18, 15; 23, 19—21). Пилатъ ссылается на *νόμος*, какъ на дозволенную римскимъ правительствомъ религіозно-юридическую сторону національной жизни евреевъ. Но для іудеевъ *νόμος* былъ нормою порядка теократической жизни (7, 19—23; 19, 7), а для І. Христа также и свидѣтельствомъ о Немъ (1, 45; 5, 46, 47).

Нельзя думать, чтобы І. Христосъ не считалъ Моисеева законодательства для Себя обязательнымъ. Напротивъ, какъ членъ теократическаго общества, Онъ ревностно исполнялъ законъ. Если, обращаясь къ іудеямъ, Онъ не разъ говоритъ: въ законѣ вашемъ (8, 17; 10, 34), или въ словахъ къ ученикамъ—въ законѣ ихъ (т. е. іудеевъ 15, 25), то это еще не значитъ, чтобы І. Христосъ признавалъ *νόμος* обязательнымъ только для іудеевъ, а не для Себя. Напротивъ того Его слова—кто отъ васъ обличитъ мя о грѣсѣ (*περὶ ἁμαρτίας* 8, 46), обращенныя къ іудеямъ, по понятіямъ которыхъ *ἁμαρτία* было нарушеніемъ закона (8, 4—5, 7; 9, 16. Дѣян. 25, 8), ясно показываютъ, что Господь неуклонно исполнялъ всѣ постановленія Моисеева законодательства. Равнымъ образомъ, въ приведенныхъ словахъ І. Христа нельзя усматривать какого-либо діалектическаго приспособленія Его къ іу

дейскому пониманію съ цѣлью опровергнуть это пониманіе изъ ихъ же авторитетнаго источника, для Самого І. Христа необязательнаго. Если такое толкованіе словъ Христа и можетъ быть, повидимому, отчасти подтверждено изъ Ев. Іоанна 8, 17 (ср. 13), то слова 15, 25 прямо опровергаютъ его, такъ какъ здѣсь І. Христосъ не имѣетъ никакого дѣла съ іудеями. Слова 8, 17; 15, 25; 10, 34 показываютъ лишь то, что І. Христосъ исходитъ изъ закона, какъ даннаго одному лишь избранному народу (7, 19, 22—23; 1, 17; Марк. 12, 19; Лук. 20, 28; Дѣян. 6, 14) и потому обязательнаго для нихъ. Въ этомъ именно смыслѣ должны быть понимаемы слова Никодима „законъ нашъ“ (7, 51), а также слова фарисеевъ и книжниковъ „въ законѣ же намъ Моисей повелѣ“ (8, 5).

І. Христосъ разошелся съ іудеями только въ пониманіи закона. Іудеи неправильно понимали законъ и съ упорствомъ отстаивали свое ложное пониманіе. І. Христосъ, исходя изъ самаго закона, открываетъ имъ смыслъ его и разъясняетъ имъ благія намѣренія ветхозавѣтнаго законодателя. Заповѣдь, въ пониманіи которой І. Христосъ рѣшительно разошелся съ іудеями, была заповѣдь о субботѣ, которую Израиль исполнялъ до мелочей (5, 10—11), почитая несоблюденіе ея тяжкимъ грѣхомъ (9, 16). Самъ І. Христосъ строго соблюдалъ субботу и во дни ея посѣщалъ синагоги (18, 20); но Его частыя субботнія исцѣленія почитались іудеями нарушеніемъ субботняго покоя. Поэтому чудеса, совершенныя Господомъ въ субботу, не только вызвали всеобщее удивленіе (7, 21), но и сомнѣніе въ Его небесномъ Богопосланничествѣ: нѣсть сей отъ Бога человѣкъ, яко субботу не хранитъ (9, 16). Отсюда же вытекали частыя стремленія іудеевъ убить І. Христа (5, 16; 7, 19—21; ср. Мѳ. 12, 14). Но дѣйствительно ли во всѣхъ этихъ случаяхъ было нарушеніе субботы? — Не ношеніе постели (5 гл.) и не приготовленіе бренія (гл. 9) оставляло поводъ для іудейскихъ нападокъ на Іисуса Христа, но исцѣленіе въ субботу (Іоан. 5, 16; ср. Мѳ.

12, 10; 13, 14). Но что чудо Его не составляло какого-либо нарушенія субботы, это разъяснилъ Онъ указавъ на то, что обрѣзаніе, установленное Богомъ, совершается на 8-й день даже и тогда, когда этотъ день приходится въ субботу. „Въ субботу принимаетъ человѣкъ обрѣзаніе, чтобы не былъ нарушенъ законъ Моисеевъ“ (7, 22–23), такъ какъ безъ обрѣзанія нельзя было сдѣлаться членомъ ветхозавѣтнаго теократическаго общества. Такимъ образомъ, законъ никогда не имѣлъ въ виду препятствовать добродѣланію, даже и во дни субботняго покоя, такъ какъ добрыя дѣла требуются основною его заповѣдью о любви къ ближнимъ (Втор. 6, 5. 10, 12. Лев. 19, 6). Законъ объ обрѣзаніи, на который сослался І. Христосъ, долженъ былъ показать іудеямъ, что они совершенно не понимаютъ намѣреній законодателя, не хотѣвшаго ставить какихъ-либо преградъ для субботняго добродѣланія.

Но еще глубже обличаетъ І. Христосъ іудейское непониманіе закона, когда ссылается на Своего Отца, дѣятельность Котораго продолжается, не смотря на то, что послѣ сотворенія міра Онъ почилъ отъ дѣлъ Своихъ или вошелъ въ покой субботы (5, 17). Самъ Іисусъ Христосъ дѣлаетъ лишь „дѣла“ Своего Отца (5, 19. 9. 4). Отсюда Его дѣятельность не только не стоитъ въ противорѣчіи съ идеей субботы, но и оправдывается идеей обязательности Божественнаго примѣра.

Такимъ образомъ, обвиненія въ нечестіи (нарушеніи постановленій закона), возводимыя іудеями на Іисуса Христа по поводу Его мнимаго нарушенія субботы (7, 18 ср. 19. 22–23), были совершенно несправедливы. Ихъ судъ о І. Христѣ есть судъ неправедный (7, 24); они сами оказались нарушителями Моисеева закона, такъ какъ приговорили Невиннаго къ смерти (7, 19). Если такъ, то на ихъ голову должно было пасть и проклятіе закона.

Еще болѣе искали убить Его іудеи за то, что Онъ не только нарушалъ субботу, но и „Отцомъ Своимъ называлъ Бога, дѣлая Себя равнымъ Богу“ (5, 18

Самосвидѣтельство Христа казалось іудеямъ *βλασφημία*, т. е. ложнымъ принятіемъ на Себя особеннаго исключительнаго отношенія къ Богу — Богосыновства (Втор. 13, 2 слѣд.; 18, 20 слѣд.). Грѣхъ этотъ по закону наказывался смертію (Лев. 24, 16), и ея то домогались іудеи для І. Христа (19, 7). „Мы законъ имѣемъ — говорили они римскому прокуратору: и по закону нашему Онъ долженъ умереть, потому что сдѣлалъ Себя Сыномъ Божіимъ". Такому обвиненію І. Христосъ противопоставляетъ то, что само же Писаніе переноситъ иногда предикатъ божественности на обыкновенныхъ людей (10, 34–35; Пс. 81, 6; Исх. 22, 8. 28). Между тѣмъ Его дѣятельность показываетъ, что Онъ посланъ Отцомъ (5, 36) и находится въ особыхъ отношеніяхъ къ Нему. Поэтому никто не можетъ сказать, что онъ неправильно говоритъ: Сынъ Божій есмь (10, 36), или, что тоже: „Богъ есмь". „Тому ли, Котораго Отецъ освятилъ и послалъ въ міръ, вы говорите: богохульствуешь" (ibid.).

Буквальное пониманіе закона въ связи съ ненавистью къ І. Христу привело іудеевъ къ несправедливому суду надъ Нимъ. Конечно, они имѣли право изслѣдовать вопросъ о Божественномъ и Мессіанскомъ достоинствѣ Спасителя. Этого права не оспаривалъ у нихъ ни Креститель (1, 19), ни І. Христосъ (5, 39). Но такое разслѣдованіе должно было бы быть строго законнымъ и справедливымъ (7, 24), — а этого именно и не случилось. Гордые своею ученостію, книжники считали себя въ правѣ осудить Христа безъ всякаго предварительнаго разслѣдованія дѣла, на основаніи лишь своего воображаемаго пониманія закона (7, 48–49). Незаконность такого поступка была констатирована уже однимъ изъ членовъ синедріона. „Судитъ ли законъ нашъ человѣка, если прежде не выслушаютъ его и не узнаютъ, что̀ онъ дѣлаетъ?" (7, 51) — сказалъ книжникъ Никодимъ, тайный ученикъ І. Христа. И Самъ І. Христосъ называетъ такой поступокъ не праведнымъ судомъ *δίκαια κρίσις*, а судомъ по наружности *κρίσις*

κατ᾽ ὄψιν (7, 24) или по плоти—*κατὰ τὴν σάρκα* (8, 15; ср. Зах. 7, 9; Ис. 11, 3).

Чтобы показать, что судъ іудеевъ есть дѣйствительно судъ „по плоти", І. Христосъ ссылается на законъ Моисея. „Если Я Самъ свидѣтельствую о Себѣ, то Мое свидѣтельство не есть истинно" (5, 31; ср. 8, 13) —говоритъ Онъ. Но Онъ не одинъ свидѣтельствуетъ о Себѣ: „есть Другой, свидѣтельствующій обо Мнѣ"— Отецъ (5, 32). А „въ законѣ вашемъ, — обращается І. Христосъ къ іудейскимъ книжникамъ, — написано, что двухъ человѣкъ свидѣтельство истинно" (8, 17; ср. Мѳ. 18, 16; Втор. 19, 15. 17, 6).

Совершенно иначе, чѣмъ іудеи, опредѣлялъ І. Христосъ самое существо ветхозавѣтнаго закона. Если для І. Христа и истинныхъ израильтянъ законъ Моисея былъ пророческимъ свидѣтельствомъ о Мессіи (1, 45; 5, 46–47), то для книжниковъ и фарисеевъ онъ былъ источникомъ вѣчной жизни (5, 39). Они ревностно изучали его (7, 15. 52) и гордились своею ученостію предъ народомъ *ὄχλος*—עַם־הָאָרֶץ (7, 49)—„невѣждою въ законѣ" и потому подлежащимъ его проклятію (7, 49). Таково мнѣніе фарисеевъ. „Вы мните", говоритъ Господь 5, 39.—Очевидно, І. Христосъ держался другого мнѣнія. Это мнѣніе фарисеевъ, помѣшавшее имъ прійти ко Христу (5, 40), покоилось на ложно понятныхъ словахъ Моисея, по которымъ слова законодательства Моисеева, при условіи повиновенія имъ, суть для народа жизнь и *долгота дней его* въ обѣтованной землѣ т. е. *земная*, а не *вѣчная* жизнь (Втор. 32, 47; 30, 20).

Мы сказали выше, что І. Христосъ строго соблюдалъ законъ Моисея. Дѣйствительно, Онъ посѣщалъ субботнія собранія въ синагогахъ (18, 20), исполнялъ всѣ праздничные обычаи іудеевъ (13, 29). Но особенное почитаніе воздавалъ Онъ храму іерусалимскому. Бога Израилева Онъ называлъ Своимъ Отцомъ (8, 5 и храмъ Его называлъ домомъ Отца Своего (2, 16). І хотя Онъ проповѣдуетъ поклоненіе Богу духомъ и истиною и Самъ является первымъ между истинным

поклонниками (*οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί* 4, 23–24), тѣмъ не менѣе Онъ часто проводитъ праздники въ іерусалимскомъ храмѣ (2, 13–14; 5, 1. 14; 7, 14. 28; 8, 2. 20. 59; 10, 22–23) и въ первое Свое посѣщеніе выступаетъ даже для защиты его святости (2. 17).

Если же на судѣ у первосвященника въ качествѣ тяжкаго обвиненія противъ І. Христа выставлены были Его слова о разрушеніи храма Его тѣла (2, 19), то такое обвиненіе было въ сущности лжесвидѣтельство (Мѳ. 26, 60–63; 27, 40; Дѣян. 6, 14), характеризующее дурное пониманіе іудеевъ.

Что касается подзаконнаго ветхозавѣтнаго священства, то евангелистъ Іоаннъ очень высоко смотритъ на него. Первосвященникъ Каіафа былъ, по его воззрѣнію, органомъ Божественнаго откровенія; не смотря на глубокое нравственное паденіе (11, 49–51), онъ предсказалъ, что смерть Христа будетъ искупленіемъ за весь народъ (11, 51; 18, 13–14).

Если синоптики очень ясно говорили о любви къ Богу и ближнему, какъ центрѣ всего ветхозавѣтнаго закона (Мѳ. 22, 37–40), то евангелистъ Іоаннъ говоритъ объ этомъ лишь вскользь. По всей вѣроятности, это объясняется тѣмъ, что Іоаннъ не имѣетъ вообще обыкновенія повторять то, что уже было высказано синоптиками.—Основной недостатокъ іудеевъ, по мысли св. Іоанна, есть отсутствіе любви къ Богу (5, 42): они „возлюбили больше славу человѣческую, нежели славу Божію“ (12, 43). Этотъ недостатокъ обусловливаетъ ихъ невѣріе въ І. Христа (5, 49), т. е. въ сущности—неповиновеніе закону (5, 46–47). Также прямо не говоритъ І. Христосъ у Іоанна и о „второй подобной ей заповѣди“—заповѣди о любви къ ближнему. Но, по Его мысли, доброе дѣло стоитъ выше субботняго покоя (7, 23). Очевидно, у Ев. Іоанна І. Христосъ смотритъ на законъ съ той же точки зрѣнія, что и у синоптиковъ: „любить ближняго, какъ самого себя,—это больше всѣхъ всесожженій и жертвъ“ (12, 33).

Если же I. Христосъ въ Ев. Іоанна и называетъ Свою заповѣдь о любви новою, хотя она и была извѣстна въ Ветхомъ Завѣтѣ, то это названіе говоритъ только о томъ, что въ Новомъ Завѣтѣ эта заповѣдь освящена примѣромъ Самого Бога Отца (3, 16) и Господа Іисуса Христа (13. 15. 34; 15, 12),—слѣдовательно, получила новую постановку и осуществленіе. Въ Новомъ Завѣтѣ она стала тѣмъ, чѣмъ въ Ветхомъ Завѣтѣ не была,—т. е. жизнію вѣчною (12, 49 слѣд.; 17, 3) и освобожденіемъ человѣка отъ рабства грѣху (8, 32. 34. 36).

4. Внѣшнее отношеніе четвертаго Евангелія къ Ветхому Завѣту.

Мы видѣли, что I. Христосъ постоянно приводитъ слова Св. Писанія Ветхаго Завѣта.

Что касается формы цитаціи, то она отличается въ Ев. Іоанна чрезвычайнымъ разнообразіемъ. Употребляющіеся у него обороты суть слѣдующіе: „какъ написано"—выраженіе, служащее или для обозначенія соотвѣтствія между описываемымъ евангельскимъ фактомъ и его ветхозавѣтнымъ предуказаніемъ (12, 14) или же въ качествѣ вводящей формулы (6, 31). Аналогичный этому оборотъ — „писано есть" (у пророковъ 6, 45; въ законѣ 8, 17; 10, 34; 15, 25. ср. 12, 17)—обыкновенно вводитъ цитируемыя ветхозавѣтныя слова въ рѣчь говорящаго лица. Формулы „какъ написано" и „писано есть" соотвѣтствуютъ обычной раввинской формѣ цитаціи—דכתיב. Очень употребительна въ Ев. Іоанна формула: „да сбудется писаніе" (19, 24. 36; 13, 18; 17, 12) или въ болѣе полномъ видѣ: „да сбудется слово Исаіи пророка, еже рече (12, 38), да сбудется слово писанное въ законѣ ихъ" (15, 25).—Далѣе въ Ев. Іоанна употребляется совсѣмъ раввинская формула דא אמר писаніе рече (7, 42) или „якоже рече писаніе" (7, 38). —Встрѣчаются въ Ев. Іоанна мѣста, гдѣ ветхозавѣтныя цитаты приводятся просто какъ слова пророковъ (1, 23; 12, 39). — Выраженіе іудеевъ: „мы слышали из

закона, что....“ (12, 34) указываетъ, повидимому, на слушаніе Писанія въ синагогахъ (ср. Мѳ. 5, 21).

Обращаясь къ разсмотрѣнію цитаціи въ Ев. Іоанна мы должны замѣтить, что отдѣльныя указанія на Ветхій Завѣтъ въ немъ крайне малочисленны. Въ большинствѣ случаевъ евангелистъ воспроизводитъ ветхозавѣтный источникъ, вовсе не указывая его. Но и то, что Іоаннъ приводитъ въ качествѣ прямого заимствованія изъ Писанія, не всегда буквально и точно соотвѣтствуетъ подлинному тексту Ветхаго Завѣта. Иногда Іоаннъ передаетъ ветхозавѣтныя слова въ значительныхъ сокращеніяхъ, иногда измѣняетъ ихъ, иногда въ качествѣ цитата предлагаетъ нѣчто составленное изъ различныхъ ветхозавѣтныхъ мѣстъ, а иногда только дѣлаетъ ссылку на Писаніе, предполагая соотвѣтствующее мѣсто въ немъ общеизвѣстнымъ.

Почти всѣ прямыя цитаты Ветхаго Завѣта уже встрѣчались намъ выше. Вотъ онѣ:

1, 23 воспроизводитъ Ис. 40, 3;

2, 17 = Пс. 68, 10;

6, 31 воспроизводитъ Пс. 77, 24, но не Исх. 16, 4, хотя несомнѣнно, что Христосъ словами Пс. 77, 24 говоритъ о фактѣ, описанномъ въ Исх. 16, 4;

6, 45 = Ис. 54, 13;

10, 34 = Пс. 81, 6;

12, 38 = Ис. 53, 1; 12, 40 съ немногими измѣненіями передаетъ слова Ис. 6, 10; 13, 18 = Пс. 41, 10;

15, 25 = Пс. 68, 5;

19, 24 = Пс. 21, 19;

19, 36 воспроизводитъ два аналогичныя мѣста Исх. 12, 46 (ср. Числ. 9, 12) и Пс. 33, 21;

19, 37 даетъ текстъ Зах. 12, 10.

Къ этимъ прямымъ цитатамъ нужно отнести еще цитату безъ указанія 1, 51, которая воспроизводитъ Быт. 28, 12.

Слѣдующія цитаты Ев. Іоанна представляютъ изъ себя перифразъ ветхозавѣтнаго текста.

Слова І. Христа 3, 13 повидимому видоизмѣняютъ слова Моисея во Втор. 30, 12.

Слова іудеевъ 7, 42 несомнѣнно имѣютъ въ виду пророчество Михея о рожденіи Христа въ Виѳлеемѣ Давидовѣ (Мих. 5, 1—3),—а слова ихъ въ 12, 34 ближе всего намекаютъ на 7, 14 Даніила.

Слова въ 8, 17 представляютъ собой вольную передачу Втор. 19, 15 (ср. Числ. 35, 10).

Когда Іисусъ говорилъ іудеямъ, что они ложные дѣти теократіи (8, 41), они отвѣчали Ему словами Малахіи (2, 10): הֲלֹא אָב אֶחָד לְכֻלָּנוּ единаго отца имамы Бога (8, 41). Когда же Онъ указывалъ на соблюденіе Своего слова, какъ на средство освободиться отъ смерти (8, 52), то они говорили Ему, что ихъ отецъ Авраамъ умеръ—и пророки умерли. (Ср. Зах. 1, 5: „ваши отцы гдѣ? и ваши пророки жили ли въ вѣчности?“)

9, 39 повидимому передаетъ содержаніе Ис. 42, 7 (ср. Ис. 35, 5).

Цитата 12, 15 приводитъ слова Захаріи 9, 9 въ самомъ сильномъ сокращеніи. Іоаннъ уничтожилъ параллелизмъ цитируемаго текста и оставилъ только то, что прямо говорило о происходившемъ событіи. Словъ „не бойся“ нѣтъ у Захаріи. По всей вѣроятности они взяты изъ Ис. 40, 9 (евр. אַל־תִּירָאִי „не бойся“, LXX *μὴ φοβεῖσθε*), если только они не суть варіація Соф. 3, 14 *χαῖρε, θύγατερ Σειών*.

Слова Іоанна Крестителя 1, 29, повидимому, компонируютъ различные стихи 53 главы кн. пр. Исаіи, гдѣ говорится о страданіяхъ Мессіи. Такъ, самое названіе Христа „агнецъ“ указываетъ на Ис. 53, 7: „яко овча“. „Вземляй грѣхъ“ воспроизводитъ Ис. 53, 12: הֵטְא־רַבִּים נָשָׂא (ср. 53, 4. 7) съ замѣною слова רַבִּים (*οἱ πολλοί*) словомъ *ὁ κόσμος* — міръ. Такая замѣна основывается, быть можетъ, на томъ, что у Іоанна понятіе *οἱ πολλοί* всегда замѣняется понятіемъ *ὁ κόσμος*, какъ своимъ синонимическимъ. Такъ, синоптическое *οἱ πολλοί* въ рѣчахъ Господа о значеніи Его смерти (Мѳ. 20, 28; 26, 28) у Іоанна постоянно замѣняется *ὁ κόσμος* (6, 51).

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Іоаннъ лишь намекаетъ на ветхозавѣтный текстъ, предполагая общеизвѣстнымъ соотвѣтствующее точное его чтеніе.

7, 37–39. „Въ послѣдній же великій день праздника стоялъ Іисусъ и возгласилъ, говоря: кто жаждетъ, иди ко Мнѣ, и пей, кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой. Сіе сказалъ Онъ о Духѣ, котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него; ибо еще не было въ нихъ Духа Святаго, потому что Іисусъ еще не былъ прославленъ“. Слова эти, и въ частности ст. 37, заключаютъ въ себѣ ветхозавѣтный цитатъ; однако во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одного мѣста, которое хотя бы приблизительно излагало всѣ приведенныя слова Христа. По всей вѣроятности, эти слова представляютъ изъ себя перифразъ и соединеніе различныхъ ветхозавѣтныхъ мѣстъ. Въ самомъ дѣлѣ, по 7, 37 Іисусъ приглашаетъ къ Себѣ всѣхъ жаждущихъ. Его слова: „иди ко Мнѣ и пей“ въ связи съ послѣдующими „вѣрующій въ Меня“ показываютъ, въ чемъ состоитъ „приходженіе къ Нему“ и какъ именно совершается питіе живой воды. Аналогичная мысль дана въ 6, 35, гдѣ приходящій ко Мнѣ параллельно съ вѣрующій въ Меня обозначаютъ того, кто не будетъ жаждать никогда (=7, 37: *ἐὰν τίς διψᾷ ἐρχέσθω καὶ πινέτω· ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ.... ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος*). Свое право на такое приглашеніе и на названіе Себя Источникомъ живой воды Христосъ подкрѣпляетъ ссылкою на Писаніе. Въ этомъ нѣтъ ничего несогласнаго съ Писаніемъ, какъ скоро Онъ назвалъ тѣло Свое храмомъ (2, 22). Въ такомъ случаѣ къ Нему относится все то, что ветхозавѣтные пророки предсказали о будущемъ мессіанскомъ храмѣ, изъ котораго потекутъ рѣки воды живой (Зах. 14. Езек. 47, 1–12; Пс. 45, 5. Іоил. 3, 18). Въ 7, 39 Іоаннъ оказываетъ, что слова Христа должны исполниться послѣ Его прославленія въ фактѣ дарованія вѣрующимъ Духа Св. Такимъ же образнымъ представленіемъ

пользуется евангелистъ и въ Апокалипсисѣ, изображая жизнь грядущаго небеснаго Іерусалима. Апок. 22, 1 говоритъ, что въ небесномъ Іерусалимѣ изъ подъ престола Бога и Агнца течетъ источникъ живой воды, къ которому, какъ и въ 7, 37, приглашаются всѣ жаждущіе (22, 17). Богъ и Агнецъ суть, по Апокалипсису, храмъ небеснаго Іерусалима (21, 22). — Послѣ этого разъясненія легко отгадать, на какія ветхозавѣтныя мѣста ссылается І. Христосъ. Іоиль 3, 18 говоритъ: „и будетъ въ той день (т. е. въ мессіанское время).... и вси источницы Іудины источатъ воды, и источникъ отъ дому Господня изыдетъ, и напоитъ водотечь ситія... Этотъ источникъ, текущій изъ мессіанскаго храма, есть изліяніе Духа Св. на „всяку плоть", которое Іоиль предсказываетъ во 2, 28. Что такое пониманіе словъ Іоиля не только возможно, но и необходимо, это видно изъ того, что иногда въ Ветхомъ Завѣтѣ изліяніе Св. Духа на людей предвозвѣщается подъ образомъ дарованія жаждущимъ воды. Такъ, въ Ис. 44, 3 Богъ говоритъ: „Я изолью воды на жаждущее и потоки на изсохшее; излію Духъ Мой на племя твое и благословеніе Мое на потомковъ твоихъ". — Что касается словъ Христа: „кто жаждетъ—иди и пей" (ср. 4, 14; 6, 35), то они повидимому передаютъ слова Ис. 55, 1: הוֹי כָּל־צָמֵא לְכוּ לַמַּיִם (ср. Ис. 49, 10).

19, 28. Слова „жажду" нигдѣ въ Писаніи не встрѣчается. Очевидно, и самъ евангелистъ не думалъ приводить его въ качествѣ ветхозавѣтнаго цитата. Словами „да сбудется писаніе" онъ хотѣлъ указать на исполненіе словъ Писанія въ фактѣ напоенія Христа уксусомъ,—но какихъ, именно, словъ — онъ не говоритъ. Вѣроятно, онъ имѣетъ въ виду Пс. 68, 22 (ср. Мѳ. 27, 34. 48).

Иногда евангелистъ Іоаннъ упоминаетъ о различныхъ фактахъ ветхозавѣтной исторіи, слѣдовательно имѣетъ въ виду тѣ мѣста ветхозавѣтнаго Писанія, которыя говорятъ объ этихъ событіяхъ. Такъ, въ 8,

І. Христосъ говоритъ, что Авраамъ видѣлъ Его день и возрадовался. Въ этомъ случаѣ, очевидно, І. Христосъ имѣлъ въ виду тѣ главы книги Бытія, которыя повѣствуютъ о Богоявленіяхъ и мессіанскихъ обѣтованіяхъ Аврааму. Въ частности слово „возрадовался", быть можетъ, намекаетъ на радость Авраама, когда Господь въ одно изъ Своихъ явленій предсказалъ ему о рожденіи отъ него Исаака (Быт. 17, 17. 19; 18, 12; 21, 3. 6).

Въ 7, 22 Господь говоритъ объ обрѣзаніи, какъ институтѣ, ведущемъ свое начало отъ праотцевъ, и, слѣдовательно, имѣетъ въ виду Быт. 17, 10.

Глава 4 упоминаетъ о различныхъ подробностяхъ въ жизни Іакова, о покупкѣ сихемскаго поля и о подаркѣ, какой онъ сдѣлалъ Іосифу (4, 5), объ устройствѣ колодца около Сихема (4, 12) и, слѣдовательно, имѣетъ въ виду Быт. гл. 33 и 48.

Наряду съ Авраамомъ особенно часто упоминается Моисей, какъ главный посредникъ ветхозавѣтнаго Богооткровенія (1, 17; 7, 19). Фарисеи утверждаютъ, что съ Моисеемъ говорилъ Самъ Богъ (9, 29). І. Христосъ и евангелистъ Іоаннъ говорятъ, что чрезъ Моисея былъ данъ законъ. Изъ законодательства Моисеева у Іоанна упоминаются слѣдующія постановленія: законъ о субботѣ (9, 16); законъ о предварительномъ разслѣдованіи въ судебныхъ процессахъ надъ израильтянами (7, 51; Втор. 1, 16), законъ о побиваніи камнями любодѣйцъ (8, 5; Лев. 20, 10; Втор. 22, 22), богохульниковъ (3. 59; 10, 31; 19, 7; Лев. 24, 16) и нарушителей субботы, — законъ о двухъ свидѣтеляхъ въ судѣ (8, 17; Втор. 19, 15).—Воздвиженіе мѣднаго змія въ пустынѣ (3, 14) и чудесное низведеніе манны (6, 31), упоминаемыя І. Христомъ, отсылаютъ насъ къ историческимъ повѣствованіямъ Моисея (Числ. 21, 9 и Исх. 16, 15; ср. Числ. 11, 7).

Изъ позднѣйшей исторіи Израиля упоминается родина Давида—Виѳлеемъ (7, 42; 1 Цар. гл. 16).

Если Св. Писанію Ветхаго Завѣта свойственно извѣстное стремленіе къ образности, то тоже самое мы видимъ и въ Евангеліи Іоанна. Замѣчательно, что всѣ его образы имѣютъ, въ сущности, ветхозавѣтно-библейское происхожденіе.

Такъ, сравненіе І. Христа съ женихомъ (3, 29) довольно обычно въ Ветхомъ Завѣтѣ, который подъ образомъ отношеній жениха и невѣсты представляетъ отношенія Бога (Ис. 62, 5) или Мессіи (Ис. 61, 10) къ ветхозавѣтному обществу. Самый оборотъ „голосъ жениха“ часто употребляется въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ образъ радости. Іер. 7, 34; 16, 9; 25, 10; 40, 11.

Сравненіе І. Христа съ источникомъ жизни очень употребительно въ ветхозавѣтномъ Писаніи (4, 10. 13. 7, 37–38; ср. Пс. 35, 10; Іер. 2, 13; 17, 13).

Также часто въ Ветхомъ Завѣтѣ сравненіе Бога со свѣтомъ (и противоположеніе Ему тьмы), каковое сравненіе употребляетъ І. Христосъ въ приложеніи къ Себѣ. (Ср. Ис. 2, 5; 9, 2; 42, 6; 49, 6. 8; Пс. 35, 9–10; 88, 15; 96, 11). Свѣтъ въ ветхозавѣтномъ Писаніи служитъ образомъ правды, святости (Ис. 62, 1), а мракъ — символомъ нечестія (Пс. 35, 46: путь злоумышляющихъ противъ праведника есть мракъ; Еккл. 2, 14: немудрый [т. е. не повинующійся Богу или нечестивый; мудрость = страхъ предъ Богомъ; Притч. 1, 7] ходитъ во тьмѣ).

Слова 5, 35: „свѣтильникъ горящій и свѣтящій“ образно изображаютъ значеніе І. Крестителя, какъ Предтечи Христова и пріуготовителя іудеевъ къ принятію Христа. Этотъ образъ нерѣдко употребляется въ Ветхомъ Завѣтѣ. Такъ, Пс. 118, 105 называетъ законъ Божій путеводителемъ (свѣтильникомъ) для праведника (ср. Притч. Сол. 6, 23). Давидъ въ 2 Царств. 21, 17 называется свѣтильникомъ Израиля, какъ его руководитель.

Рождающая жена, какъ образъ печали (16, 21) также принадлежитъ къ ветхозавѣтному кругу представленій (ср. Ис. 66, 7. 9; Мих. 4, 9–10).

Питье чаши, какъ символъ страданій или несчастія, не менѣе свойственно образной ветхозавѣтной рѣчи. Ср. Ис. 51, 17. 22. Іер. 25, 15. 17. 18. 28–29; Езек. 23, 31–34.

Но особенно употребительно въ Ветхомъ Завѣтѣ сравненіе Господа съ пастыремъ (гл. 10). Ср. Езек. 34; Іер. 23, 3–4; Ис. 40, 11; Мих. 2, 12; 5, 4; 7, 14; Зах. 11, 16–17 и мн. др.

Столь же употребительно въ Ветхомъ Завѣтѣ сравненіе Бога съ виноградаремъ (гл. 15). Ср. Ис. 2, 1–7; 27, 3 [ср. 2]; Іер. 2, 21; Езек. 15, 19; Ос. 10, 1; Пс. 80, 9. Безплодность виноградника (15, 2. 6), какъ символъ нравственной неплодоносности народа еврейскаго, указана въ Ис. 27, 11; ср. Езек. 19, 12; Іер. 5, 10,—а нравственная плодоносность въ общеніи съ Богомъ—у Осіи 14, 9 (Іоан. 15, 4).

Какимъ текстомъ ветхозавѣтныхъ книгъ пользовался евангелистъ Іоаннъ?

Что онъ употреблялъ текстъ LXX, это выше всякаго сомнѣнія. Нѣкоторыя изъ его цитатъ повторяютъ текстъ LXX слово въ слово: 10, 34 (=Пс. 81, 6), 19, 24 (=Пс. 21, 19) и въ особенности 12, 38 (=Ис. 53, 1), гдѣ греческій текстъ передается съ его характернымъ отличіемъ отъ еврейскаго (LXX: *Κύριε, τίς ἐπίστευσε;* евр. только מִי הֶאֱמִין *τίς ἐπίστευσε*). Другія цитаты Ев. Іоанна имѣютъ лишь незначительное уклоненіе отъ LXX; напримѣръ, 1, 23 (=Ис. 40, 3) вмѣсто *εὐθείας ποιεῖτε*, находящагося у Исаіи, Іоаннъ употребляетъ однозначущее *εὐθύνατε*, но сохраняетъ отличіе греческаго текста Ис. 40, 3 отъ еврейскаго. LXX и ев. Іоаннъ читаютъ *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ*, между тѣмъ какъ евр.: ....קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר פַּנּוּ. Въ послѣднемъ случаѣ надъ словомъ קוֹרֵא стоитъ раздѣлительный акцентъ ֑, такъ называемый zāḳēph ḳāṭōn,—который показываетъ, что слова קוֹל קוֹרֵא „гласъ вопіетъ“ (евр. partic. act. употребляется иногда въ смыслѣ русскаго praesens)

составляютъ одно, а дальнѣйшія слова („въ пустынѣ....“ и т. д.)—другое независимое предложеніе. На это же указываетъ твердое чтеніе префекса בַּ въ дальнѣйшемъ בַּמִּדְבָּר, возможное только послѣ accentus distinctivus.— Итакъ, еврейскій текстъ читаетъ: „гласъ вопіетъ: въ пустынѣ“.... и т. д., между тѣмъ LXX и ев. Іоаннъ: „гласъ вопіющаго въ пустынѣ“.... и т. д.—2, 17 повторяетъ Пс. 68, 10 съ замѣной fut. *καταφάγεται* аористомъ *κατέφαγεν*, который, конечно, требуется ходомъ повѣствованія.

Вліяніе LXX сказалось, повидимому, еще на слѣдующихъ цитатахъ Ев. Іоанна.

6, 31 *ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν* воспроизводитъ, почти буквально, слова Пс. 77, 24: *καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μάννα φαγεῖν καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς*. Іоанновское *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* вм. gen. безъ предлога *οὐρανοῦ*, какъ у LXX въ Пс. 77, 24, могло быть взято изъ другого аналогичнаго мѣста Исх. 16, 4: *ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*.

19, 36 *ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ* повторяетъ слова Пс. 33, 21: *Κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, ἓν ἐξ αὐτῶν* (scil. *ὀστοῦν*) *οὐ συντριβήσεται.—Οὐ συντριβήσεται* буквально повторяется и у LXX и у Іоанна: слѣдовательно, Іоаннъ находился подъ вліяніемъ LXX. Порядокъ словъ *ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ*, повидимому, навѣянъ аналогичнымъ Исх. 12, 46, греческій текстъ котораго ближе къ евангельскому 19, 36, чѣмъ еврейскій. Именно, LXX: *ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ᾽ αὐτοῦ* (=Іоаннов. *αὐτοῦ*); евр. וְעֶצֶם לֹא־תִשְׁבְּרוּ־בוֹ и кости не сокрушите въ немъ (=*αὐτῷ* בּוֹ).

LXX слѣдуетъ Іоаннъ и въ 15, 25 (=Пс. 68, 5). Собственно говоря, и еврейскіе и греческіе тексты даютъ participium שֹׂנְאַי=*οἱ μισοῦντες με* вмѣсто употребленнаго Іоанномъ *ἐμίσησαν με*. Но слово *δωρεὰν* указываетъ на несомнѣнное вліяніе греческаго текста

6, 45 *καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ* должно быть разсматриваемо, какъ воспроизведеніе LXX (Ис. 54, 12—13). На это указываетъ уже словосочетаніе *διδακτοὶ θεοῦ*, свойственное LXX. Правда, еврейскій оригиналъ (какъ и ев. Іоаннъ) даетъ независимое, самостоятельное предложеніе, тогда какъ LXX предлагаютъ зависимую форму: *καὶ θήσω* (Ис. 54, 12)..... *πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ* (54, 13). Но вѣдь эта зависимая форма должна была быть уничтожена, разъ приводится Ис. 54, 13 внѣ связи съ предыдущимъ 12 стихомъ.

Вліяніе LXX сказалось и на 12, 40, воспроизводящемъ Ис. 6, 10. Здѣсь на LXX указываютъ: *μὴ ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς* (отчасти также—*καὶ τῇ καρδίᾳ νοήσωσι* вм. *συνῶσιν* LXX) *καὶ ἐπιστραφῶσι* (вм. *ἐπιστρέψωσι* LXX) *καὶ ἰάσωμαι αὐτούς*. Самая конструкція рѣчи заимствована у LXX, но не изъ еврейскаго текста. Conjunctiv'ы *ἴδωσι*, *νοήσωσιν*, *ἐπιστραφῶσιν* и *ἰάσωμαι* (послѣ *ἵνα μή*) находятся только у LXX (послѣ *μή*). Еврейскій текстъ только для двухъ первыхъ предлагаетъ imperf. съ פֶּן въ смыслѣ греч. *μὴ* или *ἵνα μή* cum conjunct., между тѣмъ какъ для *ἐπιστραφῶσιν* и для *ἰάσωμαι* онъ даетъ perfectum, слѣдовательно, ставитъ ихъ независимо отъ פֶּן или *μή*. Что касается начальной тирады 12, 40: *τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ πεπώρωκεν αὐτῶν τὴν καρδίαν*, то она одинаково далека какъ отъ LXX, такъ и отъ еврейскаго оригинала. Здѣсь, можетъ быть, въ интересахъ прагматизма Своей рѣчи, І. Христосъ измѣнилъ цитируемый Имъ текстъ, представляя ослѣпленіе и ожесточеніе іудеевъ какъ бы дѣломъ Бога, вмѣсто того, чтобы приписать его имъ самимъ.

Другія цитаты Ев. Іоанна передаютъ лишь еврейскій оригиналъ. Сюда принадлежатъ:

13, 18 *ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ* представляетъ собою простой и естественный переводъ еврейскаго текста Пс. 41, 10: אוֹכֵל לַחְמִי הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב (съ замѣною לַחְמִי [=*τὸν*

ἄρτον μου] болѣе естественнымъ *μετ᾽ ἐμοῦ τὸν ἄρτον*), тогда какъ LXX читаютъ *ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ᾽ ἐμὲ πτερνισμόν.*

19, 37 *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.* Это точнѣйшій переводъ Зах. 12, 10 по еврейскому тексту וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֶת אֲשֶׁר־ דָּקָרוּ, при чемъ, вмѣсто принятаго въ большинствѣ еврейскихъ рукописей и въ нынѣшнихъ изданіяхъ масоретской Библіи — אֵלַי, евангелистъ Іоаннъ читалъ אֵלָיו. Если бы онъ читалъ первое лицо אֵלַי, то онъ бы и привелъ его въ текстѣ 19, 37 подобно 19, 24. Чтеніе אֵלָיו даетъ *codex Erfurtensis* primus, secundus tertius см. *Baer. Liber duodecim prophetarum* Lipsiae 1878 p. 84. LXX даютъ совершенно другое чтеніе: *ἐπιβλέψονται πρὸς ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο.*

1, 51 .....„*καὶ τοὺς ἀγγέλλους τοῦ Θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας....*“; повидимому, эти слова воспроизводятъ еврейскій текстъ Быт. 28, 12, гдѣ даны participia, и въ томъ же порядкѣ, какъ и у Іоанна 1, 51 מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים, между тѣмъ какъ LXX читаютъ *ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον.*—Вліяніе еврейскаго текста видно и на 1, 29.

Самый стиль евангелиста Іоанна носитъ на себѣ явные слѣды вліянія еврейскаго текста и лишь въ нѣкоторыхъ исключительныхъ случаяхъ слѣды вліянія LXX.

Такъ, 1, 14 *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* есть буквально воспроизведенный еврейскій оборотъ: חֶסֶד וֶאֱמֶת, который у LXX передается *πολυέλεος καὶ ἀληθινὸς* Исх. 34, 6; точно также, 1, 17: *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια* воспроизводятъ довольно обычное въ Ветхомъ Завѣтѣ еврейское словосочетаніе חֶסֶד וֶאֱמֶת (которое у LXX постоянно переводится *ἔλεος καὶ ἀλήθεια*) Пс. 60, 7; 83, 11; 84, 10; 88, 14. 24; Притч. Сол. 14, 32.

Слова 1, 29 *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* передаютъ еврейское: נָשָׂא חֲטֹאת־רַבִּים, но не имѣютъ для себя основанія въ словоупотребленіи LXX. LXX никогда не употребляютъ *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν*; *αἴρειν* въ соединеніи съ другими терминами, синонимичными

ἡ ἁμαρτία, употребляется въ 1 Цар. 15, 25: καὶ νῦν ἄρον δὴ τὸ ἁμάρτημά μου и въ 1 Цар. 25, 28: ἄρον δὴ τὸ ἀνόμημα.

Выраженіе ὑψοῦν въ смыслѣ евр.-арам. זָקַף „быть вознесену“ (на крестъ, на шестъ), „быть посажену на колъ“ не употребляется вообще LXX-тью, даже въ повѣствованіи о мѣдномъ змiѣ. Вообще LXX никогда не переводятъ евр. זקף глаголомъ ὑψοῦν.

Προσκυνεῖν ἐν ἀληθείᾳ (4, 23) чисто еврейскій оборотъ рѣчи=קָרָא בֶאֱמֶת (Пс. 145, 18: евр. יִקְרָאֻהוּ בֶאֱמֶת, LXX τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτὸν ἐν τῇ ἀληθείᾳ). Глаголъ kārā' первонач. „призывать кого“ (Быт. 45, 1), съ בְּ призывать Бога при богослуженіи, поклоняться (Пс. 99, 6; Втор. 32, 3).

Ἔρχεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι τινός (5, 43), αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματι (14, 13. 14)—гебраизмъ; ср. Нав. 9, 9; Пс. 117, 26 и др.

7, 24 κρίνειν κατ' ὄψιν=Ис. 11, 3 וְלֹא־לְמַרְאֵה עֵינָיו, которое у LXX не точно переведено: κρίνειν κατὰ τὴν δόξαν.

6, 66; 18, 6 ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὀπίσω — гебраизмъ, свойственный и LXX (Ис. 42, 17; Пс. 34, 4). Но LXX вмѣсто употребленной евангелистомъ формы ἀπέρχεσθαι употребляютъ ἀποστρέφεσθαι.

7, 30 ἐπιβάλλειν τὴν χεῖρα ἐπὶ τινά (7, 30. 44) Гебраизмъ—ср. Быт. 22, 12.

8, 51 οὐ θεωρεῖν τὸν θάνατον=евр. וְלֹא יִרְאֶה־מָּוֶת Пс. 89, 49). LXX вм. θεωρεῖν употребляютъ вообще—ἰδον, ὄψομαι.

10. 3 φωνεῖν κατ' ὄνομα—оборотъ не свойственный LXX, но соотвѣтствующій евр. קָרָאתִי בְשִׁמְךָ я назвалъ тебя по имени (Ис. 43, 1).

Ἔχειν μέρος μετά τινός (13, 8) воспроизводитъ евр. אֵין לוֹ חֵלֶק (Втор. 14, 26; LXX: ὅτι οὐκ ἔστιν αὐτῷ μερίς). LXX вообще не употребляютъ ἔχειν μέρος, но ἔχειν μερίδα. Ср. 2 Сам. 20, 1; Пс. 49, 18.

Μένειν εἰς τὸν αἰῶνα (6, 51. 58; 8, 52; 10, 28; 14, 16) свойственно какъ еврейскому, такъ и греческому словоупотребленію LXX. Пс. 118, 89; 134, 13; 36, 27; Быт. 6, 3.

Οἱ ἴδιοι—τὰ ἴδια, какъ мы видѣли, чуждо LXX, которые употребляютъ *περιούσιος*.—Вмѣсто употребленнаго Іоанномъ *περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ* LXX употребляютъ *πορεύεσθαι ἐν σκοτει* (Ис. 9, 1), при этомъ Іоаннъ и LXX одинаково имѣютъ въ виду евр. הָלַךְ בַּחֹשֶׁךְ.

Υἱὸς τῆς ἀπωλείας (17, 12) есть не בֶּן־בְּלִיַּעַל (1 Сам. 25, 25; 30, 22; 2 Сам. 16, 17), т. е. злой человѣкъ, хотя בליעל и обозначаетъ несчастіе, а скорѣе בֶּן־מָוֶת (1 Сам. 20, 31, LXX *υἱὸς θανάτου*; 26, 16 LXX: *υἱοὶ θανατώσεως*) или בֶּן־תְּמוּתָה (בְּנֵי־תְ״ Пс. 79, 11; 102, 21. LXX *τοὺς υἱοὺς τῶν τεθανατωμένων*) — обреченный на смерть.—*Τὰ τέκνα τῆς ἀπωλείας* LXX (Ис. 57, 4 יְלְדֵי־פֶשַׁע) не имѣетъ ничего общаго съ изображаемымъ Іоанномъ *υἱὸς ἀπωλείας* 17, 12.

Приведенныя цитаты и выраженія Ев. Іоанна показываютъ, что Іоаннъ пользовался какъ LXX, такъ и еврейскимъ текстомъ. Иногда даже онъ основывалъ свои воззрѣнія на текстѣ LXX (ср. 12, 38: *Κύριε, τίς ἐπίστευσε*... ср. Ис. 53, 1). Если такъ, то несомнѣнно что евангелистъ усвоялъ одинаковый авторитетъ какъ еврейскому, такъ и греческому текстамъ.

---

5. Ученіе о мессіанскомъ достоинствѣ Іисуса Христа въ евангеліи Іоанна.

Чудеса, ученіе и вся вообще жизнь І. Христа произвели необычайное возбужденіе въ средѣ Его современниковъ. Народъ іудейскій дивился Его ученію и дѣламъ и различно толковалъ о нихъ. Если одни увѣровали въ Него, какъ Мессію и Сына Божія (7, 41), то другіе ни за что не могли примириться съ Его будто бы галилейскимъ происхожденіемъ (7, 42) и видѣли въ Немъ лишь народнаго обольстителя. Были впрочемъ, и такіе, которые, не вѣря въ Его Богосыновство

ство и мессіанство, считали Его лишь пророкомъ, посланнымъ отъ Бога (7, 31). Наконецъ, нѣкоторые дожидались, пока іудейское начальство рѣшитъ вопросъ о мессіанскомъ достоинствѣ І. Христа (7, 26).

Но начальники іудейскіе уже заранѣе рѣшили убить І. Христа (7, 1. 25. 32), а каждаго увѣровавшаго въ Него постановили предать отлученію отъ синагоги (9, 22). И хотя изъ среды ихъ нѣкоторые уже увѣровали въ І. Христа (12, 42), но они боялись объявить себя явными сторонниками Христова ученія изъ опасенія навлечь на себя преслѣдованіе со стороны синедріона. Равнымъ образомъ, и народъ боялся открыто говорить объ І. Христѣ, „ибо іудеи сговорились уже, чтобы, кто признаетъ Его за Христа, того отлучать отъ синагоги“ (9, 22; ср. 7, 13).

Впрочемъ, необычайныя чудеса І. Христа, въ особенности воскрешеніе четверодневнаго Лазаря, заставили народъ позабыть всѣ запрещенія фарисеевъ (11, 45. 12, 9. 17). Дѣло дошло даже до того, что народъ устроилъ І. Христу торжественнѣйшее шествіе въ Іерусалимъ, привѣтствуя Его какъ Мессію-Царя, какъ потомка Давидова (12, 12—14). Синедріонъ съ ужасомъ смотрѣлъ на то, что за І. Христомъ пошли толпы народа, „весь міръ“ (12, 19). Фарисеи и книжники выставляли на видъ, что если не положить всему этому рѣшительнаго конца, то въ Іудеѣ вспыхнетъ революція, вслѣдъ затѣмъ придутъ римскіе легіоны, и Іудея навсегда потеряетъ ту незначительную долю автономіи, какою она пользовалась до сихъ поръ (11, 47—48). Теперь они рѣшили во что бы то ни стало схватить І. Христа и предать Его смерти (11, 50. 57). Съ помощью предателя Іуды (18, 3) они достигли своей цѣли: взяли І. Христа, осудили Его у себя и предали Пилату какъ опаснаго бунтовщика, который будто бы покушался на власть самого Цезаря (19, 12). Такимъ образомъ, І. Христосъ страдалъ и умеръ, какъ царь іудейскій (19, 19. 21). Конечно, Онъ никогда не домогался какого-либо внѣшняго земного могущества или

политическаго владычества. Узнавъ однажды, „что хотятъ придти, нечаянно взять Его и сдѣлать царемъ“, Онъ удалился (6, 15). Царство Его было не отъ міра сего. Но духовный характеръ Его мессіанства пришелся не по сердцу іудейскимъ начальникамъ, ожидавшимъ Мессію, какъ политическаго завоевателя. Это и привело ихъ къ рѣшительному преслѣдованію и осужденію І. Христа. Они ложно обвинили Его въ стремленіи къ политической узурпаціи и безвинно предали позорнѣйшей смерти. Такимъ образомъ, Господь Іисусъ Христосъ пострадалъ и умеръ за искупленіе міра.

Нравственно-духовный характеръ мессіанства Христова изображенъ въ четвертомъ евангеліи такими чертами, которыя напоминаютъ собою пророческое ветхозавѣтное ученіе о Мессіи. Христосъ называетъ Себя Мессіей—Сыномъ Божіимъ (4, 25; 6, 69; 9, 35; 11, 27). Онъ есть Царь, но Его царство не похоже на царства міра сего: оно не отъ міра сего (18, 36); оно есть духовное царство—царство истины (19, 37), царство совершеннаго Богопознанія (17, 2–3), царство небесное (3, 3). Для вступленія въ него требуется полное нравственное возрожденіе при помощи благодати Св. Духа (3, 3–6). Котораго міръ не можетъ принять (14, 17). Кто не вступилъ въ это царство, тотъ умираетъ во грѣхахъ (8, 24); наоборотъ, всѣ сыны этого царствія имѣютъ жизнь вѣчную (3, 16). Это царствіе Христово есть царство всемірное, такъ какъ оно должно объять собою весь міръ, а не однихъ только іудеевъ (10, 16). Самъ І. Христосъ есть небесная пища въ этомъ царствіи (6, 33–35. 27, 51. 56. 58) и источникъ вѣчной жизни. Онъ царь святости, ибо Отецъ освятилъ Его (10, 36). Онъ праведенъ и праведно судитъ. — Приведенныя черты постоянно приписываются въ Ветхомъ Завѣтѣ грядущему мессіанскому царствію, напримѣръ у пр. Исаіи (9, 7; 11, 3–5, 9–10; 33, 14–16, 24; 35, 2, 8; 44, 3; 48, 22; 53; 54, 11, 12; 56, 4–7; 60, 19–21; 66, 19) и Іоиля (2, 28–29).

С. Бондарь.

ВЛАСТЬ И ПОЛОЖЕНІЕ
РИМСКИХЪ ЕПИСКОПОВЪ ВЪ ЦЕРКВИ
ПО УЧЕНІЮ ВАСИЛІЯ ВЕЛИКАГО.

Римская церковь въ доказательство своего ученія о единомъ видимомъ главенствѣ въ церкви римскаго папы ссылается между прочимъ на особое уваженіе къ римскимъ епископамъ древнихъ восточныхъ отцовъ церкви. Въ своемъ очеркѣ мы постараемся показать, какъ смотрѣлъ на власть и положеніе римскаго епископа одинъ изъ величайшихъ отцовъ церкви IV-го вѣка св. Василій Великій.

Предпринимая на себя трудъ изложить взглядъ Василія Великаго на власть и положеніе римскаго епископа, мы естественно должны рѣшить два вопроса:

1) признавалъ ли св. Василій Великій за римскимъ епископомъ какія либо особыя права и преимущества по сравненію съ прочими западными и восточными епископами и, если признавалъ, то

2) въ чемъ полагалъ эти преимущества?

Въ твореніяхъ Василія Великаго мы не находимъ прямого отвѣта на поставленные вопросы [1]). Тѣмъ не

---

[1]) Творенія иже во святыхъ отца нашего Василія Великаго, архіепископа Кесаріи Каппадокійскія, въ изд. Московской духовной академіи, на русскомъ языкѣ, заключаютъ въ семи томахъ слѣдующее:

т. I. Бесѣды на шестодневъ.

т. II. Толкованіе на пр. Исаію.

менѣе на основаніи отдѣльныхъ мѣстъ его твореній и особенно на основаніи сохранившихся писемъ Василія В. къ папѣ Дамасу и къ западнымъ и восточнымъ епископамъ мы можемъ дать на тотъ и другой вопросы довольно опредѣленные отвѣты.

Св. Василій въ первый разъ обращался за помощью на Западъ въ самый разгаръ аріанскихъ гоненій на Востокѣ.

Аріанская ересь, осужденная въ 325 году, на I вселенскомъ соборѣ въ Никеѣ, продолжала существовать и послѣ него. Дѣло Арія продолжили его сторонники и послѣдователи. Въ 364 году, съ возшествіемъ на византійскій престолъ императора-аріанина, Валента, аріанство особенно усилилось на Востокѣ и грозило окончательно ниспровергнуть здѣсь православіе. Вотъ какъ описываетъ состояніе восточныхъ церквей за это время св. Василій Великій: „Весь почти востокъ приводится въ колебаніе великою бурею и волненіемъ; потому что ересь, давно посѣянная врагомъ истины, Аріемъ, снова нынѣ возникла съ безстыдствомъ, и, какъ горькій корень, принеся плодъ, одерживаетъ уже верхъ тѣмъ, что предстоятели праваго ученія во всѣхъ епархіяхъ по клеветамъ насильственно лишены своихъ церквей, и управленіе дѣлами передано уловляющимъ души людей простосердечныхъ“... (Письмо 70).

Въ письмѣ къ святѣйшимъ братіямъ и епископамъ на западѣ, Василій В. описываетъ бѣдствія восточной церкви въ слѣдующихъ чертахъ: „При непрестанныхъ

т. III. Опроверженіе на защитительную рѣчь злочестиваго Евномія.

т. IV. Бесѣды на разные случаи.

т. V. О подвижничествѣ. Правила. Подвижнич. уставы подвизающимся въ общежитіи и отшельничествѣ.

V и VI т. Письма (359) отд. I письма Василія Великаго писанныя до епископства—отд. II письма писанныя въ продолженіи епископства — отд. III письма, на которыхъ нѣтъ времени написанія.

нападеніяхъ противниковъ, подобно какому нибудь кораблю, который среди моря сокрушаютъ одинъ за другимъ слѣдующіе удары волнъ, церковь изнемогаетъ"... (ц. 90).

Къ довершенію всѣхъ золъ православная церковь восточная раздѣлена была въ описываемое время такъ называемымъ мелетіанскимъ расколомъ въ Антіохіи. — Въ 360 году аріане поставили въ Антіохіи епископомъ Мелетія, считая его за аріанина, но Мелетій оказался строго православнымъ. Аріане его низвергли. Тогда часть православныхъ признала Мелетія своимъ епископомъ, но другая часть не признала, такъ какъ онъ поставленъ былъ аріанами, и продолжала устроивать отдѣльныя собранія, подъ руководствомъ пресвитера Павлина. Такимъ образомъ, между православными въ Антіохіи произошелъ расколъ, называемый мелетіанскимъ. Соборъ Александрійскій, по предложенію св. Аѳанасія, для примиренія православныхъ, послалъ въ Антіохію депутацію, въ которой, между прочимъ, былъ строгій до фанатизма Люциферъ Сардинскій, возвращенный изъ заточенія и пребывавшій въ Александріи. Люциферъ своею горячностью испортилъ все дѣло; не признавъ Мелетія законнымъ епископомъ, онъ поставилъ православнымъ епископомъ Павлина. Расколъ продолжался. За Павлина стояли церкви александрійская и западная, за Мелетія всѣ православныя восточныя.

„Пока хранится еще слѣдъ древняго состоянія— писалъ Василій Великій въ это время западнымъ епископамъ, — прежде нежели постигло церкви совершенное крушеніе, поспѣшите къ намъ, поспѣшите!.. Не пренебрегите тѣмъ, что половина вселенной погружена въ заблужденіе. Не потерпите, чтобы угасла вѣра у тѣхъ, у кого возсіяла первоначально" (п. 92).

Въ 370 году, рукоположенный въ епископа Кесаріи Каппадокійскій, св. Василій Великій выступилъ защитникомъ православія на Востокѣ. Какъ видно, къ этому времени у него составился опредѣленный планъ борьбы съ аріанствомъ.

Этотъ планъ состоялъ, во-первыхъ, въ томъ, чтобы, уничтоживъ мелетіанскій расколъ, возстановить нарушенное общеніе среди православныхъ епископовъ Востока, какъ между собою, такъ и съ западными епископами. Признавая Мелетія православнымъ и законнымъ епископомъ Антіохіи, св. Василій желалъ, чтобы таковымъ признали его и александрійскій, и западные епископы.—Кромѣ того св. Василій желалъ объединить православныхъ Востока и Запада на общемъ соборѣ и здѣсь, отъ лица вселенской церкви, нанести окончательный ударъ аріанству.

Такъ какъ Павлина поддерживали, главнымъ образомъ, александрійскій и римскій епископы, то св. Василій Великій пишетъ письма и тому и другому.

Въ письмѣ его къ Аѳанасію Александрійскому, отъ 371 года, усиленно прося его содѣйствія въ дѣлѣ возстановленія въ церкви ея прежняго мира и любви [1]). Св. Василій пишетъ, что для успокоенія Антіохійской церкви, по его мнѣнію, епископомъ ея долженъ быть утвержденъ Мелетій, какъ того желаетъ весь Востокъ и западные епископы (п. 67).

Въ то же время св. Василій пишетъ Аѳанасію Александрійскому и о необходимости соединенія восточныхъ и западныхъ церквей въ дѣлѣ борьбы съ аріанствомъ (п. 66 и 69).

Въ томъ же 371 году св. Василій написалъ письмо папѣ Дамасу [2]), въ которомъ, изображая бѣдствія восточ-

---

[1]) „Благоустройство антіохійской церкви очевидно зависитъ отъ твоего богочестія, — писалъ въ 371 г. св. Василій Аѳанасію Александрійскому; поэтому однихъ устрой, другихъ успокой и возврати церкви крѣпость согласіемъ". Ер. 66.

[2]) Письмо это оставлено безъ надписи, но оно несомнѣнно написано римскому епископу, современнику Василія, а так какъ таковымъ былъ Дамасъ, то нѣтъ сомнѣнія, что письмо было написано, именно, ему. (Ер. 70).

«Non enim dubium esse potest, quin epistola 70, et si inscriptione caret, ad Damasum scripta sit»—говоритъ авторъ «Vita sanc Basilii», одинъ изъ монаховъ «ordinis sancti Benedicti e congregatione sancti Mauri». Vita s. Basilii. Parisiis MDCCXXX.

ной церкви и ссылаясь на примѣръ римскаго же епископа Діонисія, убѣждаетъ Дамаса оказать свое пособіе церквамъ на Востокѣ, приславъ туда западныхъ епископовъ (п. 70). Въ письмѣ къ Аѳанасію Александрійскому Василій выражаетъ увѣренность, что Дамасъ можетъ самъ сдѣлать „выборъ лицъ для этого". Для насъ показалось благовременнымъ, говоритъ онъ, писать къ римскому епископу, чтобы обратилъ вниманіе на здѣшнія дѣла, и подать ему мысль, чтобы, по затруднительности послать кого-либо изъ тамошнихъ по общему и соборному опредѣленію, самъ себя уполномочилъ въ этомъ дѣлѣ, избравъ людей, которые были бы способны перенести труды путешествія, и кротостью и постоянствомъ нрава могли привести въ разумъ совратившихся у насъ"... (п. 69).

Фактъ обращенія Василія Великаго къ Дамасу съ просьбой прислать западныхъ епископовъ на Востокъ и увѣренность въ томъ, что Дамасъ можетъ сдѣлать это единолично, свидѣтельствуютъ, сами по себѣ, о томъ, что св. Василій признаетъ за римскимъ епископомъ преимущественную власть сравнительно съ другими западными епископами.

Это и вполнѣ понятно. Римская каѳедра въ первые вѣка христіанства, вмѣстѣ съ Антіохійской и Александрійской, выдѣлилась изъ числа другихъ. Каѳедры эти находились въ большихъ городахъ, были основаны апостолами, поэтому на предстоятелей ихъ остальныя церкви смотрѣли, какъ на хранителей апостольскаго преданія, и относились къ нимъ съ особеннымъ уваженіемъ. Положеніе римскаго епископа было особенно высоко. Онъ былъ епископомъ церкви древняго Рима, долгое время служившаго центромъ всего тогдашняго міра. Онъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ преемникомъ апостоловъ Петра и Павла, не только основавшихъ римскую церковь, но и пострадавшихъ въ Римѣ [1]), предстояте-

---

[1]) Св. Ириней, еп. Ліонскій, писатель второго вѣка, говоритъ, что величайшая, и древнѣйшая и всѣмъ извѣстная рим-

лемъ церкви, славившейся богатствомъ и знатностью своихъ членовъ, а также многими мучениками. Къ концу III-го вѣка епископъ римскій возвысился надъ всѣми епископами запада. Въ IV вѣкѣ, на I вселенскомъ соборѣ, преимущества александрійскаго, антіохійскаго и римскаго епископовъ были утверждены особымъ правиломъ [1]).

Римскій епископъ, пользовавшійся громаднымъ вліяніемъ на Западѣ, болѣе, чѣмъ кто-либо, могъ помочь св. Василію въ дѣлѣ умиротворенія церквей и борьбы съ аріанствомъ.

Обращаясь отъ лица восточныхъ церквей за помощью къ могущественному на Западѣ римскому епископу, Василій Великій не признаетъ тѣмъ его главенства на Востокѣ. Св. Василій вынужденъ обратиться за помощью къ Риму бѣдственнымъ положеніемъ восточныхъ церквей. Православіе на Востокѣ гибнетъ. Предстоятели праваго ученія во всѣхъ епархіяхъ, по клеветамъ, насильственно лишены своихъ церквей, и управленіе дѣлами передано уловляющимъ души людей простосердечныхъ (п. 70). Окруженный аріанскими и полуаріанскими епископами Востока, св. Василій естественно долженъ былъ искать помощи на Западѣ и, въ частности

ская церковь основана и устроена преславными апостолами Петромъ и Павломъ: «maximae, et antiquissimae, et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab Apostolis traditione et cet»... (Противъ ересей. Lib. III, cap. 3).

Въ постановленіяхъ апостольскихъ говорится: „Первый епископъ Римской церкви рукоположенъ Линъ, Павломъ, второй, по смерти Лина, Климентъ—мною Петромъ“ (VII кн. Пост. 46 гл.).

[1]) „Да хранятся древніе обычаи, принятые въ Египтѣ, Ливіи и въ Пентаполѣ, дабы александрійскій епископъ имѣлъ власть надъ всѣми сими, понеже и римскому епископу сообычно (т. е. имѣть подъ вѣдѣніемъ своимъ ближайшія западныя церкви). Подобно въ Антіохіи и въ иныхъ областяхъ да сохраняются преимущества церкви...“ (правило 6).

римскаго епископа, пользующагося большимъ уваженіемъ среди западныхъ епископовъ. Онъ могъ надѣяться на такую помощь, потому что, по заповѣди Христовой, христіане должны помогать другъ другу (п. 70), тѣмъ болѣе, что онъ не требуетъ ничего новаго, но того, что было въ обычаѣ и прежде, у древнихъ боголюбивыхъ мужей, а особенно же у нихъ, въ римской церкви. „Ибо знаемъ, — говоритъ онъ,—по преемству памяти, наученные отцами нашими и посланіями, понынѣ еще у насъ сохранившимися, что блаженнѣйшій епископъ Діонисій [1]), отличавшійся у васъ и правотою вѣры и прочими добродѣтелями, посѣщалъ своими письмами и нашу кессарійскую церковь, утѣшалъ посланіями отцовъ нашихъ, и присылалъ нарочныхъ людей выкупать изъ плѣна братство“...

Василій проситъ Дамаса прислать на Востокъ епископовъ, которые могли бы сблизить и „привести опять въ содружество церкви Божіи, ставшія между собою далекими, или яснѣе показать восточнымъ виновниковъ неустройства, чтобы и на Западѣ стало извѣстно, съ кѣмъ надлежитъ имѣть общеніе“ [2]).

Но не къ одному римскому папѣ обращался св. Василій за помощію въ это смутное время. На Востокѣ, среди общаго раздѣленія церквей, взоры православныхъ епископовъ съ надеждою обращались къ предстоятелю Александрійской церкви, престарѣлому Аѳанасію, епископу Александрійскому, который всю жизнь свою провелъ въ борьбѣ съ аріанскою ересью.

Прежде чѣмъ пресвитеръ Дороѳей, посланный св. Василіемъ въ 371 г. съ письмомъ на западъ, возвратился изъ Рима, Василій въ письмѣ къ Аѳанасію

---

[1]) Преемникъ папы Сикста съ 261 года.

[2]) Ер. 70. Сравн. письмо къ Аѳанасію Александрійскому (59) гдѣ св. Василій проситъ св. Аѳанасія: „подать ему, т. е. Дамасу, мысль, чтобы, избравъ людей, которые кротостью и постоянствомъ нрава могли бы привести въ разумъ совравшихся у насъ“...

Александрійскому проситъ его написать епископамъ Востока, здравымъ по вѣрѣ и стремящимся къ общенію и единенію, одно общее посланіе, въ которомъ бы заключался совѣтъ, что имъ дѣлать.

Сравнивая бѣдствія восточной церкви съ кораблекрушеніемъ, когда люди гибнутъ и отъ бурнаго волненія въ морѣ и отъ собственнаго смятенія, напирая и тѣсня другъ друга, Василій говоритъ, что никто кромѣ Аѳанасія, потрудившагося съ дѣтства въ подвигахъ за благочестіе, не можетъ быть въ ней наиболѣе надежнымъ кормчимъ, что въ этомъ случаѣ съ нимъ Василіемъ, согласны и другіе православные епископы Востока, что всѣ они желаютъ, чтобы Аѳанасій положилъ начало общительныхъ бесѣдъ (п. 82). Дѣло примиренія восточныхъ церквей, которое Василій считает необходимымъ условіемъ успѣшной борьбы съ аріанствомъ, могло состояться только при помощи Аѳанасія. „Мы разсудили,—пишетъ онъ къ Аѳанасію,—что положимъ самое приличное начало дѣламъ, если прибѣгнемъ къ твоему совершенству, какъ общей всѣхъ главѣ, и употребимъ тебя совѣтникомъ и вождемъ въ дѣлахъ. За благонадежность твоихъ совѣтовъ, — прибавляетъ онъ здѣсь же, — ручаются и лѣта твои, и опытность въ дѣлахъ (п. 69).

Такимъ образомъ, какъ видно изъ писемъ Василія, тѣмъ же вліяніемъ, какое имѣлъ на западѣ римскій епископъ, на Востокѣ пользовался епископъ александрійскій.

Замѣчательно то, что Василій Великій называет александрійскаго епископа „достопочтеннѣйшимъ с цомъ“, „главою“ [1]), т. е. тѣми самыми наименованія

[1]) Ер. 66 и 69.—Общей всѣхъ главою („ὥσπερ ἐπὶ κο φαίῳ τῆς ὅλων“) Аѳанасій Великій называется въ 69 письм Въ греческомъ подлинникѣ въ обоихъ случаяхъ употребл слово „κορυφαῖος“, значеніе котораго: „главный, старшій, н чальникъ, предводитель, вождь“ указываетъ на старшинс александрійскаго и римскаго епископовъ въ ряду другихъ епископовъ, занимающихъ менѣе важныя и вліятельныя ѳедры.

которыя прилагаетъ къ епископу римскому [1]).

Замѣчательно и то, что римскую церковь онъ нисколько не ставитъ выше, напр., Антіохійской, къ которой прилагаетъ наименованіе „главы“ церквей [2]), и Александрійской, предстоятеля которой называетъ „общей всѣхъ главою“ [3]).

Посмотримъ теперь, могъ ли Василій Великій признавать за римскимъ епископомъ какія либо особыя преимущества въ сравненіи съ антіохійскимъ и александрійскимъ епископами.

Разсматривая подробно дальнѣйшія сношенія Василія Великаго съ западомъ, мы находимъ новое подтвержденіе того, что римскій епископъ пользовался вліяніемъ только на западѣ и что только въ этомъ отношеніи онъ могъ быть полезенъ дѣлу возстановленія православія на Востокѣ.

Въ отвѣтъ на первое посланіе получены были общія письма отъ западныхъ епископовъ, и частныя отъ нѣкоторыхъ епископовъ, писавшихъ Василію отдѣльно [4]).

Наименованіе „главы“, сверхъ того, прилагается у Василія Великаго къ частнымъ лицамъ, пользовавшимся его уваженіемъ, напр., къ Терентію Комиту (ер. 99) и къ другимъ епископамъ—Евсевію, епископу Самосатскому (ер. 198), Иннокентію и др. Правда, въ греческомъ подлинникѣ, при этомъ, въ письмѣ къ Терентію и Евсевію дѣлается различіе въ названіи: „*Τιμιωτάτη μοι κεφαλή*“ (а не „*κορυφᾶιον*“).

[1]) Ер. 70. „Весь почти Востокъ, достопочтеннѣйшій отецъ, приводится въ колебаніе великою бурею“...—Ер. 239. „Я желалъ бы написать главѣ („*τῷ κορυφάιῳ*“) ихъ (т. е. западныхъ епископовъ)“.

[2]) „Что же для вселенскихъ церквей важнѣе Антіохіи? Если бы она пришла въ единомысліе, то ничто не воспрепятствовало бы ей, какъ оздравѣвшей главѣ (*ὥσπερ κεφαλῇ*), сообщить здравіе всему тѣлу“. Ер. 66.

[3]) „Посему и мы разсудили, что положимъ самое приличное начало дѣламъ, если прибѣгнемъ къ твоему совершенству, какъ общей всѣхъ главѣ (*ὥσπερ ἐπὶ κορυφαίῳ τῆς ὅλων*) и употребимъ тебя совѣтникомъ и вождемъ (*συμβούλῳ καὶ ἡγεμόνι*) въ дѣлахъ. Ер. 69. [4]) Ер. 89.

Общія письма были посланы на имя александрійскаго епископа Аѳанасія съ Дороѳеемъ, съ которымъ, вмѣсто ожидаемыхъ съ запада епископовъ, присланъ діаконъ медіоланской церкви Савинъ [1]). Неизвѣстно, писалъ ли Дамасъ отвѣтное письмо св. Василію, но судя по тому, что Василій, отвѣчая на присланныя письма, пишетъ, помимо римскаго епископа, прямо италійскимъ епископамъ, можно думать, что Дамасъ не писалъ ему (п. 30) [2]).

Въ 372 году Василій Великій пишетъ снова на западъ. Письма его, заключающія въ себѣ новыя и усиленныя просьбы о помощи, отсылаются на имя италійскихъ и галльскихъ епископовъ. Какой результатъ имѣли эти вторичныя посланія?

Прежде всего, говоритъ Фарраръ, они оскорбили папу Дамаса, который думалъ, что обращеніе будетъ сдѣлано прямо къ нему; во вторыхъ, они не понравились и западнымъ епископамъ. Въ 373 году пресвитеръ Евагрій, возвратившись изъ Рима, требовалъ отъ Василія новыхъ писемъ, которыя по вопросамъ вѣроисповѣднымъ содержали бы слово въ слово то же, что написано на западѣ. „А наши письма, добавляетъ Василій Великій, онъ принесъ назадъ, потому что они не понравились тамошнимъ слишкомъ точнымъ [3]) епи

---

[1]) Это объясняется тѣмъ, что письма Василія на Западъ также были отправлены чрезъ Аѳанасія. «Quare cum Athanasius Basilii epistolam Romam misisset, vicissim (въ свою очередь) Damasus nunc epistolae responsa ad Athanasium misit, ut ea Basilio reddenda curaret»... (Vita s. Basilii. Parisiis).

[2]) „Дороѳей, посланный Василіемъ В. на Западъ, говоритъ Фарраръ,—возвратился безъ всякаго опредѣленнаго отвѣта отъ папы Дамаса“. (Жизнь и труды свв. отцовъ и учителей церкви. Перев. А. Лопухина). „Самъ Дамасъ не удостоилъ Василія отвѣтомъ“ говоритъ В. Горскій въ своей „Жизни св. Василія Вел., арх. кесарійскаго“.

[3]) Греч. подлинникъ: „*τοῖς ἀκριβεστέροις*“ (accuratioribus лат.) —„*ἀκριβῆς*“—значитъ точный, основательный; затѣмъ въ переносномъ значеніи—останавливающійся на мелочахъ, педант-

:копамъ". Западные епископы требовали чрезъ того же Евагрія особаго торжественнаго посольства на западъ „изъ людей, стоющихъ уваженія"), чтобы имъ имѣть благовидный предлогъ для посѣщенія восточныхъ церквей (п. 138). Сношенія Василія Великаго съ западомъ послѣ этого, повидимому, прекращаются до 376 года. Василій увидѣлъ, что западные епископы не имѣютъ той христіанской любви къ своимъ восточнымъ собраніямъ, о которой онъ писалъ и которой ожидалъ отъ нихъ [1]).

Въ то же время Василій Великій пришелъ къ убѣжденію, что главою римской церкви владѣетъ гордость, заносчивость и стремленіе къ владычеству, а за чѣмъ совершенное равнодушіе къ бѣдственному состоянію тѣхъ, кто не признаетъ его власти надъ собой.

Въ 375 году, по поводу новаго посольства Дороѳея въ Римъ (а вмѣстѣ съ нимъ брата Василія Великаго—Григорія Нисскаго), Василій пишетъ, что „братъ его совершенно неопытенъ въ дѣлахъ церкви. Человѣкъ добраго расположенія цѣнилъ бы общеніе съ нимъ высоко: но какая польза для общихъ интересовъ можетъ произойти отъ общества такого человѣка, характеръ котораго совершенно чуждъ раболѣпнаго ласкательства, для высокой и надменной личности, возсѣдающей гдѣ-то на высотѣ, и вслѣдствіе этого неспособной выслушивать тѣхъ, которые говорятъ истину снизу?" (п. 215).

Письмо это въ достаточной мѣрѣ освѣщаетъ причину неудачности сношеній Василія съ западомъ. Можно думать, что въ IV столѣтіи, въ сношеніяхъ Василія

Василій съ горечью выражается о западныхъ епископахъ, которые на горячія мольбы о помощи отвѣчаютъ пустыми придирками къ внѣшнимъ выраженіямъ письма.

[1]) „Западные іерархи,—говоритъ Cave въ своей „Lives of the Fathers", — сидѣли спокойно и тепло дома и не хотѣли обжигать себѣ пальцевъ въ такомъ опасномъ огнѣ, особенно въ такомъ отдаленіи... и поэтому предоставили имъ вѣдаться съ этими предметами, какъ только могли"... Cave II, 246.

Великаго съ Римомъ, повторилось тоже самое, что случилось во II вѣкѣ, во время сношеній съ западомъ по вопросу о времени празднованія пасхи, и въ III, во время сношеній по вопросу о перекрещиваніи еретиковъ, — именно то, что римскій епископъ Дамасъ обнаружилъ тѣ же самыя притязанія на верховную власть въ церкви, какія раньше были замѣчены у его предшественниковъ, Виктора и Стефана. И, замѣтивъ такія притязанія римскаго епископа, Василій Великій обличаетъ Дамаса въ превозношеніи своею властію, въ гордости и заносчивости.

Въ письмѣ къ Евсевію Самосатскому отъ 376 года св. Василій говоритъ, что Дороѳею будетъ сопутствовать пресвитеръ Санктиссимъ, но онъ совсѣмъ не знаетъ, какого рода письма долженъ онъ писать на западъ. „Мнѣ приходится, — говоритъ онъ,—воскликнуть съ Діомидомъ у Гомера: „лучше было бы, если бы ты не просилъ, потому что, говорятъ, онъ человѣкъ надменный“. Ибо, когда къ высокомѣрнымъ характерамъ относятся съ уваженіемъ, то по самой своей природѣ они дѣлаются еще болѣе надменными. Если умилосердится надъ нами Господь, то чего еще желать намъ сверхъ этого? А если пребудетъ на насъ гнѣвъ Божій, какая будетъ намъ помощь отъ западной гордости? Они и не знаютъ дѣла, какъ оно есть, и не хотятъ его узнать: но, предубѣжденные ложными подозрѣніями, то же теперь дѣлаютъ, что прежде дѣлали касательно Маркелла, вступивъ съ объявляющими имъ истину въ споры, а ересь подтвердивъ своимъ согласіемъ. Самъ я желалъ бы не въ видѣ общаго посланія написать къ ихъ главѣ и не о дѣлахъ церковныхъ,—кромѣ одного развѣ намека, что не знаютъ они, какъ по правдѣ идутъ у насъ дѣла, и не берутся за тотъ путь, которымъ можно это узнать, — но вообще о томъ, что не должно нападать на людей, угнетенныхъ искушеніями, и признавать достоинствомъ гордость — этотъ грѣхъ, который и одинъ можетъ сдѣлать насъ врагами Богу“ [1].

---

[1]) Ер. 239.

Въ различныхъ мѣстахъ твореній св. Василія Великаго высказываются воззрѣнія его на церковь и на церковное управленіе, діаметрально противуположныя ученію римской церкви о единоличномъ главенствѣ римскаго епископа во вселенской церкви.

Василій Великій не признавалъ никакой главы въ церкви, кромѣ Господа — великаго Владыки и истиннаго Епископа (*τοῦ μεγάλου καὶ ἀληθινοῦ ἐπισκόπου*) (п. 50). Управляя судьбами церкви, Господь совершаетъ все чрезъ достойныхъ епископовъ (п. 66), которымъ ввѣряетъ свои церкви (п. 69). Имѣя общимъ Владыкою и Руководителемъ Господа, епископы равны между собою, какъ братья (п. 90, 92 и др.). Если нѣкоторые изъ нихъ отличены преимуществами предъ другими, то это, главнымъ образомъ, преимущество чести, и власть такихъ епископовъ всетаки ограничивается своею областью, которая подвѣдома имъ. Римскій епископъ — глава на западѣ (п. 239), антіохійскій и александрійскій на Востокѣ (п. 66 и 69).

Выразителемъ власти обязательной для вселенской церкви служитъ вселенскій соборъ. Вселенскій соборъ не есть уже власть отдѣльныхъ лицъ, не есть даже власть вообще людей, но власть Духа Святаго, всегда пребывающаго въ церкви и руководящаго ея пастырей. „А гдѣ духовные мужи начальствуютъ при совѣщаніяхъ, народъ же Господень послѣдуетъ имъ и по единодушному приговору; тамъ усумнится ли кто, что совѣтъ составляется въ общеніи съ Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, изліявшимъ кровь свою за церкви?“ (п. 229 ср. 202). Поэтому постановленія собора обязательны для всѣхъ [1]). Относясь съ величайшимъ уваженіемъ къ постановленіямъ собора, Василій Великій

---

[1]) Въ письмѣ святѣйшимъ братіямъ и епископамъ на Западѣ Василій говоритъ, что ими, т. е. западными и восточными епископами, да изрекается благое провозвѣстіе отцовъ, изглагающее злоименную ересь Аріеву (Ер. 91) ср. ер. 125, 213, 141.

признаетъ подлежащими обвиненію всѣхъ тѣхъ, кто не слѣдуетъ отцамъ (п. 52). Такія лица, — говоритъ онъ,—подлежатъ проклятію (125).

Итакъ, на основаніи всего вышесказаннаго, мы можемъ считать твердо установленными слѣдующія положенія.

1) Василій Великій выдѣляетъ римскаго епископа, равно какъ антіохійскаго и александрійскаго, изъ среды прочихъ епископовъ Востока и Запада, и признаетъ за ними, какъ за предстоятелями древнихъ церквей, основанныхъ самими апостолами, преимущество чести и соединенной съ ними власти.

2) Что касается собственно римскаго епископа, то Василій считаетъ его „главою“ (ὁ χορυφαῖος) Запада и признаетъ его власть и вліяніе въ западныхъ церквахъ.

3) О какихъ либо особыхъ преимуществахъ римскаго епископа сравнительно съ александрійскимъ и антіохійскимъ епископами св. Василій нигдѣ не говоритъ и (что очень важно), замѣтивъ въ римскомъ епископѣ Дамасѣ стремленіе къ главенству въ церкви, обличаетъ его въ гордости.

4) Въ различныхъ мѣстахъ твореній Василія Великаго высказываются его взгляды на церковь и на церковное управленіе, совершенно противуположные современнымъ притязаніямъ римскихъ папъ на единоличную власть во вселенской церкви.

М. Васильевъ.

ИДЕАЛЫ
православно-русскаго инородческаго миссіонерства *).

IV.

„Не токмо святымъ крещеніемъ просвѣти я, но и грамотѣ сподоби я и книжный разумъ дарова имъ“ [1].....

Въ числѣ средствъ къ христіанскому просвѣщенію и воспитанію новокрещеныхъ инородцевъ нужно непремѣнно сказать *о школахъ*. Наши святые и великіе благовѣстники всегда усердно заботились объ образованіи инородцевъ; они понимали, что только образованіе дастъ имъ возможность вполнѣ сознательно присутствовать за богослуженіемъ, читать слово Божіе и проч. Такъ, св. Стефанъ Пермскій, крестивъ многихъ пермскихъ жителей, сейчасъ-же принялся за ихъ образованіе. Конечно, это образованіе было самое простое, элементарное: оно состояло въ наученіи крещеныхъ зырянъ грамотѣ, т. е. чтенію и письму. Считая книжное просвѣщеніе однимъ изъ лучшихъ средствъ къ утвержденію новокрещеныхъ въ христіанствѣ, св. Сте-

---

*) См. Прав. Собес. 1901 г. іюль.

[1]) Житіе св. Стефана Пермскаго, написанное Епифаніемъ Премудрымъ, стр. 68.

фанъ позаботился объ обученіи не только дѣтей, но и всѣхъ вообще новокрещеныхъ — даже взрослыхъ. „Всѣмъ ихъ новокрещенымъ мужемъ и юношамъ, и отрокомъ младымъ, и малымъ дѣтищемъ заповѣда учити грамоту“..... Труды св. Стефана по образованію своей новокрещеной паствы увѣнчались успѣхомъ. Обучившись грамотѣ, новокрещеные зыряне, подъ руководствомъ своего учителя, читали „часословецъ и осмогласникъ (октоихъ), и пѣсница Давидова (псалтирь), и вся прочая (священныя) книги“. Лучшіе-же изъ нихъ и преуспѣвшіе въ ученіи даже сами писали книги на пермскомъ языкѣ, а также—переводили русскія книги на свой родной языкъ [1]).

Особенное попеченіе миссіонеры всегда прилагали къ обученію грамотѣ (и вообще просвѣщенію) дѣтей, что̀ вполнѣ понятно. Дѣти, какъ натуры неустановившіяся, съ успѣхомъ могутъ быть развиваемы въ добрую и худую стороны; а въ тоже время, какъ натуры нѣжныя и неиспорченныя, они болѣе воспріимчивы ко всему духовному,—чѣмъ люди взрослые, уже нажившіе опредѣленныя привычки и закоренѣвшіе въ своихъ заблужденіяхъ. Вчастности, свойство самыхъ истинъ христіанскихъ таково, что всецѣло усвоять ихъ могутъ только дѣтская чистота, незлобіе и простосердечіе. На указанное преимущество дѣтской природы къ усвоенію христіанскаго ученія обратилъ вниманіе и воспользовался обученіемъ дѣтей, какъ средствомъ къ распространенію и утвержденію христіанства среди язычниковъ, еще одинъ изъ самыхъ первыхъ благовѣстниковъ и просвѣтителей земли русской, св. Леонтій Ростовскій (1051—1077 гг.). Видя крайнее омраченіе и упорство взрослыхъ и особенно стариковъ, св. Леонтій обратилъ все свое вниманіе на христіанское просвѣщеніе дѣтей. Онъ „постави себѣ, повѣствуется въ его житіи, церковь малу во имя святаго архистратига Михаила и, того призывая на помощь, начатъ варити

---

[1]) Тамъ-же, стр. 34.

утію и самъ обильно подаяше приходящимъ младенцемъ"... Привлекая и располагая къ себѣ дѣтей такимъ любвеобильнымъ обращеніемъ съ ними, онъ въ тоже время „ласкою убѣждалъ (ихъ) отступить отъ идольской лести и вѣровать во Святую Троицу: Отца и Сына и Святаго Духа; ибо старые, прибавляетъ его жизнеописатель, омрачившись невѣріемъ своимъ, не внимали ученію его, какъ и сама Истина—Христосъ сказалъ (Мѳ. 9, 17): *ниже вливаютъ вина нова въ мѣхи ветхи: аще-ли же ни, то просадятся мѣси, и вино пролиется, и мѣси погибнутъ: но вливаютъ вино ново въ мѣхи новы, и обое соблюдется*" [1]).

Послѣдующіе наши миссіонеры также придавали большое значеніе школьному образованію крещеныхъ инородцевъ и много потрудились на этомъ поприщѣ. Извѣстно, напр., что Святитель Гурій, вскорѣ-же по прибытіи въ Казань, нашелъ нужнымъ для болѣе успѣшнаго обращенія невѣрующихъ и утвержденія новокрещеныхъ въ вѣрѣ завести при монастыряхъ училища для малолѣтнихъ дѣтей обращающихся инородцевъ, поручивъ ихъ воспитаніе монашествующей братіи. И дѣйствительно, его трудами были устроены при двухъ основанныхъ имъ монастыряхъ въ Казани два училища, гдѣ вмѣстѣ съ христіанскими дѣтьми обучаемы были иноками даже дѣти мухаммеданъ и язычниковъ [2]). Митрополитъ Филоѳей Тобольскій, заботясь о просвѣщеніи и духовномъ преуспѣяніи своей новокрещеной паствы, какъ извѣстно, отдавалъ дѣтей новокрещеныхъ язычниковъ въ монастыри, въ дома способныхъ священнослужителей, или даже въ тобольскія архіерейскія школы для наученія ихъ грамотѣ и Закону Божію [3]). О дѣятельности позднѣйшихъ миссіо-

---

[1]) Православ. Собесѣдн. 1858 г. ч. I, стр. 302—304.

[2]) Г. Елисѣевъ. Жизнеописанія свв. Гурія, Варсонофія и Германа Казанскихъ чудотворцевъ, стр. 16—17.

[3]) Вышецит. брошюра прот. Сулоцкаго, стр. 44—45.

неровъ въ отношеніи образованія инородцевъ сохранились болѣе подробныя и болѣе важныя свѣдѣнія, дающія намъ практическія указанія при рѣшеніи разныхъ вопросовъ по школьному образованію инородцевъ. Изложимъ вкратцѣ, какъ смотрѣли на дѣло школьнаго просвѣщенія инородцевъ и какъ вели это дѣло двое лучшихъ нашихъ миссіонеровъ первой половины XIX вѣка, митрополитъ Иннокентій и архимандритъ Макарій (Глухаревъ); а потомъ, изложимъ систему инородческаго образованія Н. И. Ильминскаго, какъ *нормальную* для настоящаго времени.

Митрополитъ Иннокентій съ самыхъ первыхъ лѣтъ своего пастырскаго служенія смотрѣлъ на школьное обученіе и образованіе дѣтей, какъ на лучшее средство къ распространенію и укорененію благочестія и нравственности въ народѣ. „Что̀ предпринять и дѣлать, говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ графу Протасову,—для того, чтобы поддерживать, распространять и укоренять благочестіе и нравственность въ народѣ?—Учить,—и учить съ начала, съ основанія, т. е. начать учить дѣтей съ самаго малаго возраста, даже съ двухъ лѣтъ. Учить всѣхъ дѣтей простого народа—вотъ мысль, которая давно меня занимаетъ.... Мысль эта родилась во мнѣ еще въ Иркутскѣ“ [1]).... Но во время своего служенія въ Иркутскѣ на приходѣ о. Іоаннъ почти не имѣлъ возможности осуществить на дѣлѣ своей мысли о всеобщемъ обученіи дѣтей, потому что, какъ онъ говоритъ далѣе въ томъ-же письмѣ, онъ не нашелъ себѣ сочувствія и поддержки ни въ комъ изъ своихъ собратій. Отправляясь на миссіонерское служеніе въ Америку, о. Іоаннъ весьма радовался при мысли о томъ, что тамъ онъ будетъ наконецъ имѣть возможность исполнить на дѣлѣ свои давнія мечты объ образованіи дѣтей. „Вотъ тамъ-то я уже буду дѣйствовать одинъ, размышлялъ онъ, и буду учить, когда и какъ

---

[1]) Привед. въ книгѣ И. Барсукова: „Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій“, стр. 223.

хочу“ [1]). Дѣйствительно, во время своего миссіонерскаго служенія въ Америкѣ, онъ много положилъ силъ и труда на дѣло образованія дѣтей. Такъ, вскорѣ-же по прибытіи на Уналашку, онъ завелъ здѣсь училище для мальчиковъ, самъ былъ въ немъ постояннымъ учителемъ, самъ составилъ для него и учебники. Хорошо ознакомившись съ алеутскимъ языкомъ и составивши даже грамматику алеутскаго языка, онъ велъ дѣло обученія въ своемъ училищѣ на родномъ для алеутовъ языкѣ; имъ-же самимъ было сочинено нѣсколько книгъ для чтенія, а нѣкоторыя были переведены на алеутское нарѣчіе съ русскаго языка. Кромѣ обученія дѣтей въ школѣ, которое по многимъ причинамъ не было, конечно, доступно всѣмъ дѣтямъ, о. Іоаннъ старался воспользоваться *всякимъ удобнымъ случаемъ, временемъ и мѣстомъ*, чтобы всѣхъ дѣтей по возможности пріобщить къ образованію. Его часто можно было видѣть окруженнымъ кучею дѣтей и бесѣдующимъ съ ними: у однихъ онъ спрашивалъ молитвы, другихъ поучалъ въ доступной формѣ христіанскимъ истинамъ, разсказывалъ имъ что-нибудь изъ священной исторіи, а также—изъ естественной, обучалъ, гдѣ попало, грамотѣ и т. п. Для развлеченія и отдыха дѣтей, а также, для развитія въ нихъ любознательности и сообразительности, онъ изобрѣталъ для нихъ разныя игры, или задавалъ имъ какія-нибудь посильныя задачи, работы [2]) и проч. Въ томъ-же направленіи и съ такимъ-же усердіемъ о. Іоаннъ велъ дѣло школьнаго обученія крещеныхъ инородцевъ и на о. Ситхѣ.

Архимандритъ Макарій (Глухаревъ), также, съ первыхъ лѣтъ своего миссіонерствованія на Алтаѣ обратилъ преимущественное вниманіе на образованіе дѣтей. Учить молодое поколѣніе грамотѣ, молитвамъ и пѣнію было его любимымъ занятіемъ. Дѣтей онъ при-

---

[1]) Тамъ-же, стр. 224.

[2]) Правосл. Благовѣстн. 1897 г. № 20, стр. 149.

вязывалъ къ себѣ почти съ колыбели, пѣлъ вмѣстѣ съ ними „Господи помилуй“ и „аллилуія“, разсказывалъ имъ событія изъ священной исторіи, иногда игралъ съ ними, бѣгалъ въ перегонки, комично подчасъ показывая видъ, что силится перегнать какого-нибудь пятилѣтняго пузана, но не можетъ, — награждалъ ихъ кусочками сахару и т. п. Школу архимандритъ Макарій постарался тѣснѣйшимъ образомъ связать съ жизнію, — поставить такъ, чтобы она была душой и малыхъ, и взрослыхъ. Чрезъ дѣтей онъ воздѣйствовалъ на просвѣщеніе самихъ родителей. Съ этой цѣлью ученіе велось такъ, что дѣти передавали своимъ родителямъ слышанное и выученное. Самый учебникъ [1]) архимандритъ Макарій постарался составить такъ, чтобы онъ былъ одинаково полезнымъ и малымъ, и старымъ: такой, чтобы съ азбукою славянскою и русскою совмѣстить катихизисъ краткій, составленный изъ текстовъ Священнаго Писанія, и небольшой молитвословъ. Сверхъ сего, здѣсь въ стихахъ изложены основанія христіанскаго ученія о Богопознаніи и Богопочитаніи. Кромѣ этого руководства, архимандритъ Макарій пріобрѣталъ другія общеполезныя книжицы духовно-нравственнаго содержанія, которыя дѣти читали своимъ родителямъ [2]). Такъ велъ школьное дѣло въ своей миссіи архимандритъ Макарій.

Въ шестидесятыхъ годахъ исполнившагося столѣтія выступилъ съ своей школьно-просвѣтительной системой Николай Ивановичъ Ильминскій. Его система была *новой*, но не въ томъ смыслѣ, что онъ высказалъ такіе взгляды на школьное образованіе крещеныхъ инородцевъ, которые были-бы совершенно чужды сознанію великихъ благовѣстниковъ земли русской прежняго времени, или создалъ такую постановку школь

---

[1]) «Начальное ученіе человѣкомъ, хотящимъ учитис книгъ Божественнаго Писанія».

[2]) И. И. Ястребовъ. Архим. Макарій, основатель алтайс духовн. миссіи, стр. 59—60.

наго дѣла, которая прежде не практиковалась-бы никогда. Нѣтъ, — система Н. И. Ильминскаго была въ сущности та-же, какой держались въ своей миссіонерской дѣятельности великіе святители-миссіонеры прежняго времени: св. Стефанъ Пермскій, свв. Гурій и Варсанофій Казанскіе, а позднѣе—митрополитъ Иннокентій Московскій. И самъ Н. И. Ильминскій, и его сторонники, напр., П. Д. Шестаковъ, смотрѣли на эту систему, какъ на *воспроизведеніе* тѣхъ методовъ и пріемовъ, какими пользовались въ дѣлѣ христіанскаго просвѣщенія инородцевъ указанные Святители [1]). *Новости* въ системѣ Н. И. Ильминскаго обусловливались обстоятельствами времени. Въ то время, когда онъ выступилъ съ своей системой, началось нѣкоторое оживленіе миссіонерскаго дѣла въ Россіи, на миссіонерство и его цѣлесообразную постановку обратили серьезное вниманіе и духовное, и свѣтское правительство [2]); а между тѣмъ,—тѣ разумные принципы инородческаго миссіонерства, которые были выработаны великими вселенскими и русскими миссіонерами прежняго времени, и, руководясь которыми, послѣдніе (т. е. русскіе миссіонеры) просвѣтили и утвердили въ христіанствѣ разноплеменную и разноязычную Русь,—эти принципы одними изъ дѣятелей были забыты, а другими a priori считались непригодными для настоящаго времени;—и только немногіе одинокіе и скромные труженики на миссіонерскомъ поприщѣ сознавали и, по мѣрѣ силъ своихъ, примѣняли ихъ къ дѣлу. Н. И. Ильминскій въ то время, можно сказать, первый обратилъ серьезное вниманіе и познакомилъ общество съ характеромъ и пріемами просвѣтительной дѣятельности великихъ миссіонеровъ прежняго времени, обобщилъ ихъ взгляды, развилъ послѣдніе и показалъ на дѣлѣ полную

---

[1]) См. вышецитов. сборникъ Ильминскаго: «Казанская Центральн. крещено-татарск. школа», стр. 318—338.

[2]) Поводомъ къ этому послужили, между прочимъ, массовыя отпаденія новокрещеныхъ татаръ въ мухаммеданство.

ихъ примѣнимость и цѣлесообразность для настоящаго времени. Въ этомъ заключается *новость* системы Н. И. Ильминскаго и его безцѣнная заслуга предъ Православною русскою Церковію и миссіонерствомъ.

Какъ при своемъ появленіи, такъ и въ послѣдующее время система Н. И. Ильминскаго вызывала самые противоположные отзывы и мнѣнія о себѣ. Люди невѣжественные и неблагонамѣренные смѣялись надъ нею, пренебрежительно называли ее „системой Ильминскаго и Золотницкаго“ и даже прямо порицали эту систему, считая ее вредной и содѣйствующей „сепаратизму“ инородцевъ [1]). Но люди благоразумные и искренніе ревнители инородческаго миссіонерства сразу-же поняли и оцѣнили по достоинству систему Н. И. Ильминскаго и послѣдовали ей. Не будемъ приводить многочисленныхъ газетныхъ и вообще печатныхъ отзывовъ, говорящихъ въ пользу Н. И. Ильминскаго и его системы, потому что одни слова мало убѣдительны; лучше скажемъ о фактическомъ примѣненіи и распространеніи системы Ильминскаго. Изъ крещено-татарской школы въ Казани она мало по малу распространилась по всей Казанской губерніи, а затѣмъ—перешла въ губерніи Уфимскую, Оренбургскую, Самарскую и Симбирскую и, одновременно съ распространеніемъ въ Казанскомъ краѣ, была принята даже въ Сибири. Первый изъ начальниковъ нашихъ сибирскихъ миссій оцѣнилъ цѣлесообразность этой системы—архимандритъ Владиміръ, начальникъ алтайской миссіи. Желая поставить школьное дѣло въ своей миссіи на разумныхъ и твердыхъ началахъ, онъ вошелъ въ переписку съ Н. И. Ильминскимъ и отправилъ къ нему (въ 1869 г.) для изученія его системы и ознакомленія съ центральной крещено-татарской школой лучшаго своего сотрудника, іеромонаха Макарія (нынѣ Преосвященнаго Том

---

[1]) Казанская Центральн. крещено-татарск. школа, стр. 334.—Письма Ильминскаго къ Оберъ-Прокурору Св. Сvнода стр. 375—376.—Правосл. Благов. 1899 г. № 5, стр. 213.

каго), который усвоилъ умомъ и сердцемъ строй и направленіе крещено-татарской школы и перенесъ, таким образомъ, школьно-просвѣтительную систему Н. И. Ильминскаго на Алтай [1]). Изъ алтайской миссіи на перешла въ послѣднее время и въ молодую киргизскую миссію. Существуя теперь и принося свои благіе плоды уже около сорока лѣтъ, система Н. И. Ильминскаго признается и въ настоящее время всѣми извѣстными дѣятелями и руководителями инородческаго дѣла—лучшей и единственной въ своемъ родѣ. Говоря о школахъ среди инородцевъ, всегда нужно имѣть предъ собою свѣтлый образъ незабвеннаго Н. И. Ильминскаго, столь разумно начертавшаго единственно-вѣрный способъ просвѣщенія инородцевъ чрезъ посредство школы, уважающей ихъ племенныя особенности" и проч., — говорилъ въ своей рѣчи 21 іюля 1897 года учителямъ и учительницамъ второклассныхъ школъ, собравшимся на курсы въ Казани, Г. Товарищъ Оберъ-Прокурора Св. Сѵнода, В. К. Саблеръ [2]). Недавно бывшій съѣздъ инородческихъ миссіонеровъ въ Самарѣ (лѣтомъ 1899 года) подтвердилъ *незамѣнимость* системы Н. И. Ильминскаго въ дѣлѣ христіанскаго образованія инородцевъ и постановилъ (каковое постановленіе было утверждено Св. Сѵнодомъ), чтобы впредь время отъ времени собирались подобные съѣзды, гдѣ разсматривались-бы вопросы по инородческому образованію въ духѣ Н. И. Ильминскаго, охранялась-бы отъ нежелательныхъ и неблагонамѣренныхъ искаженій система Ильминскаго и примѣнялась-бы во вновь открывающихся районахъ школьной дѣятельности среди крещеныхъ инородцевъ, сообразно съ мѣстными условіями [3]).

---

[1]) И. И. Ястребовъ. Миссіонеръ Высокопреосвященный Владиміръ, архіепископъ Казанскій, стр. 184 и 190.

[2]) Правосл. Благов. 1897 г. № 18, стр. 47.

[3]) Самарскія Епарх. Вѣдом. 1899 г. № 18.

Какіе-же взгляды имѣлъ Н. И. Ильминскій на школьное образованіе крещеныхъ инородцевъ, его значеніе и средства?—Согласно съ лучшими миссіонерами прежняго времени, напр., св. Стефаномъ Пермскимъ, митрополитомъ Иннокентіемъ Московскимъ и др., Н. И. Ильминскій считалъ школьное образованіе крещеныхъ инородцевъ *однимъ изъ лучшихъ средствъ* къ утвержденію ихъ въ христіанствѣ. „Основательнѣйшій и мирный способъ утвердить истинную вѣру въ народѣ, писалъ онъ въ своей „запискѣ“ въ Правленіе Казанской академіи отъ 9 февраля 1858 года, есть воспитаніе въ лѣта первой молодости въ правилахъ и понятіяхъ этой религіи. Апріорныя доказательства сего положенія излишни, потому что всѣмъ извѣстны. Укажемъ примѣры благотворнаго дѣйствія на крещеныхъ татаръ христіанскаго воспитанія въ молодости. Мамадышскаго уѣзда Тавельскаго прихода, деревни Никифоровой старокрещеный Василій, обучавшись три года въ приходской школѣ своего села, пріобрѣлъ познаніе главнѣйшихъ догматовъ и полное усердіе къ православію. Замѣченные имъ въ родительскомъ домѣ языческіе обряды, остающіеся отъ докрещеной старины, внушили ему мысль уйти въ монастырь. Теперь онъ находится въ монастырѣ, гдѣ, оказываясь постоянно-богомольнымъ, рачительнымъ послушникомъ, свободное время занимается чтеніемъ Евангелія, книгъ церковныхъ, житій святыхъ и др. христіанскихъ сочиненій. Онъ увѣряетъ, что на себѣ испыталъ доброе вліяніе школы и опытно дошелъ до сознанія, что училища суть лучшее средство къ утвержденію крещеныхъ татаръ въ истинной вѣрѣ“ [1]).

Просвѣтительному воздѣйствію школъ на инородцевъ Н. И. Ильминскій приписываетъ еще бо́льшее значеніе: онъ видитъ въ школьномъ образованіи не только средство къ христіанскому просвѣщенію

---

[1]) На память о Н. И. Ильминскомъ. П. В. Знаменскій. Стр. 118.

дѣльныхъ единицъ изъ крещеныхъ инородцевъ, лично получающихъ это образованіе, но и *путь къ просвѣщенію всей массы* крещенаго инородческаго населенія. „Мы разсчитываемъ на своихъ воспитанниковъ, писалъ онъ годъ спустя послѣ открытія крещено-татарской школы, какъ на проводниковъ христіанскаго просвѣщенія въ массу крещеныхъ татаръ“ [1]). „Внутренній процессъ духовнаго перерожденія крещеныхъ татаръ, писалъ Ильминскій нѣсколько позднѣе (въ 1870 г.), совершится сначала, посредствомъ христіанскаго воспитанія, въ нѣсколькихъ избранныхъ личностяхъ, даровитыхъ, воспріимчивыхъ, искреннихъ, религіозныхъ, энергичныхъ, преданныхъ..... А организовавшись въ этихъ личностяхъ, отъ нихъ и чрезъ нихъ оно передастся и къ другимъ“. Въ подтвержденіе своихъ словъ Н. И. Ильминскій ссылается на примѣръ крещено-татарскихъ школъ въ Казанскомъ краѣ. „Давно-ли начались, говоритъ онъ, крещено-татарскія школы въ Казанскомъ краѣ, но..... онѣ уже воспитали нѣсколько юношей, мыслящихъ и чувствующихъ вполнѣ по-христіански, глубоко преданныхъ дѣлу христіанства, которые усердно читаютъ христіанскія книги или устно разсказываютъ ихъ содержаніе старшимъ поколѣніямъ крещеныхъ татаръ, — а эти усердно и искренно ихъ слушаютъ“ [2]).

Хорошо усвоивъ христіанское міровоззрѣніе и утвердившись въ христіанствѣ сами, крещеные инородцы, по мысли Н. И. Ильминскаго, передадутъ послѣднее даже *некрещеной* массѣ своихъ сородичей. При постоянныхъ бытовыхъ сношеніяхъ крещеныхъ инородцевъ съ некрещеными, религіозное воздѣйствіе первыхъ на послѣднихъ можетъ совершаться легко и

---

[1]) Н. И. Ильминскій и его система инородческаго образованія въ Казанскомъ краѣ. А. Рождествина. Казань, 1900 г. Стр. 20.

[2]) О переводѣ правосл. христ. книгъ на инородческіе языки. Вышецит. брош. Ильминскаго, стр. 44—45.

естественно. Некрещеные инородцы, видя добрую жизнь своихъ сородичей-христіанъ, а также, ведя съ ними религіозные разговоры, могутъ знакомиться съ христіанствомъ и съ довѣріемъ и сочувствіемъ относиться къ нему. Опытъ свидѣтельствуетъ, что некрещеные инородцы съ бо́льшей охотой, вниманіемъ и довѣріемъ слушаютъ своихъ крещеныхъ собратій, говорящихъ на ихъ-же языкѣ и живущихъ въ одинаковой съ ними обстановкѣ и условіяхъ быта, чѣмъ—русскихъ, къ которымъ они относятся съ естественнымъ недовѣріемъ. Объ этомъ просвѣтительномъ вліяніи крещеныхъ инородцевъ на некрещеныхъ (въ примѣненіи къ казанскимъ татарамъ) Н. И. Ильминскій говоритъ слѣдующее: „если Провидѣніе рано или поздно приведетъ нашихъ магометанъ къ познанію и принятію христіанской истины, то въ этомъ дѣлѣ всего удобнѣе могутъ послужить посредниками крещеные татары. Нужно стараться, чтобы крещеные-то татары вполнѣ усвоили себѣ христіанское ученіе, приняли его умомъ и сердцемъ, чтобы христіанство стало для нихъ дѣломъ жизни,—тогда уже они сами передадутъ своимъ магометанскимъ сосѣдямъ христіанство и посредствомъ живой бесѣды, и еще болѣе — примѣромъ христіанской жизни“ [1]).

Вчастности, для успѣшнѣйшаго проведенія христіанства въ крещено-инородческую массу Н. И. Ильминскій считалъ необходимымъ давать новокрещеным инородцамъ *священниковъ и учителей* изъ среды ихъ-же самихъ. Вотъ что онъ говоритъ въ пользу того положенія, что наилучшимъ священникомъ, проповѣдникомъ и вообще религіознымъ руководителемъ инородцевъ можетъ быть священникъ изъ инородческой-же среды. „Чтобы передать инородцамъ христіанское догматическое и нравственное ученіе, говоритъ онъ и

---

[1]) О переводѣ прав. христ. книгъ на инородческіе языки стр. 43—44.—На память о Н. И. Ильминскомъ. П. В. Знаменскаго. Стр. 212.—Прав. Благов. 1899 г. № 7, стр. 314—31.

передать его не отвлеченно, не какъ мертвую букву, а такъ, чтобы оно сдѣлалось основою ихъ мышленія и жизни, — для этого нужно принаровляться къ ихъ религіознымъ понятіямъ и нравственнымъ убѣжденіямъ, къ ихъ своеобразному ходу и направленію мышленія. Русскій человѣкъ (развѣ только посредствомъ глубокаго этнографическаго изученія достигшій полнаго объективнаго пониманія умственнаго и нравственнаго склада инородцевъ) не можетъ вполнѣ принаровиться къ инородцамъ, хотя-бы говорилъ на ихъ родномъ языкѣ. Его рѣчь будетъ убѣдительна по-русски, а въ инородцахъ она своею русскою постановкою излагаемыхъ мыслей всегда должна болѣе или менѣе оставлять недоразумѣніе, темноту, а отсюда—неубѣдительность, бездѣйственность. Если для русскихъ простолюдиновъ бываютъ туманны и неубѣдительны рѣчи русскихъ-же людей, но только другого сословія и образованія, то тѣмъ естественнѣе это должно случиться при бесѣдахъ русскаго съ инородцами. Но что̀ недостаетъ русскому, развѣ только при высокомъ образованіи, то непосредственно дается инородцу природой. Инородецъ, движимый только врожденнымъ инстинктомъ, прямо и непосредственно можетъ дѣйствовать на умъ и сердце единоплеменныхъ ему инородцевъ,—и съ теплымъ, умиленнымъ убѣжденіемъ будутъ приняты ими его христіанскія бесѣды и наставленія. Къ этому надо присоединить то естественное обстоятельство, что къ человѣку своего племени инородцы, и вообще простолюдины, имѣютъ болѣе довѣрія, нежели къ человѣку чужому“ [1]). Конечно, не всякій инородецъ, хотя-бы и получившій образованіе, можетъ быть священникомъ, а только тотъ, кто отличается искреннимъ благочестіемъ и доброю нравственностію. „Пусть священники изъ инородцевъ, говоритъ Ильминскій, не будутъ учеными богословами и мыслителями; но пусть обладаютъ они сердцемъ теп-

---

[1]) Изъ переписки объ удостоеніи инородцевъ священно-пужительскихъ должностей. Казань, 1885 г. Стр. 9.

лымъ, любящимъ Бога, вполнѣ преданнымъ христіанской религіи и стремящимся ко благу своихъ соплеменниковъ: — и они, люди простые, но пламенѣющіе огнемъ вѣры въ Бога и любви къ своимъ ближнимъ, принесутъ пользы болѣе многихъ богослововъ и, подобно апостоламъ, которые, до просвѣщенія ихъ Божественнымъ свѣтомъ, были людьми простыми и невѣдущими, далеко разнесутъ евангельское ученіе по своему племени" [1]).

По тѣмъ-же самымъ соображеніямъ, что̀ указаны относительно инородческихъ священниковъ, Н. И. Ильминскій предпочиталъ и учителей инородцевъ для инородческихъ школъ. Тамъ были выставлены два главныя основанія: во-первыхъ, примѣнительность: священникъ, а также—учитель, вышедшій изъ среды инородцевъ, по себѣ знаетъ мѣру и образъ пониманія своего племени; во-вторыхъ, сила единоплеменности, которая привлекаетъ бо̀льшее довѣріе и сочувствіе народа. Вчастности, относительно пригодности и необходимости учителей-инородцевъ Н. И. Ильминскій высказываетъ слѣдующее соображеніе. „Туземецъ въ самой дикой родной дебри, говоритъ онъ, въ самомъ необезпеченномъ и скудномъ быту будетъ чувствовать себя уютно, тогда какъ для иного человѣка будетъ ощутительно и тяжело отсутствіе удобствъ цивилизованной жизни. А потому, даже въ экономическомъ отношеніи полезно воспитать до степени миссіонерскаго служенія туземцевъ" [2]). Но чтобы учителя-инородцы съ успѣхомъ проходили свое служеніе и были дѣйствительно полезны своимъ учащимся собратіямъ, они должны такъ-же, какъ и священники-инородцы, отличаться глубокою религіозностію, искреннимъ благочестіемъ. Такъ объ одномъ учителѣ Н. И. Ильминскій, между прочимъ пишетъ: „мнѣ кажется, его вовсе нужно изъ учителе

---

[1]) Тамъ-же, стр. 15.

[2]) Казанская Центральная крещено-татарская школа стр. 128.

олой. Ибо онъ уклоняется отъ настоящаго дѣла— ристіанскаго образованія". О другомъ: „ты испытай чителя N въ знаніи Закона Божія, особенно въ его чительности и назидательности". — „Я предоставилъ му самому (учителю) покопаться въ своемъ сердцѣ, сть-ли истинная ревность и готовность потрудиться ля дѣла Божія" [1]).

Для приготовленія учителей и священниковъ изъ нородцевъ, кромѣ Центральной крещено-татарской иколы, трудами и стараніями Н. И. Ильминскаго была ще учреждена въ Казани въ 1872 году инородческая чительская семинарія [2]). Первымъ ея директоромъ ылъ самъ Н. И. Ильминскій. За время его управлеія (1872—1891 гг.), учительская семинарія воспитала ѣсколько искреннихъ и благочестивыхъ учителей и вященно-служителей изъ инородцевъ; такъ какъ Нилай Ивановичъ самъ былъ весьма благочестивымъ еловѣкомъ, велъ дѣло честно, одушевленно и не люилъ бездушнаго формализма, чѣмъ такъ страдаютъ сѣ наши образовательныя заведенія и, вчастности, аведенія, воспитывающія учителей и священниковъ.

Изложенныя нами мысли Н. И. Ильминскаго о ристіанскомъ просвѣщеніи крещено-инородческой масы *чрезъ посредство самихъ-же крещеныхъ инородцевъ, олучившихъ образованіе*, вчастности,—*священниковъ и чителей*, — эти весьма вѣрныя и глубокія мысли не ыли исключительнымъ созданіемъ ума и опыта Н. И. льминскаго, какъ и вся вообще система послѣдняго, чемъ мы уже замѣчали. Этотъ способъ воздѣйствія а инородцевъ былъ выработанъ и признанъ лучшимъ ще великими миссіонерами древности. Вспомнимъ все-

---

[1]) Правосл. Благов. 1899 г. № 9, стр. 10.

[2]) Объ учрежденіи Казанской инородческой учительской минаріи см. въ сборникѣ Ильминскаго: «Крещено-татарская кола», стр. 423—457; въ сборникѣ: «Избранныя мѣста изъ дагогическ. сочиненій Ильминскаго» (Казань, 1892 г.), стр. —49; въ книгѣ П. В. Знаменскаго: «На память о Н. И. льминскомъ», стр. 293—302.

ленскаго святителя Іоанна Златоуста, который выбралъ священниковъ и проповѣдниковъ для Готовъ изъ среды ихъ-же самихъ. Вспомнимъ нашего великаго миссіонера-святителя Стефана Пермскаго, который, также, старался образовать добрыхъ священниковъ и учителей для новокрещенныхъ зырянъ изъ среды ихъ-же самихъ—и успѣлъ въ этомъ. „Учащихъ-же-ся грамотѣ, елиціи отъ нихъ извыкоша святымъ книгамъ и въ тѣхъ разбираше, говорится въ его житіи, овыхъ въ попы поставляше, овыхъ-же въ діаконы, другіа-же въ подіаконы, четцы-же и пѣвцы, пѣтіе имъ перепѣвая и перелагая, и писати научаа ихъ пермьскіа книгы, и самъ, спомогая имъ, преводяше съ рускыхъ книгъ на пермьскіа книгы, и сія предасть имъ, и тако оттолѣ другъ друга учаху грамотѣ“ [1].....

Выше мы вкратцѣ изложили основные взгляды Н. И. Ильминскаго на школьное образованіе инородцевъ вообще; теперь скажемъ, частнѣе, о самыхъ миссіонерскихъ школахъ, по системѣ Ильминскаго. Инородческая миссіонерская школа, по системѣ Ильминскаго, въ виду его основного взгляда на образованіе инородцевъ, какъ на средство къ ихъ христіанскому просвѣщенію, — должна преслѣдовать главнымъ образомъ *религіозно-нравственную* цѣль, а не одну только образовательную; она должна въ христіанскомъ духѣ *воспитывать* инородческихъ дѣтей, а не сообщать имъ только практическія знанія. „Школа должна запечатлѣться, говоритъ Н. И. Ильминскій, особеннымъ нравственнымъ характеромъ, особеннымъ духомъ; напримѣръ, въ ней должно господствовать общее убѣжденіе и одушевленіе учениковъ—учиться для умственнаго и нравственнаго образованія, а не изъ видовъ утилитарныхъ, торговыхъ или служебныхъ, удовлетворять любознательности своей, а не разсчитывать будущіе барыши и преимущества и т. п.“ [2]. Ту-же самую мысль Иль

---

[1]) Житіе, напис. Епифаніемъ, стр. 34.

[2]) На память о Н. И. Ильминскомъ, стр. 291.

инскій проводитъ и въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Г. Оберъ-Прокурору Св. Сѵнода, К. П. Побѣдоносцеву. „Въ школахъ грамотности, пишетъ онъ, главнымъ и господствующимъ предметомъ должно быть религіозное православно-христіанское воспитаніе (это далеко не то, чтобы прочитать по книжкѣ объясненіе молитвы),—а всѣ мірскія и свѣтскія знанія должны быть на второмъ планѣ, и на нихъ можно только тратить свободные досуги отъ религіозныхъ предметовъ“ [1]). Просвѣщеніе инородцевъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „должно быть религіозное, нравственное и умственное. Знанія сами по себѣ, какъ сборъ затверженныхъ фактовъ, безъ проникновенія ихъ нравственными идеями, не симпатичны, способны развивать эгоизмъ. Религіозность должна составлять душу образованія, основаніе всего; религіозно-нравственное одушевленіе придаетъ энергію и живость научнымъ даже занятіямъ“ [2]). Такое религіозно-нравственное направленіе инородческихъ школъ, по системѣ Н. И. Ильминскаго, сколько вытекало, какъ мы уже замѣтили, изъ его принципіальнаго взгляда на школьное образованіе инородцевъ, какъ на средство къ ихъ христіанскому просвѣщенію,—столько-же обусловливалось самымъ положеніемъ инородческихъ дѣтей, не получавшихъ часто въ семьѣ никакого религіознаго воспитанія. „Въ семьяхъ православно-русскихъ, говорилось въ мнѣніи Казанскаго комитета, составленнаго (въ 1866 г.) при округѣ для обсужденія системы Н. И. Ильминскаго,—религіозно-нравственное воспитаніе начинается въ самомъ нѣжномъ возрастѣ. Если инородческая семья не представляетъ къ тому благопріятныхъ условій по невѣжеству родителей и вообще по ихъ не-христіанскому складу понятій, то школа должна съ самаго поступленія въ нее инородческаго

---

[1]) Вышецитов. изд. писемъ, стр. 172.

[2]) Избран. мѣста изъ педагогическ. сочиненій Ильминскаго. Стр. 47.—На память о Н. И. Ильминскомъ. Стр. 297.

дитяти начать дѣло религіозно-нравственнаго образованія его" [1]).

Главное орудіе миссіонерской школы, которымъ она непремѣнно должна пользоваться при выполненіи своей задачи — религіозно-нравственнаго образованія дѣтей, есть *инородческій языкъ*. „Первое возбужденіе христіанскаго религіознаго чувства и мысли, говоритъ Н. И. Ильминскій, возможно только въ томъ случаѣ, когда ученики вполнѣ понимаютъ предлагаемые имъ уроки, а это возможно только на родномъ языкѣ.... Къ тому-же должно еще замѣтить, что собственно религіозное движеніе сердца несравненно сильнѣе и глубже возбуждается, когда христіанскія истины слышатся инородцами на языкѣ родномъ, общедоступномъ.... Это потому, что родной языкъ непосредственно говоритъ уму и сердцу" [2])... Въ своей объяснительной запискѣ, написанной въ 1870 году для В. К. Константина Николаевича, въ объясненіе системы переводовъ православныхъ христіанскихъ книгъ при крещено-татарской школѣ, Николай Ивановичъ прямо говоритъ: „только при этомъ (т. е. при христіанскомъ просвѣщеніи татаръ) не должно выпускать изъ рукъ единственно дѣйствительное орудіе—родной татарскій языкъ. Родной языкъ составляетъ сущность духовной природы человѣка и народа и самое сильное средство къ перевоспитанію и образованію. Только родной языкъ можетъ успѣшно и основательно, а не поверхностно двинуть народъ, какъ массу, по христіанскому пути" [3])

Вслѣдствіе такого важнаго значенія родного языка въ дѣлѣ христіанскаго образованія инородцевъ—необ

---

[1]) На память о Н. И. Ильминскомъ. Стр. 218. Также Сборникъ документовъ и статей по вопросу объ образованіи инородцевъ. С.-Петербургъ, 1869 г.

[2]) Казанская крещено-татарская школа, стр. 221.—На память о Н. И. Ильминскомъ, стр. 204.

[3]) О переводѣ прав. христ. книгъ на инородческіе языки стр. 45.—На память о Н. И. Ильминскомъ, стр. 203.

одимо, чтобы православныя христіанскія книги, нуж-
ыя для школьнаго изученія и чтенія, были переведены
а инородческій языкъ. Эти книги на инородческихъ
зыкахъ будутъ служить образовательнымъ источни-
омъ для грамотныхъ инородцевъ не только во время
ребыванія ихъ въ школѣ, но—что всего важнѣе—и
о выходѣ изъ нея. Чрезъ чтеніе этихъ-же книгъ гра-
отные школьники будутъ просвѣщать и назидать сво-
хъ неграмотныхъ родителей и другихъ старшихъ чле-
овъ въ семьѣ. Объ образованіи инородцевъ посред-
твомъ книгъ, переведенныхъ на ихъ родной языкъ,
. И. Ильминскій говоритъ слѣдующее: „образованіе
нородческимъ дѣтямъ должно преподавать въ такомъ
идѣ, что-бы и ими легче оно усвоивалось, и удобнѣе
огло переходить въ массу неграмотнаго народа. А для
ого самое лучшее средство—образовательныя книги,
олезныя и назидательныя для простого народа, изло-
жить на собственномъ языкѣ инородцевъ. Кромѣ того,
о ученики безъ особеннаго труда поймутъ и усвоятъ
къ содержаніе,—ихъ родственники, прислушиваясь къ
таемымъ книгамъ, сами увидятъ, что въ этихъ кни-
хъ нѣтъ ничего дурного“ [1].....

Относительно характера и качествъ инородческихъ
реводовъ, способа ихъ веденія и проч. здѣсь много
зсуждать не приходится. Рѣшеніе главнѣйшихъ во-
росовъ въ этой области, въ духѣ Н. И. Ильминскаго,
ыло уже сдѣлано нами въ главѣ о богослуженіи на
ородческихъ языкахъ. Здѣсь только вкратцѣ ска-
емъ, словами самого Ильминскаго, 1) о языкѣ пере-
довъ и 2) о построеніи самой рѣчи. „Чтобы книги
ереведенныя на инородческіе языки) какъ можно яс-
е и легче понимались инородцами, говоритъ Н. И.
льминскій, нужно изложить ихъ на чистомъ разговор-
мъ языкѣ, не только въ отдѣльныхъ словахъ и грам-
тическомъ сочиненіи и расположеніи словъ, но и въ
гической постановкѣ мыслей, по возможности прибли-

---

[1]) Казанская Центр. крещено-татарская школа, стр. 7.

женной къ простонародному складу“ [1]).—Также, сдѣлаемъ еще нѣсколько замѣчаній объ алфавитѣ, которымъ должны писаться инородческіе переводы христіанскихъ книгъ. Въ пользу необходимости *русскаго* алфавита для переводовъ священныхъ и богослужебныхъ книгъ выше мы приводили основанія, имѣющія религіозное значеніе. Здѣсь-же укажемъ на практическую пригодность русскаго алфавита въ инородческой школѣ. По опыту и наблюденіямъ Н. И. Ильминскаго, русскій алфавитъ имѣетъ больше удобствъ для первоначальнаго обученія инородческихъ дѣтей грамотѣ. „Русской грамотѣ дѣти скорѣе выучиваются, говоритъ Ильминскій объ инородцахъ Оренбургскаго края,—чѣмъ татарской, особенно на своемъ родномъ языкѣ; затѣмъ, они безъ затрудненія уже переходятъ къ чтенію русскихъ книгъ, чѣмъ и сокращается для нихъ учебный трудъ“ [2]). Конечно, русскій алфавитъ, какъ было уже замѣчено выше, не можетъ употребляться для инородческихъ книгъ безъ всякихъ измѣненій. Такъ какъ въ каждомъ инородческомъ языкѣ есть особые звуки, которыхъ нѣтъ въ русскомъ языкѣ (и—на-оборотъ),—а также, нѣкоторые одинаковые звуки имѣютъ разные оттѣнки; то необходимо, поэтому, приспособлять русскія буквы къ инородческимъ звукамъ. Эти приспособленія выражаются особыми діакритическими знаками, напр., точками вверху гласныхъ буквъ (ä, ö, ÿ), или—краткимъ знакомъ (ў, ы̆, ю̆), указывающимъ на среднее произношеніе этихъ звуковъ между нашимъ мягкимъ и твердымъ, — слитнымъ написаніемъ двухъ буквъ (нг (нг)=носовому н), чертой вверху буквы (ā, ȳ), показывающей удлинненіе, протяженіе даннаго звука [3]) и т. п. Употребленіе діакритическихъ знаковъ въ инородческихъ книгахъ, будучи вполнѣ естественнымъ,—необхо

---

[1]) Тамъ-же, стр. 8.

[2]) На память о Н. И. Ильминскомъ, стр. 290.

[3]) Избранныя мѣста изъ педагогическихъ сочиненій Н. И. Ильминскаго, стр. 5—15.

димо, вчастности, при школьномъ обученіи, по мысли Н. И. Ильминскаго. „Христіанское просвѣщеніе инородцевъ, говоритъ онъ, мы ведемъ путемъ школъ. Въ этихъ школахъ инородческія дѣти обучаются первоначальной грамотѣ и Закону Божію по книгамъ на своемъ родномъ языкѣ, начиная съ букваря. Успѣшность, разумность и основательность первоначальнаго усвоенія учащимися чтенія и письма обусловливаются тѣмъ, чтобы каждый самостоятельный звукъ, ясно различаемый природнымъ слухомъ, обозначался и особеннымъ буквеннымъ знакомъ, всегда неизмѣнно употребляемымъ. Если приложить къ инородческимъ языкамъ русскую азбуку безъ всякаго самомалѣйшаго приспособленія, въ такомъ случаѣ обученіе должно вести въ другомъ порядкѣ, именно: сначала должно выучить инородческихъ дѣтей русской грамотѣ по русскимъ буквамъ и книгамъ, — и когда они уже вполнѣ усвоятъ русскую грамоту, тогда только можно дать имъ книги на ихъ родномъ языкѣ. Такой порядокъ обученія былъ-бы, конечно, очень неудобенъ и неестественъ“ [1]).

Частное и подробное изложеніе самой постановки учебнаго дѣла, по системѣ Н. И. Ильминскаго, въ школѣ для крещеныхъ инородцевъ мы находимъ въ составленной самимъ Н. И. Ильминскимъ брошюрѣ: „Программа школы для крещенныхъ инородцевъ Восточной Россіи“ (Казань, 1893 г.). Здѣсь высказаны общія соображенія о начальной крещено-инородческой школѣ, опредѣлена продолжительность школьнаго курса, указаны учебные предметы и объемъ преподаванія ихъ, опредѣлена сравнительная важность и значеніе преподаваемыхъ предметовъ и установленъ самый языкъ преподаванія по отдѣленіямъ.

Іеромонахъ **Діонисій**.

---

[1]) Правосл. Благовѣстникъ, 1899 г. № 6, стр. 255.

ШКОЛА

РИЧЛІАНСКАГО БОГОСЛОВІЯ ВЪ ЛЮТЕРАНСТВѢ*).

(Изслѣдованіе изъ области новѣйшей лютеранской догматики).

Глава II.

Гносеологическія воззрѣнія представителей ричліанскаго богословія.

Важность теоретическихъ основоначалъ въ богословской системѣ А. Ричля. Отрицательное отношеніе геттингенскаго богослова къ теоріямъ познанія — схоластической и кантовской. Теорія познанія Лотце въ пониманіи А. Ричля. Гносеологическія воззрѣнія А. Ричля. Гносеологическія воззрѣнія проф. Германа и проф. Кафтана. Отрицаніе ричліанистами философско-метафизическаго знанія. Существенные недостатки гносеологіи А. Ричля — ея противорѣчія, неопредѣленность, крайній субъективизмъ. Недостатки гносеологическихъ воззрѣній проф. Германа и Кафтана. Ихъ односторонность. Неосновательность отрицанія А. Ричлемъ и его учениками философско-метафизическаго знанія.

Изложеніе своей богословской системы А. Ричля начинаетъ съ того, съ чего, по его мнѣнію, долженъ начать и всякій теологъ, — съ опредѣленной теоріи научнаго философско-богословскаго познанія [1]). Какъ исходное начало при построеніи богословской системы утверждаемая А. Ричлемъ теорія познанія имѣетъ въ его богословскихъ воззрѣніяхъ настолько существенную важность, что въ ней, въ этой теоріи, по собственному же заявленію геттингенскаго богослова, слѣдуетъ искать объясненіе антагонизма между нимъ и его противниками въ литературной дѣятельности [2]). Какой

*) См. Прав. Собес. 1901 г. іюль—августъ.

[1]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. Zweite Auflage. 188 Bonn. S. 40—41.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. S. 32.

же эта теорія познанія, легшая въ основу системы А. Ричля и опредѣлившая характеръ этой системы? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Ричль выходитъ изъ критическаго разсмотрѣнія существовавшихъ до него теорій. По его мнѣнію, во всей исторіи философіи можно подмѣтить три научныхъ теоріи познанія. Первая теорія — это платоно-схоластическая, по которой „вещь, воздѣйствуя на насъ при посредствѣ измѣнчивыхъ признаковъ (Merkmale) и возбуждая въ насъ впечатлѣнія и представленія, въ тоже время существуетъ за этими признаками, какъ всегда пребывающее единство“ [1]). По этой теоріи считаются познаваемыми не только качества вещей, но также и ихъ сущность, отдѣльная отъ этихъ качествъ. Практическое примѣненіе этой теоріи, по Ричлю, можно находить напр. въ догматикѣ, раздѣляющей существо и существенныя свойства Божіи съ одной стороны и дѣйствія Божіи на міръ и человѣчество съ другой, или въ обычной метафизикѣ, различающей съ одной стороны вещь въ себѣ, съ другой —ея дѣйствія [2]). По мнѣнію Ричля, эта теорія не можетъ быть признана состоятельной, потому что заключаетъ въ себѣ три несообразности. По ней, во-первыхъ, происходитъ ложное раздѣленіе между вещью, какъ она существуетъ сама по себѣ, и вещью, какъ она является для нашего сознанія, т. е. происходитъ раздѣленіе того, что̀ не можетъ быть раздѣлено. По ней, во-вторыхъ, вещь въ себѣ мыслится въ одно и тоже время и какъ покоящаяся (ruhend) реальность и какъ воздѣйствующая на человѣка чрезъ присущіе ей признаки. По ней, въ третьихъ, предполагается существованіе особой пространственной плоскости (Raumfläche), находящейся за тѣмъ пространственнымъ протяженіемъ, въ которомъ помѣщаются признаки вещи [3]).

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bonn. 1895. B. III. S. 19.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 19.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. und Versöhnung. B. III. S. 19. Сравн. Theologie und Metaphysik. S. 32—36.

Вторая теорія познанія, по Ричлю, теорія Канта. Сущность этой теоріи кратко можно выразить въ слѣдующемъ положеніи: вещь сама въ себѣ непознаваема, познаваемъ только міръ явленій. Первая половина этого положенія, по Ричлю, содержитъ въ себѣ правильный приговоръ о схоластической вещи въ себѣ; за то вторая не далеко уходитъ отъ схоластики, такъ какъ явленія могутъ быть объектомъ нашего познанія лишь въ томъ случаѣ, если за ними существуетъ нѣчто дѣйствительное — вещь въ себѣ, какъ причина явленій. Кантъ такимъ образомъ, по Ричлю, противорѣчитъ себѣ, утверждая непознаваемость вещи самой въ себѣ и познаваемость внѣшнихъ явленій [1]).

Третья теорія познанія, болѣе правильная сравнительно съ обѣими предыдущими — это, по Ричлю, теорія Лотце. По этой теоріи „мы познаемъ въ явленіяхъ, измѣняющихся въ извѣстномъ пространствѣ, въ извѣстномъ объемѣ и въ извѣстномъ порядкѣ, вещь, какъ причину дѣйствующихъ на насъ признаковъ послѣдней, какъ цѣль, которой эти признаки служатъ средствомъ, какъ законъ ея постоянныхъ измѣненій“ [2]). Въ основѣ этого познанія вещи, какъ постоянной причины, какъ постоянной цѣли и какъ постояннаго закона, по А. Ричлю, не лежитъ что-либо реально и независимо отъ насъ существующее. Въ данномъ случаѣ мы выражаемъ, такъ сказать, лишь одну изъ сторонъ нашей духовной структуры. Дѣло въ томъ, что душа наша, по А. Ричлю, обладаетъ способностью не только создавать (etwas erscheinen zu lassen) безконечно-разнообразный міръ явленій, но сверхъ того возводить этотъ міръ явленій къ единству, представляя въ тоже время послѣдній, какъ существующій внѣ ея. Происходитъ это вслѣдствіе присущей душѣ способ

---

[1]) A. Ritschl. Die christl. Lehre von der Rechtfert. und Versöhnung. B. III. S. 19—20.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 20.

ности возводить все къ единству. Душа наша, разсуждаетъ А. Ричль, въ смѣнѣ происходящихъ въ ней впечатлѣній (Empfindungen) сознаетъ себя, какъ причину смѣняющихся въ ней впечатлѣній и какъ цѣль всѣхъ происходящихъ въ ней воспріятій. Соотвѣтственно этой-то способности нашей души мы и создаемъ, по А. Ричлю, весь окружающій насъ міръ. Мы возводимъ воспринимаемыя нами въ опредѣленномъ пространствѣ и опредѣленномъ порядкѣ явленія въ единство вещи и чрезъ это создаемъ вещь въ себѣ, какъ причину и какъ цѣль всѣхъ явленій. На самомъ же дѣлѣ такимъ образомъ вещь въ себѣ, по А. Ричлю, есть не что иное, какъ совокупность стремленій, представленій и чувствованій, вошедшихъ въ наше сознаніе и постепенно объединенныхъ нами въ одномъ образѣ, или, другими словами, вещь въ себѣ есть не что иное, какъ воспоминаемый образъ (Erinnerungs-Bild), возникшій въ нашемъ сознаніи, благодаря присущей намъ абстракціи изъ повторявшихся впечатлѣній создавать единое цѣлое" [1]). „Яблоко мы напр. называемъ круглымъ, красивымъ, сладкимъ, выражая этимъ совокупность впечатлѣній осязательнаго, вкусового и созерцательнаго характера, прикрѣпленныхъ нами въ силу повторенія къ извѣстному предмету". Если бы мы лишились этой способности изъ различныхъ впечатлѣній создавать единую недѣлимую сущность, то вмѣстѣ съ этимъ лишились бы способности познавать существующее какъ реальное [2]).

Но если такимъ образомъ, заключаетъ А. Ричль, вещь въ себѣ есть всецѣло созданіе нашего самосознающаго я, поскольку это самосознающее я возводитъ къ единому цѣлому происходящія въ немъ впечатлѣнія, то слѣдовательно вещь сама въ себѣ, безъ отношенія къ нашимъ воспріятіямъ, не существуетъ. Она такимъ же образомъ, какъ и эти послѣднія, результатъ дѣя-

---

[1]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 19—20. 34—37.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. S. 38.

тельности нашего сознанія, т. е. объектъ нашихъ восприятій есть въ существѣ дѣла сами же воспріятія, только безсознательно олицетворенныя нами въ объектѣ. Отсюда, по А. Ричлю, не можетъ быть рѣчи о раздѣленіи и противопоставленіи съ одной стороны познаваемаго, феноменальнаго, съ другой—непознаваемаго, въ себѣ заключеннаго міра. Міръ самъ въ себѣ: „вещь изолированная"—есть формальное понятіе безъ содержанія[1]). Въ концѣ концовъ, слѣдовательно, А. Ричль приходитъ къ тому заключенію, что воспріятія и представленія, равно какъ и вещь въ себѣ, отъ которой получаютъ эти воспріятія и представленія свое содержаніе, одинаково—внутренній процессъ нашего сознающаго я, одинаково—акты послѣдняго и, какъ такое вые, и субъективны и объективны въ одно и тож время, такъ что всякое бытіе есть бытіе нашего сознанія. Душа, слѣдовательно, по Ричлю, есть въ нѣкоторомъ родѣ miroir vivant, который отражаетъ въ себ все окружающее человѣка.

Отрицая такимъ образомъ всякую реальную цѣнность за теоретическимъ познаніемъ, А. Ричль въ тож время въ духѣ новѣйшаго новокантіанства стремитс усвоить за послѣднимъ практическую цѣнность. Во зрѣнія подобнаго рода впрочемъ скорѣе намѣчаютс чѣмъ прямо высказываются геттингенскимъ богосл вомъ. На самомъ дѣлѣ, если, какъ разсуждаетъ А. Ричл весь познаваемый мною міръ является въ своемъ пр исхожденіи результатомъ присущей природѣ человѣ способности сознавать себя во всей смѣнѣ происход щихъ въ ней состояній и какъ причину, и какъ цѣ этихъ состояній; если, слѣдовательно, душа человѣ построяетъ познаваемый ею міръ явленій въ соотвѣ ствіи съ ея цѣлями и интересами: то, значитъ, на познаніе имѣетъ лишь практическую цѣнность, т. оно свидѣтельствуетъ не о томъ, что́ такое объект въ себѣ, а лишь то, какимъ объектъ является дл

---

[1]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 20. 38.

меня, какъ необходимый постулятъ моей духовной жизни. Такимъ образомъ ясно, что въ концѣ концовъ А. Ричль приходитъ къ такъ называемымъ Werturtheile —сужденіямъ цѣнности, которыя, какъ мы уже видѣли, имѣютъ весьма важное значеніе въ системахъ Канта, Шлейермахера и въ новокантіанствѣ. Болѣе рѣшительно это воззрѣніе на сущность человѣческаго знанія проводится въ гносеологіи учениковъ А. Ричля, профессоровъ: Германа и Кафтана. Свои воззрѣнія по данному вопросу первый изъ нихъ, т. е. проф. Германъ, излагаетъ по преимуществу въ изслѣдованіи— Религія въ отношеніи къ міропознанію и къ нравственности. Исходная точка воззрѣній Германа—Кантовская. Подобно Канту, Германъ начальною формою человѣческаго знанія считаетъ представленія. Въ своемъ первичномъ видѣ представленія, по Герману, весьма разрозненны. Спрашивается теперь, почему же, не смотря на разнообразіе ихъ, познаваемый нами міръ входитъ въ наше сознаніе, какъ единое цѣлое? Приписывать въ данномъ случаѣ все дѣятельности нашего разума, по Герману, невозможно, потому что специфическое различіе эмпирическихъ законовъ природы и ея дѣйствій настолько велико, что для нашего разума было бы совершенно невозможно установить въ послѣдней строгій порядокъ, раздѣлить ея произведенія на роды и виды, вообще упорядочить ея содержаніе. Природа, правда, пишетъ Германъ, съ одной стороны оказываетъ извѣстное подобіе ея объектовъ и законовъ, облегчающее для человѣка подведеніе тѣхъ и другихъ подъ виды и высшіе законы, но она въ тоже время показываетъ человѣку и такое громадное разнообразіе (unvergleichbare Mannigfaltigkeit) происходящаго въ ней, предъ которымъ становятся въ тупикъ всѣ усилія нашего синтезирующаго мышленія“ [1]). Если, поэтому, утвержденіе единства при изученіи природы возможно для насъ, то только потому, по взгляду

[1]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 33—34.

Германа, что въ область изученія природы мы вносимъ идею цѣли и подчиняемъ этой идеѣ наше знаніе. Но если такимъ образомъ, разсуждаетъ далѣе Германъ, человѣкъ въ изученіе природы обязательно вноситъ свои цѣли, а цѣли всегда связаны съ извѣстными практическими интересами, то слѣдовательно эти послѣдніе и являются движущими стимулами при изученіи нами природы и налагаютъ въ тоже время тотъ или иной отпечатокъ на это изученіе. Видно это, по Герману, изъ того простого факта, что мы не только представляемъ природу, но въ тоже время „переживаемъ" (erleben) ее въ чувствѣ удовольствія или неудовольствія смотря по тому, видимъ ли въ ней осуществленіе своихъ цѣлей или нѣтъ. Не даромъ поэтому пониманіе природы и изученіе ея возможно только для желающаго и чувствующаго существа. Противъ этого обычно говорятъ, будто истинная наука должна быть чужда практическихъ цѣлей, будто эти послѣднія тормозятъ науку и пр. Все это вѣрно, по Герману, но все это не уничтожаетъ того несомнѣннаго факта, что наука вообще, наука, изучающая природу въ частности, обязательно связана съ практическими интересами и что поэтому моментъ, съ котораго наше изученіе природы было бы свободнымъ отъ практическихъ интересовъ, былъ бы концомъ изученія послѣдней [1]). Отсюда, по Герману, само собой вполнѣ понятно то, что при изученіи природы мы обходимся съ ней съ грубымъ произволомъ: мы изслѣдуемъ природу при субъективномъ предположеніи, что явленія ея могутъ быть разсматриваемы какъ дѣйствія, зависимыя отъ человѣка. Въ этомъ отношеніи сознательное стремленіе научнаго объясненія міра находится въ такомъ же положеніи, какъ темное предположеніе (das dunkle Meinen) некультурнаго человѣка, одушевляющаго природу соотвѣтственно своимъ надеждамъ и желаніямъ [2]). Этимъ, въ свою

---

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 34—35.

[2]) Herrmann. Op. cit. Ibid.

очередь, по Герману, опредѣляется характеръ нашихъ познаній о всемъ томъ, что́ мы считаемъ реальнымъ. Мы признаемъ окружающій насъ міръ реальнымъ не потому, что наше теоретическое познаніе вполнѣ соотвѣтствуетъ дѣйствительности, а просто потому, что желаемъ этого. Не теоретическое воззрѣніе, слѣдовательно, даетъ основу для нашего заключенія о реальности всего существующаго, а живущій въ человѣкѣ практическій импульсъ [1]). Видно это между прочимъ изъ того, по Герману, что при вопросѣ о реальности всякаго вновь познаваемаго нами предмета для насъ важно собственно то, въ какую связь должны мы поставить этотъ предметъ съ представленіями о дѣйствительныхъ вещахъ, которыми мы уже владѣли ранѣе. Слѣдовательно реальность всякаго вновь познаваемаго предмета обозначаетъ лишь способъ (Art), при посредствѣ котораго чувствующее я человѣка выражаетъ свое состояніе, поставляя это состояніе въ связь съ прежнимъ теченіемъ духовной жизни. Этимъ опредѣляется, по Герману, въ частности возникновеніе въ насъ понятія о вещи въ себѣ. Въ понятіе это входятъ два признака: независимость отъ насъ и заключенность въ себѣ. Однимъ лишь чистымъ сознаніемъ, т. е. отрѣшеннымъ отъ чувствующей стороны человѣческаго духа, объяснить происхожденіе обоихъ этихъ признаковъ нельзя. На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ Германъ, мы мыслимъ вещь независимою отъ насъ лишь постольку, поскольку единство представленій (Vorstellungseinheit), составляющихъ содержаніе вещи въ себѣ, мы ставимъ въ извѣстное отношеніе къ чувствующему сознанію нашего собственнаго бытія (zu der gefühlsmässigen Gewissheit unserer eigenen Existenz und Spontaneität) [2]). Равнымъ образомъ и заключенность вещи въ себѣ, по Герману, была бы для насъ немыслима совершенно, если бы бытіе вещи мы понимали только какъ

---

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 37.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 51.

предметъ чистаго сознанія, отрѣшеннаго отъ нашего чувствующаго я, ибо бытіе, понимаемое въ такомъ смыслѣ, есть не что иное, какъ простое существованіе въ отношеніяхъ, т. е. чисто отвлеченное понятіе. И вещь, заключенную въ себѣ, мы, слѣдовательно, мыслимъ лишь постольку, поскольку ставимъ ее въ отношеніе къ нашему чувству [1]). Вещь въ себѣ въ ея происхожденіи, по Герману, такимъ образомъ есть не что иное, какъ „постулятъ чувства", который вынужденъ принять и установить человѣкъ, дабы, отличая себя отъ явленій, онъ могъ сознавать себя практически [2]). Сама же вещь въ себѣ, въ ея содержаніи есть не что иное, какъ „рефлексъ чувствующаго и желающаго субъекта въ мірѣ чистаго опыта" [3]). Предположеніе, что будто бы мы утверждаемъ въ вещахъ нѣчто реальное, независимое отъ нашего чувствующаго я, это предположеніе, по Герману, есть „eine bloss Grille—пустая химера" [4])....

Тоже, что̀ сказано о вещи въ себѣ, по взгляд Германа, слѣдуетъ сказать о другой субстанціи — душѣ. По мнѣнію Германа, Кантъ имѣлъ несомнѣнно право на то, чтобы не считать душу предметомъ зна нія. Это потому, что значеніе (Geltung), которое имѣет для насъ душа, мы обосновываемъ не на „теоретич скихъ отношеніяхъ ея къ другимъ предметамъ, а в непосредственномъ чувствѣ, которое не имѣетъ ник кого дѣла съ теоретическими отношеніями". То, ч мы называемъ душею, есть не что иное, какъ „чувст бытія безъ малѣйшаго понятія". Всякая попытка обр щаться (behandeln) съ душею, какъ съ бытіемъ, выр жаемымъ въ понятіяхъ, ставитъ насъ въ конфлик съ тѣмъ чувствомъ, благодаря которому въ насъ с

---

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 51.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 64. 49.

[3]) Herrmann. Op. cit. S. 52. 49.

[4]) Herrmann. Op. cit. S. 48.

ществуетъ образъ души. По Герману, поэтому, одинаково неправъ и спиритуалистъ, стремящійся познать душу, какъ всякую другую реальность, и матеріалистъ, считающій душу частью матеріи [1]). Т. е. и понятіе о душѣ, какъ и понятіе о вещи въ себѣ, по Герману, слѣдовательно, должно быть сведено исключительно къ Werturtheile—къ сужденіямъ цѣнности, иначе говоря, имѣетъ исключительно практическое значеніе. Но если такимъ образомъ всякое наше познаніе практично, то, заключаетъ Германъ, наука должна быть „объясняема не изъ представляющей дѣятельности (aus der vorstellenden Thätigkeit) человѣческаго духа, а лишь изъ той цѣли, которой она подчинена", и потому представленіе, соединяемое съ наукой, чисто „практическое представленіе" [2]). Въ концѣ концовъ такимъ образомъ проф. Германъ рѣшительнымъ образомъ приходитъ къ тому заключенію, что разсудочно-теоретическое знаніе не можетъ служить дѣйствительнымъ отраженіемъ окружающаго насъ міра, что наше знаніе реально лишь постольку, поскольку оно служитъ нашимъ практическимъ цѣлямъ, что однимъ словомъ человѣческое знаніе выражается въ Werturtheile, т. е. въ томъ, въ чемъ полагали его новокантіанцы и отчасти А. Ричль.

Еще рѣшительнѣе въ томъ же направленіи идетъ другой ученикъ А. Ричля проф. Кафтанъ. Въ отличіе отъ проф. Германа онъ не только устанавливаетъ указанную точку зрѣнія на сущность человѣческаго знанія, но сверхъ того еще старается найти подтвержденіе ея въ отдѣльныхъ наукахъ. Раздѣляя наше познаніе на „обычное (gemeine)", иначе знаніе „ежедневной жизни (tägliches Lebens)", коимъ обладаетъ всякій человѣкъ, и научное, которымъ обладаетъ только извѣстный кругъ людей, проф. Кафтанъ находитъ, что то и другое знаніе, и обыденное и научное, какъ

---

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 41—44.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 63.

въ частныхъ сужденіяхъ или представленіяхъ объ отдѣльныхъ предметахъ и явленіяхъ, такъ и въ сужденіяхъ общихъ, или, какъ онъ выражается, заключеніяхъ, непремѣнно практично, т. е. въ основѣ его непремѣнно лежатъ практическіе интересы. Таково человѣческое знаніе, по Кафтану, прежде всего въ его происхожденіи. Въ самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ берлинскій профессоръ, человѣкъ, будучи по своему существу общественнымъ животнымъ, будучи поставленъ въ необходимость жить въ общеніи съ другими живыми существами, погибъ бы, если бы не обладалъ оружіемъ, ставящимъ его господиномъ надъ всѣмъ міромъ, каковымъ оружіемъ является для него интеллектъ. Если онъ желаетъ жить, то долженъ этимъ оружіемъ пользоваться, т. е. не только внѣшне, поверхностно относиться ко всему окружающему, но внимательно изучать это окружающее, составлять истинныя сужденія, правильныя заключенія и проч. [1]). Слѣдовательно, заключаетъ Кафтанъ, простая нужда, необходимость жить является стимуломъ нашего умственнаго развитія. Все содержаніе человѣческаго знанія дѣйствительно, по Кафтану, подтверждаетъ это. Возьмемъ напр., разсуждаетъ онъ, двѣ основныя формы человѣческаго знанія—понятіе о вещи и понятіе о причинныхъ отношеніяхъ. Первое, т. е. понятіе о вещи, по мнѣнію проф. Кафтана, какъ и по мнѣнію А. Ричля, образуется въ человѣкѣ соотвѣтственно обитающей въ немъ потребности утвердить себя, какъ единство, при всей смѣнѣ происходящихъ въ насъ состояній. Эту отличительную особенность нашего духа мы, по мнѣнію берлинскаго профессора, вносимъ и въ бытіе окружающаго насъ міра, т. е., населяя его извѣстными и неизвѣстными для насъ существами, мы, по аналогіи съ нашимъ духомъ, каждое изъ этихъ существъ представляемъ, какъ нѣчто неизмѣняемое по отношенію къ смѣняющимся въ немъ свойствамъ. И какъ мы сам

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 188 S. 387.

зъ своихъ поступкахъ постоянно преслѣдуемъ какія нибудь цѣли, такими же въ нашемъ сознаніи являются и всѣ эти существа или вещи, населяющія окружающій насъ міръ [1]). Т. е. во всякой вещи мы, собственно говоря, по Кафтану, олицетворяемъ себя, свое личное бытіе. И удивительно то, по мнѣнію берлинскаго профессора, что никто не замѣчаетъ этого, никто не замѣчаетъ того, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло лишь съ простымъ поэтическимъ обманомъ [2]). По тѣмъ же исключительно практическимъ мотивамъ создается нами, по мнѣнію проф. Кафтана, и понятіе о свойствахъ вещей. На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ онъ, чтобы „существовать и не имѣть своего существованія безцѣльнымъ, я долженъ прежде всего знать, что̀ я могу ожидать отъ вещей, съ которыми я нахожусь въ соприкосновеніи, т. е. я долженъ знать вещь въ ея свойствахъ“ [3]). Соотвѣтственно этому мы, по Кафтану, и составляемъ представленіе о свойствахъ вещей. Я напр. говорю, что свойство воды—дѣлать сырымъ (nass zu machen), свойство розы—издавать хорошій запахъ (dass sie Wohlgeruch verbreite) и проч., выражая этимъ такимъ образомъ лишь извѣстное отношеніе вещи къ чувствующему субъекту [4]). При этомъ все, что̀ въ извѣстномъ предметѣ наиболѣе удовлетворяетъ врожденному намъ практическому стимулу, мы называемъ существенной стороной, все же остальное является съ нашей точки зрѣнія какъ случайное (zufällig) въ предметѣ, какъ побочное (Nebenumstände) [5]). Но если такимъ образомъ, разсуждаетъ далѣе проф. Кафтанъ, понятіе о вещи въ ея происхожденіи и въ ея содержаніи есть не что иное, какъ выраженіе присущей человѣку практической по-

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 280—281.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 299.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 296. 396.

[4]) Kaftan. Op. cit. S. 297.

[5]) Kaftan. Op. cit. S. 284—285.

требности оградить свою жизнь, если, другими словами, нужда (Noth) раждаетъ вещь, то слѣдовательно мы интересуемся и занимаемся вещами не для того, чтобы пріобрѣсти идеальное понятіе о нихъ, а чтобы сдѣлать ихъ служебнымъ орудіемъ нашихъ цѣлей. А потому и наше познаніе о каждой вещи есть не что иное, какъ „невольный и неизбѣжный обманъ, вытекающій изъ самаго устройства нашей природы“ [1]). Тѣмъ же практическимъ я человѣка, по Кафтану, опредѣляется возникновеніе такъ называемыхъ причинныхъ отношеній между отдѣльными явленіями. Въ дѣйствительности никакихъ причинныхъ отношеній между явленіями, по его мнѣнію, не существуетъ. То же, что мы называемъ причиною, есть не что иное, какъ результатъ нашей духовной структуры. Живя не только прошлымъ и настоящимъ, но также и будущимъ, мы обычно задаемъ себѣ вопросъ о томъ, какія знаменія для будущаго заключаетъ въ себѣ настоящее, или иначе—какими средствами мы должны пользоваться, дабы достигнуть своей цѣли. Отсюда мы создаемъ дѣйствія изъ причинъ въ окружающемъ насъ мірѣ [2]). Помогаетъ при этомъ нашъ ежедневный опытъ. Мы ежедневно наблюдаемъ то, что пожеланія, возбужденія и движенія тѣла, равнымъ образомъ измѣненія въ мірѣ, касающіяся непосредственно нашего я, слѣдуютъ другъ за другомъ въ болѣе или менѣе строгомъ порядкѣ..... Этотъ личный опытъ мы по склонности всюду видѣть личное я переносимъ и на весь окружающій насъ міръ, т. е. и здѣсь всюду видимъ причины и дѣйствія. Понятіе причинныхъ отношеній слѣдовательно, по Кафтану, какъ и по Герману, есть не что иное, какъ выраженіе первоначальнаго, такъ сказать, дѣтскаго метода знанія, когда человѣкъ весь міръ населялъ духовными существами, живущими и дѣйствующими подобно ему, человѣку [3]). „Единствен

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 284—285.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 296.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 303.

ною же истинною причиною“ является воля человѣка или иначе стремленіе его „быть господиномъ“ надъ вещами, возможно въ большей мѣрѣ господствовать надъ міромъ, заставить его служить своимъ цѣлямъ [1]). Все сказанное имѣетъ отношеніе, по Кафтану, къ представленіямъ объ отдѣльныхъ предметахъ и объ отдѣльныхъ явленіяхъ.—Но кромѣ этихъ частныхъ представленій существуютъ еще общія сужденія и заключенія о цѣломъ рядѣ предметовъ и явленій. Спрашивается, что̀ они представляютъ изъ себя? Можетъ быть они слагаются подъ иной точкой зрѣнія, чуждой практическихъ интересовъ? Нѣтъ, отвѣчаетъ берлинскій профессоръ, этого нельзя сказать и про общія сужденія и заключенія. И они въ своемъ происхожденіи и въ своемъ содержаніи опредѣляются практическими цѣлями человѣка, и они являются продуктомъ духа, стремящагося достигнуть извѣстныхъ цѣлей [2]), и потому образованіе ихъ есть результатъ полнаго произвола (Willkür), сами же они—невольный обманъ (eine unwillkürliche Täuschung) [3]). Иначе, по Кафтану, и быть не можетъ. Дѣло въ томъ, что общія сужденія и заключенія возникаютъ изъ наблюдаемаго нами подобія между вещами и событіями. И такъ какъ на каждую вещь и на каждое событіе мы смотримъ лишь съ практической точки зрѣнія, то слѣдовательно и общія понятія и сужденія по своему происхожденію есть тоже самое, что̀ и представленія объ отдѣльныхъ вещахъ, т. е. и они возникаютъ въ насъ и слагаются нами подъ той точкой зрѣнія, въ силу которой мы усиливаемся окружающія насъ явленія природы подвести подъ условія нашей жизни [4]). Видно это, по Кафтану, хоть бы изъ одного того, что въ природѣ собственно невозможно

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 312. 309. 396.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 391—292.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 295.

[4]) Kaftan. Op. cit. S. 287. 316.

найти двухъ предметовъ, которые были бы вполнѣ подобны другъ другу, невозможно найти двухъ событій, которыя произошли бы при совершенно однородныхъ условіяхъ. И тѣмъ не менѣе мы составляемъ общія сужденія о цѣломъ рядѣ предметовъ и событій, какъ вполнѣ однородныхъ [1]). Въ особенности этотъ произволъ замѣтенъ при образованіи общихъ понятій и сужденій о такихъ событіяхъ настоящаго времени и событіяхъ будущихъ, которыя находятся за предѣлами нашего непосредственнаго наблюденія, которыя, другими словами, неизвѣстны для насъ. Строго говоря, наше познаніе, какъ основывающееся на наблюденіи фактовъ изъ прошлой и настоящей жизни, должно имѣть и отношеніе только къ этой жизни, т. е. къ прошлому и настоящему. И тѣмъ не менѣе, по Кафтану, мы составляемъ общія сужденія и о будущемъ, удовлетворяя исключительно нашей практической наклонности жить не только въ прошломъ и настоящемъ, но и въ будущемъ. Но такъ какъ будущее для насъ еще не существуетъ, такъ какъ, слѣдовательно, мы не можемъ имѣть никакого опытнаго наблюденія надъ нимъ, то, значитъ, сужденія о будущемъ есть ни болѣе, ни менѣе, какъ продуктъ нашего воображенія (Product unserer Einbildungskraft). При чемъ, само собою понятно, съ этимъ будущимъ мы поступаемъ съ полнымъ произволомъ, потому что, не имѣя никакихъ опытовъ изъ будущей жизни, мы судимъ о немъ по опытамъ лишь прошлаго и настоящаго [2]). Иногда бываетъ, по Кафтану, и еще хуже. Существуетъ масса фактовъ и событій (die Masse der Thatsachen), о различіи и измѣненіи которыхъ при нашихъ слабыхъ духовныхъ силахъ мы не можемъ составить совершеннаго знанія. Тогда мы поступаемъ очень просто: составляемъ общія сужденія объ этихъ фактахъ, не взирая на полное невѣдѣніе ихъ. Въ особенности этой любовью составлять

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 285. 291.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 286—287.

общія сужденія о неизвѣстномъ отличаются, по Кафтану, философы—служители высшихъ интеллектуальныхъ интересовъ, съ презрѣніемъ относящіеся ко всему опытному, какъ единичному и случайному (einzelnen und zufälligen) [1]).

Все сказанное, имѣя ближайшее отношеніе къ обычному знанію, касается, по Кафтану, затѣмъ и знанія научнаго. „Правда, наука, говорятъ, задачей поставляетъ отысканіе чистой истины и въ силу этого должна стоять въ сторонѣ отъ какихъ-либо побочныхъ цѣлей, въ частности отъ практическихъ интересовъ". Все это правда и все это, добавляетъ Кафтанъ, однакоже не уничтожаетъ дѣйствительности того факта, что наука, какъ и обыкновенное знаніе, есть порожденіе практическихъ интересовъ человѣка [2]). Иначе, по Кафтану, и быть не можетъ. Дѣло въ томъ, что нельзя полагать какого-либо существеннаго различія между обычнымъ и научнымъ знаніемъ, нельзя провести между ними какой-либо рѣзкой грани (materiale Grenzlinie). Видно это изъ того, что оба эти знанія—и научное и обыденное—всегда шли рука объ руку другъ съ другомъ. Конечно, теперь человѣкъ въ обыденной жизни совсѣмъ не тотъ, что́ онъ былъ нѣсколько столѣтій тому назадъ, и это несомнѣнно потому, что прогрессировало научное знаніе [3]). Если и можно указать различіе между обычнымъ и научнымъ знаніями, то во всякомъ случаѣ, по Кафтану, весьма несущественное: оно, во-первыхъ, заключается въ томъ, что знаніе научное сравнительно съ обыденнымъ является болѣе планосообразнымъ въ своемъ содержаніи. Оно устанавливаетъ болѣе тщательное наблюденіе надъ опытами, болѣе искусное распредѣленіе явленій, лучшія отношенія причинъ и дѣйствій другъ къ другу и проч. Обычное знаніе прямо гово-

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 293.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 322.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 317—319.

ритъ: мышьякъ ядъ и принятіе его причиняетъ смерть; научное знаніе гласитъ: мышьякъ причиняетъ смерть, потому что онъ состоитъ изъ такихъ-то веществъ, которыя разрушаютъ такія-то части организма [1]). Во-вторыхъ, различіе между обычнымъ и научнымъ знаніями состоитъ въ относительномъ различіи преслѣдуемыхъ ими цѣлей: первое преслѣдуетъ „личное внѣшнее благо человѣка", второе—„духовное господство человѣка надъ міромъ" [2]). Но при этомъ отличіи научнаго знанія отъ знанія обычнаго, первое, по взгляду берлинскаго профессора, весьма приближается къ послѣднему въ весьма существенномъ, и именно въ томъ, что идетъ при достиженіи поставленной цѣли тѣмъ же путемъ, какимъ идетъ и обычное знаніе,—путемъ грубаго произвола (Willkür) [3]), хотя и болѣе очищеннаго (raffinirte) чѣмъ въ обычномъ знаніи. Въ самомъ дѣлѣ, спрашиваетъ берлинскій профессоръ, что̀ представляетъ изъ себя экспериментъ, на которомъ зиждется научное знаніе, какъ „не произвольное вторженіе въ природу, какъ не подчиненіе ея явленій практическимъ цѣлямъ человѣка?" [4]) Но если такимъ образомъ, заключаетъ проф. Кафтанъ, и въ научномъ знаніи господствуетъ тотъ же произволъ, какой господствуетъ въ знаніи обычномъ, то слѣдовательно и это знаніе не можетъ сообщить истины, подобно обычному знанію. Кафтанъ дѣйствительно весьма рѣшительно утверждаетъ это положеніе, заявляя, что и въ наукѣ господствуетъ обманъ (die unwillkürliche Täuschung). Возьмемъ напр., разсуждаетъ онъ, такъ называемыя естественныя науки. Они выдвигаютъ на сцену безкачественные атомы и монады, которые связуютъ по закону причинности. Что въ данномъ случаѣ происходитъ искусственный произволъ

---

1) Kaftan. Op. cit. S. 319—321. 317—318.

2) Kaftan. Op. cit. S. 323—325.

3) Kaftan. Op. cit. S. 326—327.

4) Kaftan. Op. cit. S. 333—334.

обманъ, ясно само собой, такъ какъ „всѣ эти призрачныя сущности существуютъ только въ нашемъ представленіи“ [1]). Тоже, что сказано объ атомахъ, слѣдуетъ сказать, по Кафтану, и о такъ называемыхъ естественныхъ законахъ. „Представленіе о нихъ, по его мнѣнію, взято изъ человѣческихъ отношеній и изъ историческаго опыта“. Законъ есть норма (Regel), которой регулируются человѣческія отношенія. Если мы говоримъ объ естественныхъ законахъ, то переносимъ это представленіе изъ человѣческихъ отношеній на природу, какъ будто бы въ ней „существуютъ такіе же законы, какъ государственный законъ надъ гражданами..... И здѣсь слѣдовательно полное отсутствіе истины“ [2]). Сказанное объ естественныхъ наукахъ можетъ быть приложено, по Кафтану, къ наукамъ, изучающимъ духовную природу человѣка, и прежде всего къ психологіи. Подобно естественнымъ наукамъ, разлагающимъ свои объекты на атомы, и психологія, пишетъ Кафтанъ, разлагаетъ свои объекты на простые элементы, совершая это при посредствѣ „законовъ, которыми опредѣляется совокупность (das Zusammen) этихъ простыхъ элементовъ и регулируется теченіе духовной жизни“. При чемъ и здѣсь однакоже эти простые элементы, которыми занимается психологія, чистыми сами по себѣ не даны, они произвольно создаются самимъ человѣкомъ соотвѣтственно его практическимъ цѣлямъ [3]). На той же почвѣ стоитъ, по Кафтану, и близко примыкающая къ психологіи логика. Самое существованіе ея, по мнѣнію берлинскаго профессора, совершенно безцѣльно. „Знаніе, пишетъ онъ, въ своемъ происхожденіи отнюдь не зависитъ отъ логики. Оно возникаетъ исключительно подъ вліяніемъ практической нужды человѣка изъ опыта и на осно-

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 335.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 336—338.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 339—342.

ваніи его и слѣдовательно существуетъ прежде логики и независимо отъ нея. Значеніе логики исключительно техническое: она только комбинируетъ данное и пріобрѣтенное опытомъ, часто не обращая вниманія на то, соотвѣтствуетъ ли дѣйствительности построяемое ею" [1]).

Даже такое точное знаніе, какъ знаніе математическое, по взгляду Кафтана, опредѣляется исключительно практическими цѣлями. „Аксіомы напр. такъ называемой чистой математики взяты изъ опыта въ обыкновенномъ, т. е. практическомъ его пониманіи. Въ природѣ не существуетъ того, что̀ мы называемъ прямой линіей, кругомъ, треугольникамъ и проч" [2]). И наконецъ, ариѳметика еще менѣе имѣетъ дѣла съ чистою дѣйствительностью, ибо числа существуютъ исключительно въ человѣческомъ мышленіи, какъ продуктъ его ограниченности. Творецъ (Weltenbaumeister), обладающій идеальнымъ знаніемъ, не измѣряетъ и не считаетъ [3]). Однимъ словомъ все человѣческое знаніе, начиная съ низшей и кончая высшей его ступенью, имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку служитъ практической сторонѣ человѣческаго духа и потому свидѣтельствуетъ о бытіи вещи не въ ея независимости отъ нашего бытія, а о бытіи ея въ той мѣрѣ, въ какой вещь касается нашего личнаго блага [4]).

Этимъ, по Кафтану, рѣшается вопросъ о томъ что̀ выше изъ силъ человѣческихъ, практическая или теоретическая, которой изъ нихъ по преимуществу опредѣляется духовная жизнь человѣка, первою или второю. По Кафтану, на этотъ вопросъ долженъ быть тотъ несомнѣнный отвѣтъ, что сила практическая имѣетъ рѣшительный перевѣсъ надъ теоретической, что воля

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 363—364.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 368. 371.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 372—374.

[4]) Kaftan. Op. cit. S. 380. 393. 400. 428—430.

безусловно сильнѣе интеллекта [1]). Не даромъ, замѣчаетъ берлинскій профессоръ, и новорожденное дитя, еще не имѣющее никакихъ представленій, энергично стремится удовлетворить свои волевыя наклонности..... [2]) Въ концѣ концовъ такимъ образомъ Кафтанъ гораздо рѣшительнѣе, чѣмъ А. Ричль и проф. Германъ, въ духѣ новокантіанства приходитъ къ тому выводу, что вся сущность человѣческаго знанія должна быть сведена исключительно къ Werturtheile — къ сужденіямъ цѣнности, что человѣческое знаніе имѣетъ практическую цѣнность.

Это отрицательное отношеніе А. Ричля и его школы къ теоретическому знанію, какъ не имѣющему въ основѣ своей ничего реальнаго, само собою, понятно, должно влечь за собой у Ричля и его учениковъ отрицательное же отношеніе къ философско-метафизическому знанію, стремящемуся завершить матеріалъ, добываемый другими науками, въ высшихъ проблемахъ разума. Это дѣйствительно находимъ у Ричля и его учениковъ. Отождествляя метафизику съ философіей вообще, они съ пренебреженіемъ относятся къ философско-метафизическому знанію. Метафизика, по мнѣнію А. Ричля, наука поверхностная (oberflachlich) въ основѣ своей, неполная (unvollständig), не имѣющая ничего реальнаго [3]). Эти недостатки метафизики, какъ науки, по Ричлю, проистекаютъ оттого, что она основывается на произвольныхъ началахъ. „Метафизика, пишетъ онъ, занимается изслѣдованіемъ общихъ началъ всего существующаго. Раздѣляя при этомъ все существующее, коимъ занимается наше познаніе, на природу и духъ человѣческій, метафизика при изслѣдованіи общихъ первой и второму началъ не обращаетъ вниманія на особенности, индивидуальные признаки, которыми обычно утверждается различіе духа и природы, или, иначе говоря,

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 381. 423.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 384.

[3]) Ritschl. Theologie und Metaphysik. 1881. Bonn. S. 28.

не проводитъ никакой грани между естественно-физическими и духовно-психическими явленіями. Видно это, по А. Ричлю, изъ того, что физическими и психическими явленіями метафизика занимается лишь постольку, поскольку совокупность ихъ образуетъ изъ себя так называемую вещь въ себѣ, въ содержаніе которой входятъ лишь самые общіе признаки природы и духа. Ограничивая свою область изученіемъ лишь самыхъ общихъ признаковъ физическихъ и психическихъ явленій, оставляя въ сторонѣ признаки болѣе или менѣ конкретные, метафизика, слѣдовательно, заключаетъ А. Ричль, изучаетъ взятый ею матеріалъ болѣе поверхностно, чѣмъ другія науки, напр. естественныя и психологія. Съ другой стороны, неполнота и недостаточность метафизическаго познанія, по Ричлю, проистекаетъ оттого, что оно—это познаніе—чуждается единственно надежнаго источника нашего познанія—опыта. „Метафизика, пишетъ Ричль, признаетъ существованіе врожденныхъ человѣку a priori формъ, благодаря которымъ послѣдній является способнымъ къ утвержденію объектовъ знанія, минуя всякаго рода чувствованія и воспріятія. Благодаря этому метафизическое познаніе повидимому господствуетъ надъ всякимъ другимъ знаніемъ. Но, замѣчаетъ Ричль, это господство только призрачное, ибо только познаніе изъ опыта возвышается до дѣйствительности духовной жизни человѣка и окружающаго его міра. Слѣдовательно и въ данномъ случаѣ метафизика должна быть поставлена ниже напримѣръ психологіи и этики“ [1]). На той же точкѣ зрѣнія въ отношеніи къ метафизикѣ стоитъ также и профессоръ Германъ. По его взгляду, метафизика—наука совершенно „безполезная (unnutz)“; ея полная безполезность проистекаетъ оттого, что она разрываетъ всякую связь съ опытнымъ знаніемъ, которое и есть

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bonn. 1895. B. III. S. 16—17. Сравн. Ritschl. Theol. und Metaphysik. Bonn. 1887. S. 8—9.

единственный критерій истины. Разорвавъ всякую связь съ опытомъ, метафизика въ тоже время понятія объ отдѣльныхъ вещахъ поставляетъ въ связь съ представленіемъ о единой сущности міра, при чемъ всѣ вещи получаютъ свое объясненіе изъ этого единаго мірового цѣлаго.... Конечно, замѣчаетъ Германъ, наше познаніе выиграло бы во многомъ, если бы міръ понятій, который метафизика возводитъ къ единству, существовалъ въ нашемъ сознаніи какъ неизмѣняемая величина. Этого однакоже на самомъ дѣлѣ нѣтъ и не можетъ быть, потому что успѣхи эмпирическаго знанія доставляютъ все новый и новый матеріалъ, который точно также долженъ быть причтенъ къ ранѣе существовавшему міру понятій. Вмѣстѣ съ этимъ эмпирическое знаніе оставляетъ все новые и новые поводы или измѣнять, или даже совсѣмъ устранять понятія, которыя служили доселѣ къ объясненію природы. Отсюда слѣдовательно существованіе метафизическаго міра, какъ цѣлаго, всегда тождественнаго въ своемъ содержаніи, совершенно невозможно: успѣхами эмпирическаго знанія этотъ метафизическій міръ уничтожается безъ прямыхъ нападеній [1]). Если метафизика, по мнѣнію проф. Германа, и можетъ существовать, то съ инымъ характеромъ, съ характеромъ практическимъ. Такъ какъ при познаніи міра сознаніе человѣка утверждаетъ себя въ каждый моментъ не только какъ единство его состояній, но, сверхъ того, какъ единство личности, господствующей надъ міромъ, пользующейся послѣднимъ для достиженія своихъ практическихъ цѣлей, то метафизическое пониманіе міра, какъ единаго цѣлаго, имѣетъ смыслъ и значеніе для человѣка лишь въ томъ случаѣ, если міръ, какъ единое цѣлое, какъ метафизическая величина, служитъ средствомъ для указаннаго духовнаго господства человѣка надъ міромъ [2]). Метафизическое познаніе, раз-

---

[1]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 69—71.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 74—75.

сматриваемое съ этой точки зрѣнія, по Герману, не должно и не можетъ, слѣдовательно, расширять объемъ нашихъ свѣдѣній касательно существующаго міра, но оно поддерживаетъ въ насъ „упованіе“ (Vertrauen), энергію въ нашихъ познавательныхъ стремленіяхъ“ и, такъ сказать, обезпечиваетъ практическія цѣли въ нашемъ познаніи [1].....

Съ еще бо́льшей рѣшительностью противъ метафизики въ обычномъ ея пониманіи вооружается другой изъ упомянутыхъ учениковъ А. Ричля, проф. Кафтанъ. По его взгляду, философія и метафизика являются не только безполезными, но даже положительно вредными для науки, прежде всего потому. что могутъ служить тормазомъ послѣдней. „Наука, пишетъ Кафтанъ, преслѣдуя свою безконечную задачу, не должна и не можетъ довольствоваться только готовыми результатами. Совершенство ея состоитъ не въ томъ, чтобы быть законченной (fertig), а въ томъ, чтобы съ возможною полнотой обслѣдовать намѣченную задачу. Въ этомъ отношеніи она стоитъ въ полномъ противорѣчіи съ философіей и метафизикой, которыя достигли уже своихъ результатовъ, являются уже какъ законченныя и въ силу того, остановившись въ своемъ развитіи, тоже самое могутъ сообщить и наукѣ, завершеніемъ которой онѣ являются“ [2]). Подобнаго рода характеръ метафизики, какъ науки, по Кафтану, проистекаетъ оттого, что въ ней происходитъ неправильное пользованіе критеріемъ истины. Существуетъ, по мнѣнію берлинскаго профессора, двоякій критерій истины. Высшій и собственно рѣшающій критерій истины требуетъ, чтобы въ наукѣ всегда наблюдалось и утверждалось согласіе ея положеній съ дѣйствительностью, т. е. съ опытомъ. Другой критерій, подчиненный первому, долженъ установить связь и согласіе различныхъ понятій

---

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 75—76.

[2]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel, 1 9 S. 456.

вытекающихъ одно изъ другого. Первый критерій матеріальный, второй—формальный. Первый, какъ главный, долженъ предшествовать второму, какъ менѣе существенному. Совсѣмъ не то, по Кафтану, находимъ въ спекулятивной философіи. Здѣсь главное значеніе имѣетъ разумъ, построяющій путемъ простыхъ умозаключеній систему абсолютной истины. О томъ, насколько эта истина согласуется съ дѣйствительностью или съ опытомъ, разумъ не справляется, и такимъ образомъ главное значеніе имѣетъ не первый, а второй критерій [1]). Вообще, по Кафтану, при настоящемъ состояніи положительной науки древняя связь ея съ философіей явилась бы безсмысліемъ [2]). Недаромъ, по Кафтану, исторія науки въ существѣ дѣла есть не что иное, какъ исторія постепеннаго освобожденія ея отъ вліянія философскихъ системъ [3]).

Стоя на подобнаго рода почвѣ, А. Ричль и его ученики полагали, что ихъ богословіе въ основѣ своей имѣетъ данныя новѣйшей науки. Ни одно изъ основоположеній ричліанства однакожъ не возбуждало противъ себя столькихъ возраженій, какъ философская подкладка, на которой зиждется теологія Ричля и его школы. Въ особенности сильныя возраженія вызывали и доселѣ вызываютъ гносеологическія воззрѣнія самого А. Ричля, въ силу ихъ неопредѣленности. Неопредѣленность философскихъ взглядовъ А. Ричля дѣйствительно такова, что трудно уяснить сущность ихъ. Самъ А. Ричль, какъ извѣстно, заявляетъ, что онъ въ своихъ гносеологическихъ воззрѣніяхъ придерживается точки зрѣнія Лотце. Изъ громаднаго количества изслѣдователей ричліанскаго богословія однакоже только одинъ Уставъ Экке признаетъ тождественность или по крайней мѣрѣ близость гносеологическихъ воззрѣній А.

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 457—458.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 465.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 475.

Ричля къ гносеологическимъ же взглядамъ Лотце [1]; большинство же изслѣдователей ричліанскаго богословія приходитъ къ тому заключенію, что теорія познанія Ричля скорѣе примыкаетъ къ теоріи познанія Канта чѣмъ Лотце. Такъ полагаютъ напримѣръ Эплингеръ [2]) Шоенъ [3]), Орръ [4]), Лемме [5]), О. Пфлейдереръ [6]), Пуніеръ [7]), Дорнеръ [8]) и нѣкоторые другіе. Иные наконецъ стараются примирить оба эти мнѣнія, проводя срединный взглядъ, т. е. что гносеологическія воззрѣнія А. Ричля примыкаютъ отчасти къ теоріи познанія Канта, отчасти къ теоріи познанія Лотце. Такъ полагаетъ напр. одинъ изъ наиболѣе страстныхъ послѣдователей А. Ричля, Кюгельгенъ, по мнѣнію котораго, „А. Ричль заимствуетъ у Лотце то, чего недостаетъ у Канта (Ritschl das, was er bei Kant vermisste, bei Lotze gefunden hat)“ [9]).

Уже одно это разногласіе въ опредѣленіи самой сущности гносеологическихъ воззрѣній А. Ричля рекомендуетъ съ плохой стороны эти воззрѣнія геттингенскаго богослова. Дѣйствительно, вся теорія по

---

[1]) Gustav Ecke. Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart. B. I. 1897. S. 48—50.

[2]) R. Esstlinger. Zur Erkenntnistheorie Ritschls. Zürich. 189 S. 7.

[3]) H. Schoen. Les origines historiques de la théologie de Ritsch Paris. 1893. Pg. 33—34.

[4]) Orr. The Ritschlian Theology and the Evangelical Faiti London. 1898. Pg. 61—62.

[5]) Lemme. Die Principien der Ritsch'lschen Theologie und il Werth. Bonn. 1891. S. 4—5.

[6]) Otto Pfleiderer. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin. 1878. B. I. S. 192.

[7]) Punjer. Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. B. I S. 340.

[8]) Dorner. System der christlichen Glaubenslehre. B. II. S. 37

[9]) Kügelgen. Die Dogmatik Albrecht Ritschls. Leipzig. 189 S. 22—23,

знанія А. Ричля слагается изъ совершенно противорѣчивыхъ и исключающихъ другъ друга положеній. Съ одной стороны кажется, будто А. Ричль признаетъ полную реальность познаваемаго человѣкомъ міра. „Мы, пишетъ онъ, признаемъ въ явленіяхъ, измѣняющихся въ опредѣленномъ пространствѣ, въ опредѣленномъ объемѣ и въ опредѣленномъ порядкѣ, вещь какъ причину дѣйствующихъ на насъ признаковъ, какъ цѣль, которой эти признаки служатъ въ качествѣ средства, какъ законъ ея постоянныхъ измѣненій“ [1]). Соотвѣтственно этому, критикуя теорію познанія Канта, Ричль находитъ, что міръ явленій только въ томъ случаѣ можетъ быть объектомъ нашего познанія, если при этомъ принято, что въ явленіяхъ намъ открываются дѣйствительныя вещи, которыя въ тоже время служатъ причиной нашихъ чувствованій и воспріятій. Въ противномъ случаѣ, по А. Ричлю, явленіе будетъ простымъ призракомъ [2]). Судя по этимъ словамъ, А. Ричль признаетъ то, что мы можемъ познавать дѣйствительныя вещи, хотя только въ явленіяхъ: вещи же въ себѣ стаются непознаваемыми. И слѣдовательно А. Ричль различаетъ съ одной стороны дѣйствительныя вещи, которыя мы познаемъ въ явленіяхъ, и вещи сами въ себѣ, которыя непознаваемы. Спрашивается теперь, каково же отношеніе дѣйствительныхъ вещей, нами познаваемыхъ, къ вещамъ самимъ въ себѣ? Реальны ли онѣ только въ томъ смыслѣ, что даны намъ въ явленіяхъ, или сами въ себѣ реальны, т. е. имѣютъ бытіе, которое не зависитъ отъ нашего сознанія? Судя по всему вышесказанному, слѣдуетъ отвѣтить на поставленный вопросъ въ послѣднемъ смыслѣ, потому что если бы дѣйствительныя вещи были величинами, данными только въ явленіяхъ, слѣдовательно тождественными съ явленіями, то въ такомъ случаѣ получалась

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. und Versöhn. 1895. B. III. 20.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 19—20 u. w.

бы тавтологія: въ явленіяхъ мы познаемъ явленія. Съ другой стороны, тогда не было бы никакой дѣйствительности, которая бы лежала въ основѣ явленій и слѣдовательно явленія были бы простыми призраками. Между тѣмъ самъ Ричль, какъ мы уже видѣли, признаетъ, что дѣйствительныя вещи суть причины нашихъ чувствованій и воспріятій, что̀ конечно возможно лишь въ томъ случаѣ, если вещи существуютъ прежде нашихъ чувствованій и воспріятій, иначе говоря, если онѣ обладаютъ бытіемъ прежде воздѣйствій на насъ. Въ концѣ концовъ слѣдовательно А. Ричль какъ будто приходитъ къ тому выводу, что дѣйствительныя вещи, какъ причины нашихъ чувствованій и воспріятій, тождественны съ вещами самими въ себѣ [1]) и такимъ образомъ какъ будто признаетъ объективность и реальность нашего познанія. Но вотъ, рядомъ съ указанными сужденіями геттингенскаго богослова, читаемъ другія сужденія, діаметрально противоположнаго характера „Явленія, воспринимаемыя нами въ опредѣленномъ пространственномъ образѣ, въ опредѣленной послѣдовательности и въ опредѣленныхъ предѣлахъ и порядкѣ наше представленіе возводитъ въ единство вещи, как самостоятельнаго бытія (Durchsichsein und Fürsich selbst), какъ causa sui и finis sui, по аналогіи съ по знающей душей, которая, въ смѣнѣ происходящих въ ней воспріятій, себя чувствуетъ и воспоминаетъ как всегда пребывающее единство, какъ причину смѣняю щихся въ ней ощущеній, какъ цѣль этихъ ощущеній“ Т. е. вещь въ себѣ, по А. Ричлю, есть всецѣло про дуктъ нашего духа, внѣ нашего сознанія не имѣющі ничего реальнаго. Она, какъ онъ самъ выражается „чисто формальное понятіе безъ содержанія“ [2]).

---

[1]) Соотвѣтственно этому у А. Ричля находимъ смѣшен терминовъ: дѣйствительная вещь и вещь въ себѣ. A. Ritsch Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II S. 19.

[2]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 19—20. 37.

Этими словами, какъ можно видѣть, рѣшительно отрицается прежде всего реальное значеніе за вещью въ себѣ, потому что формальныя понятія дѣйствительно исключительно функціи нашего разума, внѣ этого разума не имѣющія ничего реальнаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ указанными словами рѣшительно отрицается реальное значеніе и за явленіями, ибо если вещь въ себѣ лишена какой бы то ни было реальности, то слѣдовательно не имѣетъ никакой реальности и явленіе. И самъ А. Риль, какъ мы уже видѣли, учитъ, что міръ явленій только тогда можетъ быть объектомъ нашего знанія, если въ явленіяхъ открывается нѣчто дѣйствительное, именно „вещь въ себѣ". Въ такое же грубое противорѣчіе впадаетъ геттингенскій богословъ, когда описываетъ самый процессъ образованія человѣческаго знанія. Съ одной стороны у А. Ричля читаемъ: „наше я не само по себѣ есть причина чувствованій и воспріятій, но эта душевная дѣятельность возникаетъ у него въ связи съ вещами" [1]). Какъ можно видѣть, этими словами рѣшительно утверждается объективная реальность за человѣческимъ знаніемъ, потому что если наши чувствованія и воспріятія въ своемъ возникновеніи находятся въ зависимости отъ вещей, которыми они возбуждаются, если поэтому наше я не само въ себѣ создаетъ ихъ, значитъ наши воспріятія имѣютъ нѣкоторую реальную цѣнность. Но вотъ рядомъ съ указаннымъ сужденіемъ А. Ричля читаемъ опять слѣдующія слова, принадлежащія ему же: „впечатлѣнія, возникающія чрезъ наши органы, являются первымъ и послѣднимъ ручательствомъ (Gewähr) того, что вещи, которыя мы воспринимаемъ въ ощущеніяхъ, суть дѣйствительны" [2]). Отвѣчая затѣмъ на вопросъ о томъ, каковы отношенія нашихъ ощущеній къ воспринимаемымъ предметамъ, А. Ричль замѣчаетъ, что наши ощу-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 18.

[2]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 33.

щенія выражаютъ только „раздраженіе (einen Reiz), чрезъ которое возбуждается самодѣятельность въ человѣкѣ, въ силу чего между нашими воспріятіями и объектомъ воспріятій не только нѣтъ ничего подобнаго [1]), и объектъ воспріятій слѣдовательно не только не есть вѣрно отображаемый образъ предмета, но есть ни болѣе ни менѣе, какъ самое же ощущеніе, результатъ нашей ощущающей способности (eine Affektion unseres Empfindungsvermögens), который мы невольно объективируемъ“ [2]). Т. е. опять видимъ полное отрицаніе реальнаго значенія за человѣческимъ знаніемъ. И наконецъ въ грубое противорѣчіе впадаетъ А. Ричль, когда описываетъ самую, такъ сказать, основу человѣческаго знанія. Мы уже видѣли при изложеніи гносеологическихъ воззрѣній А. Ричля то, что онъ признаетъ весь окружающій человѣка міръ за исключительное созданіе человѣческой души, утверждающей себя, какъ единство при всей смѣнѣ происходящихъ въ ней впечатлѣній, получаемыхъ отъ внѣшняго міра. Повидимому такимъ образомъ А. Ричль признаетъ субстанціальность человѣческой души, какъ реальной величины, объединяющей въ себѣ всѣ частныя явленія духовной жизни. Но вотъ рядомъ съ этимъ встрѣчаемъ у А. Ричля также слѣдующія сужденія, діаметрально противоположнаго характера. Различая двоякое понятіе о душѣ—актуальное и субстанціальное и разумѣя подъ послѣднимъ понятіе, по которому душа мыслится, какъ „всегда тождественное въ своемъ содержаніи (in ihrer Gleichheit mit sich Selbst) бытіе“, какъ „покоящееся позади чувствованій, представленій и волевыхъ движеній единство“, геттингенскій богословъ рѣшительно отрицаетъ это, по его словамъ „мистико-схоластическое“ понятіе о душѣ, потому что оно имѣетъ тотъ же существенный недостатокъ, что̀ и теорія, различающая

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 22.

[2]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysih. S. 19—20. 33. 37—38.

между явленіемъ и вещью въ себѣ. „Раздѣленіе между душевными дѣйствіями, пишетъ А. Ричль, и покоящимися душевными силами страдаетъ тѣмъ же недостаткомъ, какимъ страдаетъ раздѣленіе между явленіями вещи и вещью въ себѣ, которая независимо отъ ея признаковъ познаваема. Мы ничего не знаемъ о самобытности (Ansich) души, о заключенной въ себѣ жизни духа, помимо тѣхъ функцій, въ которыхъ душа заявляетъ свою дѣятельность..... Поэтому грубое противорѣчіе утверждать, будто силы души должны заявлять свою дѣятельность и въ тоже время должны образовать покоящееся бытіе души, отличное отъ ея функцій“ [1]). Т. е., судя по этимъ словамъ, геттингенскій богословъ признаетъ ту истину, что душа человѣка не есть какая-либо единая опредѣленная сущность; она есть совокупность (Zusammenhang) душевныхъ процессовъ; самосознаніе не есть отличная отъ психическихъ явленій реальность; оно есть связь этихъ явленій. Однимъ словомъ, духовная личность человѣка заключается не въ иномъ чемъ, какъ въ ея отдѣльныхъ духовныхъ дѣйствіяхъ [2]).

Теорія познанія А. Ричля, слѣдовательно, содержитъ въ себѣ сочетаніе самаго невозможнаго—сочетаніе взаимно-исключающихъ положеній. Это ея первый и самый существенный недостатокъ. Другой недостатокъ теоріи познанія А. Ричля—ея крайній субъективизмъ. Начавши свою теорію познанія рѣшительнымъ признаніемъ реальности за окружающимъ человѣка міромъ и кончая ее рѣшительнымъ отрицаніемъ этой реальности, геттингенскій богословъ повидимому долженъ былъ признать по крайней мѣрѣ реальность самой личности человѣка. Къ удивленію и этого не находимъ у

---

[1]) Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 20—21.

[2]) Glage. Grundfehler der Ritschlschen Theologie. Kiel. 1893. I. I. S. 13—14. Pfleiderer. Die Ritschlsche Theologie kritisch beleuchtet. Braunschweig. 1891. S. 10—11.

А. Ричля. Въ своихъ конечныхъ выводахъ, какъ мы уже видѣли, онъ договаривается даже до отрицанія реальности за самой личностью человѣка, потому что отрицаетъ субстанціальное единство душевной жизни послѣдняго, сводя всю эту жизнь къ совокупности отдѣльныхъ лишь явленій. Но если не существуетъ духовнаго субстанціальнаго единства, не существуетъ самосознанія какъ прочной духовной величины, значитъ не существуетъ центра, въ которомъ объединялись бы всѣ радіусы периферической духовной жизни. И духовная жизнь человѣка, образуя изъ себя множество отдѣльныхъ явленій, обращается слѣдовательно въ ничто. Т. е. въ концѣ концовъ получается полный субъективный идеализмъ, отрицающій все реальное въ мірѣ и обращающій всю жизнь міра въ пустой призракъ [1]).

---

[1]) Какъ можно видѣть изъ всего вышесказаннаго, А. Ричля нельзя считать ни строгимъ послѣдователемъ Канта, ни строгимъ послѣдователемъ Лотце. Съ Кантомъ онъ, правда, признаналъ было бытіе внѣшняго міра, но затѣмъ отказался отъ этого признанія и свелъ все содержаніе міра къ простому призраку. Послѣднее обстоятельство впрочемъ не помѣшало А. Ричлю сдѣлать упрекъ Канту въ томъ, въ чемъ совсѣмъ не виноватъ послѣдній, что будто явленія съ точки зрѣнія Канта—простые призраки. Ничего подобнаго, какъ извѣстно, Кантъ не утверждаетъ; онъ утверждаетъ напротивъ то, въ чемъ наставляетъ его А. Ричль, что явленія обязательно должны имѣть въ своей основѣ нѣчто дѣйствительно или вещь въ себѣ. Еще рѣзче расходится А. Ричль въ его теоріи познанія съ Лотце. Различіе между ними прежде всего заключается въ томъ, что Лотце, въ противоположность А. Ричлю, не признаетъ различія между дѣйствительными вещами, которыя лежали бы въ основѣ явленій и сообщали имъ реальность съ одной стороны и вещами самими въ себѣ съ другой, каковое различіе, какъ мы уже видѣли, хотя спутанно, утверждается геттингенскимъ богословомъ. Затѣм отличается Лотце отъ А. Ричля и въ томъ, что въ противоположность послѣднему отнюдь не отрицаетъ познанія вещи въ себѣ. Хотя явленія, по его мнѣнію, не есть отобразъ дѣйствительныхъ вещей, однако путемъ заключеній человѣкъ можетъ познать вещь въ себѣ. Она есть духовная сущность

Какъ выраженіе крайняго субъективизма, теорія познанія А. Ричля, само собою понятно, раздѣляетъ всѣ недостатки послѣдняго. Она, прежде всего, не въ состояніи объяснить ни существованія окружающаго человѣка міра, ни даже психической жизни человѣка. На самомъ дѣлѣ, при томъ положеніи, что не только вещь въ себѣ, но и явленія, и даже личное я человѣка не заключаетъ въ себѣ чего-либо реальнаго, становится совершенно неразрѣшимымъ вопросъ о томъ, откуда же во мнѣ возникаютъ ощущенія? Если вещь въ себѣ, которая производила на меня впечатлѣнія, не существуетъ, значитъ не существуетъ и явленіе, производимое этою вещью, а слѣдовательно и существованіе самыхъ ощущеній совершенно необъяснимо. Неразрѣшимость указаннаго вопроса въ системѣ Ричля соединяется съ неразрѣшимостью и другого вопроса,—вопроса о томъ, какимъ образомъ человѣкъ возводитъ свои ощущенія къ единству объекта. Если, согласно ученію А. Ричля, вещи въ себѣ, какъ прочнаго, постояннаго единства, не существуетъ, если, далѣе, не существуетъ и личнаго я человѣка, какъ единой духовной личности, концентрирующей въ себѣ отправленія духовной жизни, то, спрашивается, почему и какимъ образомъ я человѣка относитъ тѣ или иныя ощущенія непремѣнно къ одному объекту, почему и какимъ образомъ онъ слагаетъ тѣ или иныя ощущенія въ опредѣленное единство, извѣстное подъ именемъ вещи въ себѣ? Очевидно, при точкѣ зрѣнія, на которой стоитъ Ричль и вообще субъективный идеализмъ, сколько нибудь удовлетворительнаго отвѣта на указанный вопросъ дать невозможно, потому что при этой точкѣ зрѣнія вся духовная жизнь человѣка, а слѣдовательно и весь міръ, какъ исключительное созданіе человѣческаго я, представляетъ изъ себя не что иное, какъ безпорядочную массу ощущеній и явленій, проистекающихъ и совершающихся исключительно въ самомъ человѣкѣ.

Еще болѣе неразрѣшимой загадкой съ точки зрѣнія А. Ричля является духовная жизнь человѣка. Ричль

заявляетъ, что весь окружающій человѣка міръ есть не что иное, какъ рядъ ощущеній, сплоченныхъ человѣкомъ въ единое цѣлое. Основою этихъ ощущеній является, какъ онъ выражается, самочувствіе (Selbstgefühl), которое у каждаго человѣка особаго рода, сообразно съ разнообразной у всѣхъ людей тѣлесной структурой. Отсюда слѣдовательно и воспріятіе различными людьми тѣхъ или другихъ вещей или, какъ выражается Ричль, единство ощущеній (Einheitsformen), образующихъ изъ себя вещь, должно быть разнообразнымъ. Иначе говоря, съ точки зрѣнія Ричля, въ всемъ мірѣ невозможно найти двухъ лицъ, у которыхъ бы извѣстный предметъ явился съ опредѣленнымъ постояннымъ признакомъ, чтобы напримѣръ снѣгъ для всѣхъ представлялся бѣлымъ, яблоко круглымъ и проч. И наконецъ, даже самое бытіе другихъ людей съ ихъ индивидуальной духовной жизнью, съ точки зрѣнія Ричля и вообще субъективнаго идеализма, является совершенно неразрѣшимымъ, потому что признаніе этого бытія исключительно основывается на субъективныхъ ощущеніяхъ и сведеніи ихъ въ единое цѣлое съ помощію субъективнаго самочувствія, каковой процессъ, какъ мы уже знаемъ, по мнѣнію Ричля, не имѣетъ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности и слѣдовательно ничего реальнаго.

Эта невозможность для субъективнаго идеализма разрѣшить всѣ указанные вопросы волей-неволей заставляетъ его во многихъ случаяхъ оставлять избранную имъ почву и становиться нерѣдко на почву реальную — идеализмъ замѣнять реализмомъ. Философы-богословы идеалисты, построяя свои системы, подобно богословамъ и философамъ реалистамъ, обыкновенно говорятъ о вещи въ себѣ, о Богѣ, о душѣ и проч. какъ о реальныхъ объектахъ. Строго говоря однакожъ подобнаго рода терминологіи у нихъ не должно быть, потому что съ идеалистической точки зрѣнія вещь = явленіе, бытіе = сознаніе, т. е. все сводится исключительно къ представленіямъ. Само собою понятно

однако, подобная точка зрѣнія, подобное отождествленіе идеальнаго и реальнаго для субъективнаго идеализма возможны лишь до тѣхъ поръ, пока онъ не вступитъ въ сферу реальную, каковой сферой, какъ извѣстно, является сфера моральная и религіозная. Здѣсь рѣчь идетъ о сущностяхъ — людяхъ и Богѣ, не какъ о простыхъ отвлеченныхъ представленіяхъ, не имѣющихъ никакого отношенія къ живой дѣйствительности, а какъ о дѣйствительныхъ жизненныхъ реальностяхъ, которыя вступаютъ въ взаимоотношенія съ другими реальностями. При такого рода обстоятельствахъ философамъ и богословамъ идеалистамъ приходится оставить свою идеально-отвлеченную почву и стать на почву реально-эмпирическую. Какъ нельзя лучше можно наблюдать подобное явленіе на разсматриваемой нами системѣ А. Ричля. Какъ мы уже видѣли, вся эта система слагается изъ грубыхъ противорѣчій. А. Ричль то признаетъ значеніе и за вещью въ себѣ, и за явленіями, и за душею человѣка, то, съ другой стороны, отрицаетъ всякую реальность за всѣмъ этимъ. Странныя на первый взглядъ эти противорѣчія въ дѣйствительности однакожъ вполнѣ естественны и объясняются они просто невозможностью удержаться на строго идеалистической точкѣ зрѣнія. Вообще же теорія познанія А. Ричля оставляетъ по себѣ крайне спуганное впечатлѣніе. Недаромъ поэтому проф. Пфлейдереръ признаетъ полную безпринципность въ гносеологическихъ взглядахъ геттингенскаго богослова [1]). Недаромъ проф. Тейхмюллеръ признаетъ неспособность А. Ричля къ философскому мышленію [2]). Недаромъ даже ученики геттингенскаго богослова при-

---

[1]) Pfleiderer. Die Ritschlsche Theologie... S. 5. Сравн. Wendland. Albrecht Ritschl und seine Schuler. Berlin. 1899. S. 39.

[2]) Teichmüller. Religionsphilosophie. S. 25. Сравн. Wendland. Op. cit. S. 39—40.

знаютъ, что гносеологія ихъ учителя производитъ „впечатлѣніе чего-то неготоваго и несовершеннаго“ [1]).

Меньшею спутанностью и бо́льшею послѣдовательностью въ проведеніи основной идеи отличаются гносеологическія воззрѣнія проф. Германа и Кафтана. Въ этомъ отношеніи ученики несомнѣнно должны быть поставлены выше своего учителя. Зато впрочемъ гносеологическіе взгляды Кафтана и Германа нисколько не выше гносеологическихъ взглядовъ А. Ричля въ другомъ отношеніи: они страдаютъ такой же или даже пожалуй бо́льшей односторонностью. Мы уже видѣли, что теоріи познанія обоихъ упомянутыхъ ученыхъ, особенно проф. Кафтана, одной стороной примыкаютъ къ эмпиризму въ томъ видѣ, какъ онъ находитъ для себя выраженіе въ системахъ Юма и представителей позитивизма. Стоя на точкѣ зрѣнія эмпиризма, проф. Германъ и Кафтанъ отрицаютъ существованіе апріорныхъ формъ мышленія, выводя возникновеніе ихъ, какъ и всего мыслимаго, изъ опыта. Другою стороною гносеологическія воззрѣнія Германа и особенно Кафтана примыкаютъ гораздо болѣе, чѣмъ воззрѣнія ихъ учителя, къ гносеологіи новѣйшаго новокантіанства. Исходя изъ гносеологическихъ основоначалъ послѣдняго, Германъ и Кафтанъ уничтожаютъ реальное значеніе за человѣческимъ знаніемъ, разсматриваемымъ съ теоретической стороны, и усвояютъ ему значеніе исключительно практической цѣнности. Наше знаніе, по ихъ мнѣнію, имѣетъ значеніе только постольку, поскольку служитъ практическимъ интересамъ. Этими интересами, по ихъ мнѣнію, проникнуты содержаніе и характеръ всѣхъ отраслей знанія, даже самыхъ отвлеченныхъ по видимому, напримѣръ логики, математики и проч. Практическіе интересы служатъ исходнымъ началомъ въ образованіи апріорныхъ формъ мышленія, напримѣръ закона причинности. Практическіе инте-

---

[1]) Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1894. S. 120. Срав. Wendland. Op. cit. S. 39.

ресы наконецъ лежатъ въ основѣ нашихъ отдѣльныхъ представленій, сужденій, понятій и проч. Эта попытка представителей ричліанства усвоить теоретическому знанію исключительно практическую цѣнность, — попытка, имѣющая весьма важное значеніе въ системѣ ричліанства, — не имѣетъ однакожъ подъ собой болѣе или менѣе прочныхъ основъ. Дѣло въ томъ, что въ основѣ указаннаго стремленія ричліанистовъ усвоить теоретическому знанію исключительно практическую цѣнность, по вполнѣ справедливому замѣчанію проф. Іфлейдерера, лежитъ искусственное смѣшеніе мотивовъ научной дѣятельности съ направленіемъ и содержаніемъ науки. Вполнѣ справедливо конечно то, что всякаго рода дѣятельность, въ томъ числѣ дѣятельность научная, сопровождается интересомъ, т. е. чувствомъ цѣнности (Werthes) объектовъ познанія. Это вполнѣ понятное явленіе. Человѣкъ есть не только мыслящее, но въ тоже время и чувствующее существо, при чемъ, въ силу единства его самосознающаго я, теоретическіе и практическіе интересы настолько въ немъ перепутаны, что невозможно отдѣлять первые отъ послѣднихъ и наоборотъ. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому въ томъ, что не только обыденное, но даже и научное знаніе, какъ въ общемъ ихъ теченіи, такъ и въ отдѣльныхъ частностяхъ, вызываются практическимъ стимуломъ, живущимъ въ человѣкѣ, его стремленіемъ обезопасить собственное я. Фактъ этотъ однакожъ отнюдь не говоритъ въ пользу гносеологическихъ взглядовъ проф. Кафтана и Германа. Дѣло въ томъ, что чувство, лежащее въ основѣ всякаго нашего знанія, составляетъ только мотивъ, побудительное начало къ научной дѣятельности, но никоимъ образомъ не руководящее и направляющее начало для самаго характера и содержанія нашего познанія. Подобное руководительное начало слѣдуетъ искать не въ практической наклонности человѣческаго духа, а въ законахъ познающаго духа послѣдняго, независимыхъ отъ какихъ-либо мотивовъ чувства. Теоретическое познаніе всегда является позна-

ніемъ истиннымъ, соотвѣтствующимъ дѣйствительности лишь постольку, поскольку оно опредѣляется и руководствуется самымъ существомъ объекта познанія, его закономѣрнымъ отношеніемъ къ познающему субъекту; въ противномъ случаѣ какой-либо прогрессъ въ наукѣ совершенно невозможенъ. На самомъ дѣлѣ, что̀ представляла бы изъ себя наука, если бы она преслѣдовала исключительно утилитарныя цѣли, если бы содержаніе ея исключительно опредѣлялось практическими интересами? Правда, человѣку, какъ существу не только мыслящему, но и чувствующему, весьма трудно отрѣшиться отъ практической струнки, особенно при разработкѣ вопросовъ, имѣющихъ жизненное значеніе для него. Но эта трудность не есть еще полная невозможность. Человѣчество, какъ извѣстно, всегда стремилось и стремится быть возможно объективнѣе въ научной сферѣ, т. е. возможно далѣе стоять отъ чисто практическихъ цѣлей. Это такая истина, подтвержденіе которой можно находить на каждомъ шагу въ живой дѣйствительности. Если напр. историкъ вмѣсто того, чтобы представлять объективно событія и характеры, позволяетъ себѣ въ свои изслѣдованія вносить чисто субъективную окраску, если онъ пишетъ напр. въ пользу своей церкви, въ пользу своей государственной партіи, то его проникнутое личнымъ духомъ изслѣдованіе не можетъ быть признано и не признается объективно-научнымъ, а признается ненаучнымъ, извращающимъ дѣйствительность, одностороннимъ, тенденціознымъ. Напротивъ, лишь то изслѣдованіе имѣетъ особенную цѣнность, то признается научнымъ, авторъ котораго разсматриваетъ взятый вопросъ независимо отъ своихъ симпатій или антипатій къ тому или другому кругу людей, къ тѣмъ или инымъ интересамъ [1]).

---

[1]) Otto Pfleiderer. Ritschlsche Theologie.... S. 18. 19. M. Scheibe. Die Bedeutung der Werturtheile für das religiöse Erkennen. Halle. 1893. S. 45—46.

Все сказанное, относясь къ научной области вообще, имѣетъ тѣмъ бо́льшее отношеніе къ нѣкоторымъ изъ отдѣльныхъ наукъ въ частности, Кафтанъ, какъ мы уже видѣли, въ своемъ стремленіи поставить человѣческое знаніе не только въ его происхожденіи, но и въ его содержаніи въ зависимость отъ практическихъ интересовъ, доходитъ до того, что отвергаетъ существованіе въ человѣкѣ какихъ-либо разсудочно-теоретическихъ законовъ. „Знаніе въ своемъ первоначальномъ состояніи, пишетъ онъ, ни въ какомъ случаѣ не зависитъ отъ логики. Оно возникаетъ подъ вліяніемъ практической нужды изъ опыта и на основаніи его". Видно это, по Кафтану, уже изъ одного того, что „если не всякое..... совершеннѣйшее знаніе, то во всякомъ случаѣ большой объемъ знанія уже существовалъ прежде, чѣмъ были открыты и формулированы законы логики" [1]). Въ этомъ утвержденіи Кафтана истина перемѣшана съ самымъ грубымъ заблужденіемъ. Конечно, вполнѣ справедливо то положеніе, что человѣчество начало мыслить и мыслило прежде, чѣмъ Аристотель открылъ въ своей логикѣ законы мышленія и выразилъ эти законы въ опредѣленныхъ формулахъ. Несправедливо однакожъ то положеніе, что будто бы не существуетъ никакихъ первоначальныхъ законовъ, предшествующихъ всякому опытному знанію, но что будто бы человѣческое знаніе слагается и развивается безъ высшихъ такихъ законовъ подъ вліяніемъ исключительно практической нужды. На самомъ дѣлѣ, если бы такихъ законовъ не существовало, то нельзя было бы понять того, какимъ образомъ люди могли и могутъ выражать свои мысли въ однородныхъ звукахъ, составляющихъ изъ себя человѣческій языкъ. Вѣдь, если бы не было въ людяхъ однородныхъ врожденныхъ законовъ, не могло бы быть и болѣе или менѣе однородныхъ языковъ, потому что въ такомъ случаѣ каждый выражалъ

---

[1]) O. Pfleiderer. Op. cit. S. 106. Сравн. Kaftan. Die Wahrheit. christ. Rel. S. 363,

бы свои мысли по своему. А если бы не было болѣе или менѣе однороднаго выраженія человѣческаго мышленія, то не могло бы быть и основы человѣческаго знанія, взаимнаго обмѣна людей другъ съ другомъ, не было бы и опыта, изъ котораго Кафтанъ выводитъ всякое человѣческое знаніе. Значитъ логическіе законы, предполагающіе и обусловливающіе образованіе человѣческаго языка, какъ необходимаго условія всякаго общественнаго развитія, существовали въ человѣкѣ гораздо прежде, чѣмъ человѣкъ научился рефлектировать (reflectiren) по законамъ мышленія и языка и выражать свои мысли въ извѣстныхъ, строго опредѣленныхъ формулахъ [1]). Послѣднее конечно предполагаетъ продолжительный, многосторонній опытъ, выражающійся во взаимномъ теоретическомъ обмѣнѣ людей между собою съ помощію языка. Но къ этому взаимному обмѣну люди никогда бы не пришли, если бы не имѣли законовъ врожденныхъ, нормирующихъ человѣческое мышленіе. Тоже самое слѣдуетъ сказать о математикѣ съ ея частнѣйшими развѣтвленіями — геометріей и ариѳметикой. Само собою понятно, если бы въ человѣкѣ не существовало врожденныхъ математическихъ законовъ, такого согласія въ математическихъ истинахъ, какое мы наблюдаемъ въ людяхъ, не могло бы быть. Выводить это согласіе изъ чисто практическихъ интересовъ, какъ это дѣлаетъ Кафтанъ, значитъ утверждать несообразность. Для меня, для моихъ практическихъ интересовъ несомнѣнно совершенно безразлично то, $2+2=4$ или 5. Если я утверждаю, что $2+2=4$, а не 5, что въ кубѣ 8 угловъ, въ квадратѣ 4 угла, то это происходитъ оттого, что въ моей природѣ есть врожденный законъ, побуждающій меня утверждать первое, а не второе, хотя выраженіе этого закона въ извѣстныхъ истинахъ и есть, можетъ быть результатъ продолжительнаго опыта. Тоже самое слѣдуетъ сказать и объ истинахъ геометрическихъ. На

---

[1]) Otto Pfleiderer. Op. cit. S. 106—107.

самомъ дѣлѣ, какой практическій интересъ для меня считать кубъ восьмиугольнымъ, а квадратъ четырехугольнымъ? Для моего практическаго я это—вещь совершенно безразличная. Странной является ссылка проф. Кафтана и на естественныя науки. Допустимъ, что атомовъ, лежащихъ въ основѣ естествознанія, никто и никогда не видѣлъ, что они въ опытѣ непосредственно не даны. Видѣть въ допущеніи атомовъ однакоже одинъ лишь грубый произволъ, преслѣдующій исключительно практическіе интересы и не имѣющій никакого отношенія къ реальности познаваемаго человѣкомъ міра, странно уже по одному тому, что атомистическая гипотеза является наиболѣе цѣлесообразной при объясненіи многаго, происходящаго въ мірѣ, что съ допущеніемъ этой гипотезы многія изъ естественныхъ явленій становятся вполнѣ понятными. То же самое слѣдуетъ сказать и о психологіи. Если она въ основу изученія душевной жизни человѣка полагаетъ самыя простыя явленія, которыя непосредственно не даны въ опытѣ, то опять потому, что допущеніе этихъ простыхъ явленій наиболѣе цѣлесообразно при объясненіи болѣе сложныхъ явленій, а вовсе не въ силу простого лишь утилитарнаго произвола, не имѣющаго никакого отношенія къ истинѣ.

Односторонняя точка зрѣнія лежитъ наконецъ и въ основѣ объясненій проф. Германомъ и Кафтаномъ двухъ основныхъ формъ человѣческаго знанія—a) закона причинныхъ отношеній и b) вещи въ себѣ. Оба названные ученые, какъ мы уже знаемъ, низводятъ причинныя отношенія исключительно къ простой послѣдовательности явленій, происходящихъ въ самомъ же человѣкѣ, другими словами, низводятъ исключительно къ практическо-субъективнымъ явленіямъ. Но „что̀ осталось бы, вполнѣ справедливо спрашиваетъ проф. Шфлейдереръ, отъ естественныхъ наукъ, если бы мы признали только субъективное значеніе за причинными отношеніями? что̀ осталось бы въ такомъ случаѣ, въ частности, отъ астрономіи, которая въ силу причин-

ныхъ воздѣйствій небесныхъ тѣлъ другъ на друга и на наше зрѣніе устанавляетъ величину, плотность, тяжесть, составъ, скорость между небесными тѣлами? Все это удалось установить человѣчеству въ качествѣ несомнѣнной истины лишь при полной увѣренности въ томъ, что между тѣлами, находящимися въ міровомъ пространствѣ, существуетъ необходимая связь смѣняющихся дѣйствій, которая есть нѣчто иное, чѣмъ временная послѣдовательность явленій сознанія" [1]). Недоразумѣніе возникаетъ и въ объясненіи понятія вещи въ себѣ, утверждаемомъ проф. Германомъ и Кафтаномъ. Извѣстно, что, по ихъ мнѣнію, въ данномъ случаѣ все сводиться къ субъективному обману. Вещь въ себѣ, по опредѣленію проф. Кафтана, есть не что иное, какъ воспринимаемое зрѣніемъ качество (Beschaffenheit) или зрительное впечатлѣніе (Gesichtseindruck), въ основѣ возникновенія коего лежитъ присущая человѣку практическая потребность утвердить свою самостоятельность противъ окружающаго человѣка міра. Но если бы, какъ утверждаетъ проф. Кафтанъ, вещь въ себѣ была только зрительнымъ впечатлѣніемъ, не имѣющимъ въ природѣ никакой соотвѣтствующей реальности и слагающимся подъ вліяніемъ исключительно практическаго я человѣка, то она должна была бы прекратить свое существованіе съ окончаніемъ этого моего зрительнаго впечатлѣнія, и мой домъ, вполнѣ справедливо замѣчаетъ проф. Пфлейдереръ, „пересталъ бы существовать съ момента моего удаленія изъ него, когда кончилось мое зрительное впечатлѣніе". „Въ такомъ случаѣ, иронически замѣчаетъ тотъ же профессоръ, для меня осталось бы единственнымъ утѣшеніемъ лишь то, что послѣ нѣсколькихъ часовъ моего отсутствія домъ мой изъ небытія снова возвратится къ бытію" [2])....

При той крайне узкой точкѣ зрѣнія, на которой стоятъ А. Ричль и его ученики, въ частности и ихъ

---

[1]) Otto Pfleiderer. Op. cit. S. 104.

[2]) Pfleiderer. Die Ritschlsche Theologie... S. 103.

возраженія противъ метафизики не имѣетъ особеннаго значенія. Что касается прежде всего самаго А. Ричля, то, не говоря уже про крайне спутанное опредѣленіе имъ метафизики [1]), и его возраженія противъ послѣдней также носятъ крайне спутанный характеръ. Свое отрицательное отношеніе къ метафизикѣ А. Ричль обосновываетъ главнымъ образомъ на томъ, что она при объясненіи природы и духа принимаетъ во вниманіе признаки только общіе первой и второму. „Вещи, пишетъ геттингенскій богословъ въ изслѣдованіи — Теологія и метафизика,—которыми наше познаніе занимается, слѣдуетъ раздѣлить на два класса: на природу и духъ. Метафизика, задавшись цѣлью изслѣдовать общія основы всего существующаго, забываетъ о конкретныхъ признакахъ, благодаря которымъ утверждается различіе между природой и духомъ“ [2]). Отсюда, по А. Ричлю, и получается понятіе о вещи въ себѣ, какъ совокупности этихъ общихъ природѣ и духу признаковъ.

Но формулируя такимъ образомъ свое возраженіе противъ метафизики, А. Ричль опять же противорѣчитъ себѣ. Мы уже видѣли то, что онъ смотритъ на вещь и явленіе вещи исключительно, какъ на продуктъ духа, т. е. отрицаетъ за ними всякое реальное значеніе внѣ связи съ нашимъ мышленіемъ. Отсюда слѣдовательно и природа, какъ состоящая изъ отдѣль-

---

[1]) Метафизику А. Ричль называетъ онтологіей, т. е. ученіемъ о бытіи или о вещи въ себѣ. Опредѣляя однакожъ вещь въ себѣ, А. Ричль пишетъ: „вещь въ себѣ есть то, въ немъ утверждаются условія познанія (Erkenntnisbedinungen) общія для явленій природы и духа“. Судя по этому опредѣленію А. Ричля, вещь въ себѣ рѣшительно отрицаетъ существованіе метафизики или науки о бытіи, потому что понятіе вещи имѣетъ только познавательно-теоретическую, но никакъ не метафизическую, цѣнность. И слѣдовательно метафизика съ точки зрѣнія А. Ричля, есть ни болѣе, ни менѣе, какъ только простая теорія познанія, а вовсе не наука о бытіи вообще.

[2]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 9.

ныхъ вещей, для А. Ричля есть ни болѣе, ни менѣе, какъ продуктъ представляющей дѣятельности того же духа. Но смотря на природу съ этой точки зрѣнія, А. Ричль очевидно не имѣетъ никакого права противопоставлять природу духу, потому что первая есть исключительное созданіе второго. Дѣлая вышеуказанное возраженіе противъ метафизики, геттингенскій богословъ такимъ образомъ оставляетъ свою идеалистическую почву и встаетъ на почву наивнаго эмпиризма. Указанное возраженіе А. Ричля противъ метафизики является тѣмъ болѣе страннымъ, что самъ же онъ въ другомъ мѣстѣ того же изслѣдованія—Теологія и метафизика—говоритъ: „Метафизическія понятія уясняютъ то, какимъ образомъ человѣческій духъ при посредствѣ опыта свои конкретныя воспріятія (besonderen Wahrnehmungen) возводитъ въ единство вещи и соотвѣтственно этому различаетъ ихъ, какъ естественныя вещи и какъ духовныя величины“ [1].....

Но спрашивается, какъ же можетъ метафизика возводить конкретныя воспріятія въ единство вещи природы и духа, если она, по словамъ А. Ричля, обезразличиваетъ то и другое? Второе существенное возраженіе А. Ричля противъ метафизики основывается на томъ, что метафизика чуждается опыта, а между тѣмъ, по его мнѣнію, „воспринимаемыя при посредствѣ нашихъ чувствъ впечатлѣнія служатъ первымъ и послѣднимъ ручательствомъ того, что вещи, которыя мы воспринимаемъ въ впечатлѣніяхъ, дѣйствительны“. Разсуждая такимъ образомъ, А. Ричль очевидно стоитъ на почвѣ самаго популярнаго сознанія, которымъ не можетъ пользоваться и не пользуется наука. Кто на самомъ дѣлѣ изъ мало-мальски образованныхъ людей станетъ утверждать, что солнце существуетъ въ той формѣ, въ какой оно является нашему обычному сознанію, или небесная радуга такова въ дѣйствитель-

---

[1]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 8 u. w.

ности, какою она представляется для нашего обыч-
наго сознанія? И самое образованіе представленій о
дѣйствительности окружающаго міра у человѣка далѣе
образуется совсѣмъ не тѣмъ путемъ, какой предпола-
гаетъ А. Ричль. Къ признанію реальности вещей мы
не можемъ заключать непосредственно отъ чувственныхъ
впечатлѣній. Между послѣдними и представленіями о
вещахъ существуетъ въ насъ еще нѣчто третье, что
не можетъ возникнуть въ насъ благодаря однимъ лишь
чувственнымъ впечатлѣніямъ. Это нѣчто третье—апріор-
ныя формы разсудка и разума, апріорныя потому, что
онѣ предшествуютъ опыту. Наука должна признать
реальную цѣнность этихъ формъ; въ противномъ случаѣ
бытіе не только окружающаго міра, но и самого чело-
вѣка превращается въ призракъ. Не можетъ не признать
того и А. Ричль. По его же собственнымъ словамъ,
же приведеннымъ нами, „метафизическія понятія уяс-
няютъ то, какимъ образомъ человѣческій духъ при по-
средствѣ опыта свои особенныя воспріятія возводитъ
къ единство вещи". Самъ же онъ, слѣдовательно,
признаетъ то, что безъ метафизики невозможно понима-
ніе всего существующаго въ мірѣ и вмѣстѣ съ этимъ
такимъ образомъ самъ же признаетъ необходимость
существованія метафизики.

Тѣ же самыя возраженія противъ метафизики про-
водятся въ сущности и учениками А. Ричля — Герма-
номъ и Кафтаномъ. Кратко эти возраженія можно
формулировать такимъ образомъ. Истиннымъ знаніемъ
можетъ быть только знаніе опытное. Метафизика — не
опытная наука, потому что она говоритъ о единомъ
цѣломъ, лежащемъ внѣ всякаго опыта; слѣдовательно,
метафизика не можетъ сообщать истиннаго знанія. И
профессора Кафтанъ и Германъ слѣдовательно не да-
леко уходятъ отъ своего учителя въ смыслѣ односто-
ронняго пониманія сущности человѣческаго знанія.
Дѣло въ томъ, что опытное знаніе, какъ извѣстно,
имѣетъ дѣло исключительно съ явленіями. Но какъ
показываетъ анализъ нашего сознанія, явленія—только

образы въ нашемъ сознаніи, которые необходимо предполагаютъ бытіе реальностей, обнаруживающихся въ явленіяхъ. Достигнуть познанія этихъ реальностей путемъ опытнаго знанія невозможно, потому что онѣ за предѣлами этого знанія. Слѣдовательно мы должны допустить иной путь въ познаніи бытія. Этотъ путь интеллекта, путь той особенной силы человѣческаго духа, которая образуетъ философско-метафизическія понятія. Только эта сила въ человѣкѣ возвышается надъ всѣми спутанными единичными впечатлѣніями и утверждаетъ стройный порядокъ въ окружающемъ человѣка мірѣ. Сами опытныя науки, какъ извѣстно, не могутъ обойтись безъ этого высшаго знанія. Наиболѣе опытныя науки—науки естественныя напр. стараются объяснять природу, допуская бытіе различныхъ атомовъ, надѣленныхъ нѣкоторою жизненностью, природа коихъ за предѣлами опытнаго знанія, и слѣдовательно изучаютъ природу метафизически. Само опытное знаніе слѣдовательно признаетъ недостатокъ своихъ средствъ въ познаніи существующаго міра. Восходя съ своими фактами и законами на высшую ступень теоретическаго мышленія, объединяющаго эти факты и законы и сообщающаго имъ смыслъ и значеніе, оно въ тоже время признаетъ необходимость метафизическаго знанія, противъ котораго ратуютъ А. Ричль и его ученики.

В. Керенскій.

БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНІЕ О СОВѢСТИ.

ВЕТХІЙ ЗАВѢТЪ *).

Мы достаточно привели изъ ветхозавѣтной письенности примѣровъ, изъ которыхъ ясно видно, какъ ѣсно ветхозавѣтные писатели связываютъ „сердце“ еловѣка съ явленіями духовно - нравственной жизни. осредоточивая явленія нравственной жизни и въ частости явленія совѣсти въ „сердцѣ“ человѣка, ветхозаѣтные писатели употребляютъ въ данномъ случаѣ чень мѣткое выраженіе, такъ какъ считаютъ совѣсть ентромъ и существеннымъ центромъ въ человѣкѣ, съ оторымъ (центромъ) связана вся нравственная жизнь еловѣка, какъ физическая — съ сердцемъ; вмѣстѣ съ ѣмъ, указывая мѣсто совѣсти въ сердцѣ, они выскаіваютъ очень разумный взглядъ на самое существо овѣсти. Намъ кажется, поэтому, не совсѣмъ справедливымъ мнѣніе Гофмана [1]), который замѣчаетъ, что ердце, какъ центръ всей духовной дѣятельности чеовѣка, представляетъ до того неопредѣленную основу ія сущности совѣсти, что изъ этого мы не можемъ ичего болѣе заключить, какъ только то, что ощутиельныя явленія совѣсти должны быть относимы къ утренней личной жизни человѣка“. — Ощутительныя йствія совѣсти, скажемъ мы съ своей стороны, должны ыть, согласно воззрѣнію ветхозавѣтныхъ писателей,

---

*) См. Прав. Собес. 1901 г. іюль—августъ.

[1]) Hofmann. Die Lehre von der Gewissen. § 4. S. 25.

отнесены не вообще къ внутренней личной жизни человѣка, а именно къ сердцу,—а въ этомъ мы и видимъ указаніе на характерную черту совѣсти, именно на сердечную функцію или чувствовательную.

Со времени Канта самыя распространенныя понятія о совѣсти—это понятія о ней, какъ о нравственномъ законѣ или нравственномъ долгѣ исполнять его. Дѣйствительно, и всѣ религіи и сама совѣсть разсматриваютъ нравственные поступки, какъ предписанные высшимъ законодательствомъ, и потому совершеніе ихъ признаютъ долгомъ и обязанностію. Вообще человѣчество вѣруетъ, что совершеніе всякаго добраго поступка есть исполненіе воли Бога. Но съ этимъ совершенно истиннымъ ученіемъ часто соединяется въ философіи ничѣмъ не оправданное предположеніе, будто начальный источникъ нравственнаго законодательства есть разумъ: такова именно философія Канта и его послѣдователей. Нравственный законъ по Канту—это есть чисто умозрительный законъ, безусловно необходимый для каждаго разумнаго существа при всѣхъ разнообразныхъ условіяхъ, въ которыя оно можетъ быть поставлено. Какъ умозрительный, нравственный законъ не можетъ быть условнымъ требованіемъ, т. е. такимъ, въ которомъ извѣстное дѣйствіе ставится въ отношеніе къ вамъ въ зависимости отъ достиженія какой-либо цѣли, такъ какъ цѣль предполагаетъ желаніе —желаніе предполагаетъ чувство удовольствія, а чувство удовольствія предполагаетъ опытъ, — и таким образомъ условное требованіе не можетъ быть умозрительнымъ. Нравственный законъ есть безусловное требованіе, которое должно быть исполнено всякимъ разумнымъ существомъ безотносительно къ какимъ бы то ни было желаніямъ и чувствованіямъ. Въ отличіе отъ условныхъ требованій нравственный законъ долженъ быть названъ „категорическимъ императивомъ“. Какъ таковой, нравственный законъ исключаетъ изъ нравственной области всякія дѣйствія, имѣющія своими мотивами какія бы то ни было желанія и чувствованія

потому что всякій предметъ желанія можетъ быть данъ не a priori, а въ опытѣ. Нравственныя дѣйствія по Канту только тѣ, которыя вытекаютъ только изъ одного сознанія нравственнаго закона, какъ общеобязательнаго для всѣхъ разумныхъ существъ. Поэтому общее требованіе нравственнаго закона можно выразить такъ: „поступай такъ, чтобы правило твоей дѣятельности было общимъ для всѣхъ разумныхъ существъ“.

Такимъ образомъ, съ раціоналистической точки зрѣнія навсегда остается неразъясненнымъ тотъ вопросъ, откуда, изъ какого источника истекаютъ тѣ дѣла, которыя оказываются сообразными съ нравственнымъ закономъ, какъ съ предписаніемъ разума. Всякое нравственное предписаніе о томъ, что́ я долженъ дѣлать, открываетъ мнѣ перспективу дѣлъ, только еще ожидаемыхъ, не осуществленныхъ, но могу ли совершить эти дѣла, имѣю-ли я нравственныя силы, какъ источникъ этихъ дѣлъ, — это совершенно другой вопросъ, о которомъ нравственное законодательство разума ничего не скажетъ да и не можетъ сказать.

Но вопросъ этотъ имѣетъ для себя очень простое рѣшеніе. Дѣло въ томъ, что человѣку врождены не правила, не мысли о нравственной дѣятельности, а самыя влеченія и стремленія къ ней. Разумъ, сознавая нравственныя дѣятельности, сравнивая ихъ, обобщая, составляетъ общіе нравственные законы о томъ, что́ человѣкъ долженъ дѣлать, общія нравственныя правила и предписанія и общія идеи, въ которыхъ мы сознаемъ существующій нравственный порядокъ въ мірѣ и человѣкѣ. Понятно, что эти общія идеи необходимы и дороги для насъ: онѣ даютъ возможность намъ, какъ во всѣхъ другихъ случаяхъ, такъ и въ нравственномъ отношеніи, поступать по опредѣленному, ясно сознанному плану, по ясно сознаннымъ началамъ. Но часто бываютъ въ человѣка времена такъ называемаго „искушенія“, когда внѣшнія обстоятельства своими неожиданными и непредвидѣнными сплетеніями сбиваютъ всѣ соображенія, всѣ разсчеты и правила разума; тогда, въ эти кри-

тическія минуты, человѣкъ представляется единственно водительству своего сердца и здѣсь то собственно и лежитъ пробный камень для его нравственнаго характера: или онъ выступитъ во всемъ благородствѣ своего настроенія или же разоблачитъ предъ нами все недостоинство своей личности, которое до этой минуты скрывалось отъ насъ въ благоразумномъ поведеніи управляемомъ расчетливымъ и осторожнымъ разумомъ.

Сердце, и оно только одно, можетъ ощущать, выражать, обнаруживать и понимать совершенно своеобразно такія душевныя состоянія, которыя по своей нѣжности, преимущественной духовности и жизненности не поддаются отвлеченному знанію, а къ такимъ душевнымъ состояніямъ прежде всего и главнымъ образомъ относятся состоянія совѣсти. И такія состоянія, хотя и могутъ переходить въ понятіе и отчетливое знаніе разума, но первоначально они открываются или даютъ себя чувствовать и замѣчать не въ головѣ, а въ сердцѣ.

При нравственной оцѣнкѣ людей мы не ограничиваемся указаніемъ на ихъ знанія и понятія. Намъ хочется прежде всего знать, каковы духовныя влеченія, стремленія человѣка, чѣмъ вызываются его симпатіи, что его радуетъ и печалитъ, и вообще, въ чемъ сокровище его сердца (Лук. 6, 45). Знанія же и понятія, по-скольку они существуютъ только въ отвлеченной мысли человѣка, при сужденіи о его нравственномъ достоинствѣ никогда не относятся нами прямо и непосредственно къ духовному существу человѣка. Явленія притворства, лицемѣрія, двоедушія ясно показываютъ, какое огромное можетъ быть разстояніе между дѣятельностію душевною въ представленіяхъ и понятіяхъ и тѣми собственно состояніями души, которыя отзываются непосредственно въ движеніяхъ сердца человѣка. Когда мы говоримъ о притворствѣ, лицемѣріи и двоедушіи человѣка, то ясно выражаемъ этимъ, что

---

[1]) См. статью „Хр. Чт.“ 1860 г. Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка.

мысли и слова человѣка не принадлежатъ къ его существу, что на сердцѣ у него лежитъ нѣчто совершенно другое, чѣмъ въ мысляхъ и словахъ, или что кромѣ обнаруживаемыхъ имъ мыслей есть у него еще мысли задушевныя или сердечныя. Поэтому въ особо важныхъ для насъ случаяхъ мы просимъ того или другаго человѣка сказать свое мнѣніе „отъ сердца или по совѣсти".

Съ другой стороны, когда мы сами при оцѣнкѣ собственной дѣятельности и своего поведенія слышимъ упреки совѣсти въ несправедливости или жестокости, то слышимъ ихъ не въ такой, напр., формѣ: „ты сдѣлалъ своимъ разумомъ ошибку, ты руководствовался въ дѣятельности неправильными понятіями и неточными сужденіями, или—ты не послушался предписаній своего разума". Всѣ эти упреки, которые мы часто дѣлаемъ и другимъ и сами выслушиваемъ отъ другихъ съ полнымъ равнодушіемъ, какъ упреки за ошибку въ математическомъ счисленіи, слишкомъ легки и ничтожны въ сравненіи съ грознымъ и потрясающимъ словомъ, которое совѣсть говоритъ преступнику: „ты сдѣлалъ неправду, ты сдѣлалъ зло: что́ ты сдѣлалъ недостойный своего имени человѣкъ! Посмотри теперь на себя, каковъ ты и каковы плоды твоего злого сердца" [1]).

Вотъ какъ описываетъ Шекспирь въ одной изъ своихъ трагедій (Ричардъ III) тѣ страшные упреки и мученія совѣсти, которые испытывалъ король Ричардъ:

„Сто языковъ у совѣсти моей
„И каждый мнѣ твердитъ по сотнѣ сказокъ
„И въ каждой сказкѣ извергомъ зоветъ.
„Я клятвамъ измѣнялъ—и страшнымъ клятвамъ,
„Я убивалъ—и страшно убивалъ я.
„Толпы грѣховъ—и гибельныхъ грѣховъ—
„Сошлись передъ оградою судебной
„И всѣ кричатъ: „онъ грѣшенъ, грѣшенъ, грѣшенъ"!
„Отчаянье грызетъ меня. Никто

---

[1]) См. указан. статью „Хр. Чт.".

„Изъ всѣхъ людей любить меня не можетъ.
„Умру я—кто заплачетъ обо мнѣ?
„Меня ль жалѣть имъ, ежели я самъ
„Себя жалѣть не въ силахъ и не въ-правѣ?

Въ этихъ и подобныхъ упрекахъ совѣсти мы слышимъ такіе тоны, которые могутъ быть понятны только для сердца, а не для безучастно соображающаго разума.

Такимъ образомъ, указывая мѣсто совѣсти въ сердцѣ человѣка, Ветхій Завѣтъ высказываетъ очень разумный взглядъ на совѣсть. Хотя, конечно, съ этой точки зрѣнія Ветхій Завѣтъ далеко не можетъ дать намъ и не даетъ полнаго опредѣленія совѣсти, тѣмъ не менѣе, употребляя слово „сердце“ для выраженія понятій совѣсти, Ветхій Завѣтъ дѣлаетъ сильное удареніе на томъ, что важнѣйшею стороною этого явленія служитъ чувство. Указаніе на элементъ „чувства“ въ совѣсти, какъ одинъ изъ главныхъ ея элементовъ, мы встрѣчаемъ и въ воззрѣніи на совѣсть Новаго Завѣта. На это же даетъ указаніи и филологическій разборъ самого слова „совѣсть“.

Н. Богословскій.

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ.

Прощанье съ Академіей студентовъ XLII-го курса.

Днемъ разставанія съ Академіей ея питомцевъ XLII-го выпуска было 16-е число минувшаго мая мѣсяца.

Наканунѣ въ академическомъ храмѣ было совершено всенощное бдѣніе, а въ самый день прощанія божественную литургію совершилъ Преосвященнѣйшій Ректоръ Епископъ Алексій въ сослуженіи окончившихъ курсъ іереевъ П. Рождественскаго, К. Веселицкаго, С. Ивановскаго, и іеромонаховъ: Владиміра, Пимена, Амвросія и Авраамія. Послѣ литургіи и благодарственнаго молебствія съ провозглашеніемъ соотвѣтствующихъ многолѣтій Преосвященный Ректоръ обратился къ окончившимъ курсъ съ слѣдующимъ прочувствованнымъ напутственнымъ словомъ:

„Поздравляю васъ, друзья мои, съ завершеніемъ высшаго богословскаго образованія. Итакъ дни и годы вашей школьной жизни окончились. Отселѣ вратами сего святаго храма вступаете вы въ жизнь дѣйствительную. Что же тамъ ожидаетъ васъ?

Прежде всего—служба церкви и отечеству, служба, къ которой вы такъ долго и много готовились. Помните же, что рабъ, который зналъ волю господина своего, и не дѣлалъ по волѣ его, битъ будетъ много (Лук. 12, 47).

Ожидаетъ васъ далѣе немного счастія, быстро текущихъ утѣхъ земныхъ; но болѣе готовьтесь встрѣтить жизненныя испытанія, невзгоды и скорби. Господь, какъ добрый домохозяинъ, чаще всего любитъ выколачивать пшеницу свою на гумнѣ своемъ. Въ счастіи не забывайтесь, въ горѣ не теряйтесь, а главное не ропщите на Бога.

Помните, что здѣсь, въ этомъ храмѣ академическомъ, за васъ будутъ непрестанно молиться, дабы с честію былъ пройденъ вами жизненный путь ваш Помните, что каждый успѣхъ вашъ будетъ истинно материнскою радостію для воспитавшей васъ академі

Идите же съ Богомъ каждый на дѣланіе свое д вечера. Грядущіе во имя Господне благословенны".

Благодарныя привѣтствія Академіи со сторон окончившихъ курсъ питомцевъ ея начались еще в церкви. Студентъ П. И. Невскій въ рѣчи къ преосвященному Ректору указалъ на то, что въ продолжен 4-хъ лѣтъ студенты видѣли въ академическомъ храм въ лицѣ священнослужителей и ихъ предстоятел примѣры не только торжественной, но и истинно см ренной молитвы, которая служитъ единственно надеж нымъ якоремъ для человѣка во всѣхъ превратностях его жизни. Этотъ благочестивый молитвенный примѣр и святое воспоминаніе о немъ послужатъ для оста ляющихъ Академію руководительнымъ духовнымъ ма комъ на различныхъ поприщахъ ихъ дальнѣйшей жизн Изъ церкви преосвященный о. Ректоръ и о. инспе торъ въ сопровожденіи сослужившаго духовенства пр шли въ одинъ изъ студенческихъ номеровъ, гдѣ ст денты встрѣтили своихъ уважаемыхъ начальниковъ п ніемъ тропаря Вознесенія и „εἰς πολλὰ ἔτη δέσποτα. Здѣсь дорогимъ гостямъ и питомцамъ, оставляющи Академію, были предложены чай и скромная прощал ная трапеза, во время которыхъ отъ всѣхъ студе товъ первымъ привѣтствовалъ Академію въ лицѣ начальниковъ студентъ Н. Н. Писаревъ слѣдующ рѣчью:

Ваше Преосвященство и Ваше Высокопреподобіе!

„Въ жизни человѣка бываютъ исключительныя, знаменательныя минуты, которыя никогда уже больше не повторяются. Такой моментъ переживаемъ сейчасъ мы, Ваши, можно сказать, уже бывшіе питомцы, готовые навсегда покинуть не только гостепріимный кровъ воспитавшаго насъ разсадника высшаго богословскаго знанія, но и вообще школу. Подобныя рѣдкія минуты волнуютъ душу совершенно особеннымъ настроеніемъ. Къ сожалѣнію трудно, да едва ли и возможно дать полную типическую исповѣдь тѣхъ мыслей и чувствъ, которыя наполняютъ всѣхъ насъ въ настоящую минуту. И это, конечно, потому, что содержаніе нашего душевнаго міра, вызываемое оставленіемъ Академіи, создалось, какъ результатъ пережитого и перечувствованнаго за четыре года академической жизни. А какъ разнообразны были обстоятельства послѣдней, и какъ до противоположности различна была оцѣнка ихъ, обусловленная прежде всего психической индивидуальностью каждаго изъ насъ. Все-жъ таки, думается, настоящее настроеніе наше сливается по крайней мѣрѣ въ двухъ общихъ чувствахъ: радости и благодарности.

Древне-русскіе монастырскіе книжники, составлявшіе своего рода древне-русскую православную академію, и въ этомъ смыслѣ какъ-бы наши предшественники, когда достигали конца списанія книжнаго, радовались успѣшному окончанію благочестиваго подвига. Подобно этимъ древнимъ старцамъ радуемся и мы, потому что кончили нелегкій трудъ 15-лѣтняго ученія, стоившій нѣкоторымъ, быть можетъ, силъ и здоровья, и достигли теперь завѣтной и желанной цѣли — переплыли Рубиконъ, за которымъ начинается новая жизнь, новая школа, и уже болѣе трудная и отвѣтственная. Но эта радость нѣсколько омрачается неизвѣстностью будущаго, которое подаритъ насъ, возможно, не столько ожидаемыми благоухающими розами, сколько колющими шипами. Большинству изъ насъ достанется въ удѣлъ служба на педагогическомъ поприщѣ, гдѣ надо

будетъ вырабатывать изъ дѣтей не только дисципл-
нированнаго ученика, но и человѣка съ хорошо и-
правленными сердцемъ и волей. Это великое дѣлав,
по отзывамъ людей опытныхъ, доставляетъ часы в-
сокаго наслажденія, а часто и минуты глубокаго ог-
ченія и разочарованія. Во время такой-то тяжел
душевной туги мы съ особеннымъ усердіемъ буде
искать утѣшенія въ святыхъ воспоминаніяхъ о дор-
гой и родной Академіи. Здѣсь, среди своихъ уваж-
мыхъ учителей и начальниковъ, мы встрѣчали пр-
мѣры истинной просвѣщенности и гуманности, че-
наго отношенія къ дѣлу и образцоваго трудолюб
Среди такихъ свѣтлыхъ утѣшительныхъ воспомина
мысль нерѣдко будетъ останавливаться и на Ва
высокочтимый Владыка. Всего только восемь мѣ-
цевъ мы прожили подъ Вашимъ опытнымъ руково-
тельствомъ, но и въ это короткое время узнали и оц-
нили Вашъ педагогическій тактъ. Вы видѣли въ на
не только студентовъ-школьниковъ, но прежде вс
юношей идеалистовъ съ сравнительно зрѣлымъ умств-
нымъ и нравственнымъ развитіемъ, и этотъ свой св-
лый взглядъ на духовное студенчество дерзновенно
являли даже съ церковной каѳедры. А высокое до-
ріе начальника побуждаетъ подчиненнаго, помимо в-
кихъ дисциплинарныхъ взысканій, строже относит
къ самому себѣ, вызываетъ въ немъ желаніе оправда
оказываемое ему довѣріе, и вообще нравственно
ботать надъ собой. За это и за подобныя же св-
лыя впечатлѣнія, вынесенныя нами въ четыре года
Академіи, просимъ Васъ, Ваше Преосвященство и Ва
Высокопреподобіе, и лично, и какъ представите
Академіи, принять нашу глубокую и сердечную бла-
дарность къ воспитавшей насъ almae matri.

Пройдетъ нѣсколько времени, мы разбредемся
всей св. Руси, разстанемся съ Вами тѣломъ, но ду
будемъ жить еще съ Вами. Просимъ и Васъ не п-
рывать съ нами духовнаго общенія и молиться за н
предъ престоломъ Божіимъ, чтобы Господь содѣл

ъ насъ дѣлателей непостыдныхъ, съ пользой сѣю-
ихъ разумное, доброе, вѣчное на нивѣ русскаго на-
да. Какъ нѣкоторый залогъ этого непрерывающагося
щенія между нами и Вами и на доброе воспоминаніе
насъ примите эти фотографическіе альбомы. Въ нихъ
ы увидите Вашихъ бывшихъ чадъ по духу, которыя
кидаютъ ввѣренную Вамъ Академію при искреннемъ
еланіи съ честью нести ея знамя въ жизни. Теперь
позвольте отъ всей души провозгласить здравицу:
процвѣтаетъ Казанская Академія на пользу Церкви
богословской науки, да здравствуетъ Ваше Преосвя-
енство, Ваше Высокопреподобіе и вся профессор-
ая корпорація еще на многіе и многіе годы".

Эта рѣчь была покрыта громкимъ и задушевнымъ
ніемъ „многая лѣта", лившимся изъ глубины моло-
хъ сердецъ, растроганныхъ величіемъ переживаемой
нуты. На общестуденческое привѣтствіе преосвящен-
й о. Ректоръ выразилъ искреннее пожеланіе своимъ
вшимъ питомцамъ долголѣтняго здоровья, плодо-
рности ихъ будущаго служенія и обѣщаніе постоян-
хъ молитвъ за нихъ въ академическомъ храмѣ.

Послѣ Преосвященнаго съ задушевнымъ прощаль-
мъ словомъ обратился къ студентамъ о. инспекторъ.
римите, гг., говорилъ о. протоіерей, и мой сердечный
ивѣтъ съ окончаніемъ вами полнаго академическаго
са и мою глубокую благодарность за выраженныя
и чувства уваженія и расположенія ко мнѣ.

Мое положеніе въ академіи далеко не изъ легкихъ
благопріятныхъ въ томъ смыслѣ, чтобы пользоваться
увствіемъ и расположеніемъ учащейся здѣсь моло-
ки. Инспекція,—какъ это показываетъ и самое на-
ніе, — по роду и характеру возлагаемыхъ на нее
язанностей, едва-ли когда и гдѣ-либо была пріятною
объектовъ ея дѣятельности; тѣмъ пріятнѣе и лест-
для меня свидѣтельствовать въ настоящія минуты
ъ фактъ, что уже седьмой выпускъ мнѣ приходится
рвожать въ качествѣ инспектора и въ седьмой разъ
дѣть и слышать выраженіе чувствъ искренняго рас-

положенія и уваженія ко мнѣ со стороны оставляющихъ свою almam matrem студентовъ. Я далекъ отъ мысли приписывать ваше, гг., расположеніе ко мнѣ какимъ-либо своимъ личнымъ качествомъ, напротивъ, я глубоко сознаю недостаточность своихъ силъ и умѣнья для пріобрѣтенія этого, столь дорогого для меня, чувства; но я всегда находилъ объясненіе студенческаго расположенія ко мнѣ въ томъ благоразуміи, благородствѣ и духовной зрѣлости, которыя въ столь высокой степени присущи студентамъ Академіи, и при которыхъ они умѣютъ надлежащимъ образомъ цѣнить и понимать въ отношеніяхъ къ нимъ права и обязанности начальства. Возвращаясь къ указанію трудности моего положенія, я, въ частности, не могу не указать именно той стороны его, которой оно, ставя меня ежедневно лицомъ къ лицу со ввѣреннымъ моему наблюденію юношествомъ, открываетъ широкую возможность всякаго рода недоразумѣніямъ, указаніямъ, замѣчаніямъ, предостереженіямъ и т. п. Если въ такихъ случаяхъ мнѣ пришлось кому-либо изъ васъ, гг., сказать суровое или жесткое слово, или, вообще, оказать недостатокъ вниманія и попеченія, то усердно прошу вашего прощенія. Васъ же всѣхъ, провожая въ далекій путь жизни, напутствуя горячими молитвенными пожеланіями свѣтлыхъ радостей, благополучія и успѣховъ"! На привѣтствіе о. инспектора студентъ Н. М. Дядьковъ отвѣтилъ ему приблизительно слѣдующее: „Да не смущается сердце Ваше многоуважаемый Николай Петровичъ, что Вы занимаете такой нелегкій постъ. Послѣ семинаріи, гдѣ мы входили къ лицамъ инспекціи, такъ сказать, со страхомъ и трепетомъ, мы увидѣли въ лицѣ Васъ начальника не только законно-требовательнаго, но и ласковаго и доступнаго намъ студентамъ. Это отношеніе Ваше къ намъ окрыляло нашъ духъ, позволяло намъ дышать совершенно иной нравственной атмосферой, чѣмъ какая окружала насъ въ семинаріяхъ. Примите за это нашу сердечную благодарность и повѣрьте, что мы выносимъ отсюда о Васъ лишь самыя лучшія воспоминанія".

Слѣдующій тостъ провозгласилъ Преосвященный 'ректоръ за любвеобильнѣйшаго и симпатичнѣйшаго воего предшественника Преосвященнаго Антонія, Епикопа Уфимскаго и Мензелинскаго. Эта здравица, какъ другія, была покрыта дружнымъ многолѣтіемъ, послѣ отораго студентъ Я. Д. Кобловъ привѣтствовалъ Преовященнаго Ректора такими словами: „Ваше Преосвяценство! За короткое время Вашего служенія въ Акаеміи Вы пріобрѣли общую симпатію студентовъ. Ваша бходительность, деликатность, участливое отношеніе ъ обще-студенческимъ интересамъ пріятно дѣйствоали на насъ. Вы энергично поддерживали благородные орывы студентовъ, выражавшіеся въ общественной ѣятельности, какъ-то учительствѣ и проповѣдничествѣ. ы предоставили и сохранили прежде существовавшую вободу студентовъ въ дѣлѣ самообразованія, что выазилось въ Вашемъ тепломъ участіи въ засѣданіяхъ гуденческаго философскаго общества. Наконецъ, Вы сегда были отзывчивы къ частнымъ нуждамъ студенов. За все это мы приносимъ Вамъ глубокую благоарность. Въ настоящее время мы довольны и счастливы ѣмъ, что послѣ любвеобильнѣйшаго Преосвященнаго нтонія намъ пришлось провести остатокъ дней нашихъ ь Академіи именно подъ Вашимъ начальствомъ. Теерь въ нашей памяти будутъ храниться личности вухъ ректоровъ. Оба они были для насъ симпатичны, олагали души свои за насъ,—они достойны другъ руга—преемникъ своего предшественника и предшегвенникъ своего преемника. Господа! Позвольте прозгласить тостъ за счастливую для насъ ректуру въ ченіи нашей академической жизни, въ частности за доровье Преосвященнѣйшаго Алексія, за короткое емя столь близко сроднившагося съ нами душой“!

Въ отвѣтъ на эти слова о. Ректоръ сказалъ, что спитаніе юношества составляло и составляетъ самый жный интересъ его жизни, и дальше передалъ кратко торію своей воспитательной дѣятельности. „Уже 26 тъ, говорилъ преосвященнный, я работаю на педа-

гогическомъ поприщѣ. Началъ это дѣло въ сельской школѣ Сметанинскаго прихода Вятской епархіи. Чтобы убѣдить отцовъ и матерей отдать своихъ дѣтей въ школу, пришлось самому ѣздить по приходскимъ деревнямъ и въ это время простудиться. Послѣ низшей народной школы служилъ я въ средней свѣтской, потомъ въ средней же духовной и, наконецъ, Господь привелъ меня и сюда, чтобы послужить родной Академіи".

Теплую и одушевленную рѣчь произнесъ студентъ Ю. И. Халеби. Онъ просилъ товарищей, которые будутъ учителями и воспитателями молодого поколѣнія, считаться прежде всего съ душою человѣка, безъ серьезныхъ основаній не приносить ее въ жертву принципу строгой школьной дисциплины, одухотворять послѣднюю, быть по отношенію къ дѣтямъ и юношамъ не должностными только лицами, но и добрыми людьми. Призывая къ этому товарищей, Ю. И. привѣтствовалъ преосвященнаго о. Ректора, какъ осуществляющаго въ своей дѣятельности такія именно начала. „Я цѣнилъ, сказалъ на это преосвященный, и всегда буду цѣнить въ человѣкѣ его богоподобную душу, и Вамъ желаю этого-же. Да процвѣтаетъ воспитаніе, да живетъ въ немъ правда и милость"!

Студентъ А. А. Смирновъ еще разъ выразилъ о. Ректору признательность за то, что, полагаясь на благоразуміе своихъ питомцевъ, онъ давалъ имъ широкую возможность содѣйствовать успѣху различныхъ благотворительныхъ и просвѣтительныхъ учрежденій г. Казани. Студенты цѣнили это право нѣкоторой общественной дѣятельности и не скомпрометировали Академію. Въ отвѣтъ на это Преосвященный провозгласилъ тостъ за тѣхъ, которые не посрамили и не посрамятъ Академію.—Наконецъ, искренне и задушевно было пропѣто „многая лѣта" на здравицу: за нашихъ родителей, нашихъ главныхъ воспитателей и виновниковъ нашего счастья. Этотъ тостъ былъ произнесенъ В. С. Добровымъ и поддержанъ преосвященнымъ о. Ректоромъ.

Пробывши болѣе часа въ обществѣ студентовъ ». Ректоръ и о. инспекторъ выразили сожалѣніе, что ю служебнымъ обстоятельствамъ они не могутъ остаться ще дольше. При выходѣ изъ студенческихъ помѣще-ій дорогихъ гостей привѣтствовалъ К. П. Дьяконовъ лѣдующими послѣдними словами:

Ваше Преосвященство и Ваше Высокопреподобіе!

„Позвольте на прощанье сказать Вамъ четыре лова отъ полноты всего любящаго сердца: люблю асъ, благодарю Васъ, цѣлую и крѣпко-крѣпко обни-аю Васъ". Уважаемые начальники трижды облобызали олодого и сердечнаго оратора, а въ лицѣ его и всѣхъ воихъ бывшихъ питомцевъ.

Обмѣнъ впечатлѣній и чувствъ между разстаю-имися товарищами продолжался нѣсколько времени по уходѣ преосвященнаго и о. инспектора. Съ про-альной же трапезы Преосвященному Антонію, епи-копу Уфимскому, подъ руководительствомъ котораго уденты 42-го курса были три года, была послана елеграмма слѣдующаго содержанія: „студенты XLII-го рса Казанской Академіи, собравшись на послѣднюю черю любви, съ благодарностью вспоминаютъ Ваше реосвященство, шлютъ Вамъ свой душевный привѣтъ просятъ Вашихъ святительскихъ молитвъ и благо-овенія на предстоящій имъ жизненный путь". Пре-вященный осчастливилъ студентовъ своимъ отвѣтомъ, торый былъ полученъ въ этотъ же день; онъ пи-лъ: „Дорогіе друзья! да будетъ благословенъ Госпо-мъ путь Вашей жизни; сердцемъ своимъ и молитвами хожусь теперь среди вашего братства. Епископъ тоній".

Такъ прошелъ первый прощальный день студен-въ XLII-го курса съ Академіей и ея уважаемыми едставителями.

22 мая окончившіе курсъ собрались у Высокопре-вященнѣйшаго Архіепископа Арсенія, чтобы полу-ть его напутственное благословеніе. Въ половинѣ

перваго часа дня Высокопреосвященный въ сопровожденіи Преосвященнаго Ректора Алексія изволилъ выйти изъ своихъ внутреннихъ покоевъ въ залъ городского архіерейскаго дома, гдѣ его дожидались студенты. Встрѣченный пѣніемъ „εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα“, Владыка обратился къ молодымъ людямъ съ задушевнымъ словомъ, въ которомъ высказалъ свои взгляды на жизненныя задачи получившихъ образованіе въ академіи. „Академія, говорилъ Владыка, существуетъ для церкви, и поэтому непремѣнная нравственная обязанность академистовъ такимъ или инымъ образомъ служить интересамъ церкви, и въ частности духовно-богословскаго образованія. Питомцы академіи, избирающіе другіе роды службы, въ значительной степени измѣняютъ своему долгу“. Въ заключеніе своей рѣчи Высокопреосвященнѣйшій пожелалъ окончившимъ курсъ счастія и успѣха, благословилъ каждаго иконой и далъ на память по нѣсколько книгъ его собственнаго изданія. Послѣ этого отъ лица студентовъ обратился ко Владыкѣ Н. Н. Писаревъ со слѣдующими словами:

Ваше Высокопреосвященство!

Нѣсколько дней тому назадъ мы привѣтствовали лобзаніемъ любви, мира и благодарности Академію, выработавшую изъ насъ молодыхъ дѣятелей, готовыхъ дать отвѣтъ всякому вопрашающему о нашемъ упованіи. Но наша благодарность не была бы высказана вполнѣ, если бы мы не явились къ Вашему Высокопреосвященству, какъ главному начальнику и покровителю академіи, выразить свою искреннюю признательность. Примите отъ насъ лично и отъ нашихъ товарищей, по обстоятельствамъ уже покинувшихъ Казань, примите наше сердечное спасибо за Ваше отечески-ласковое, доброе и попечительное отношеніе къ намъ. Это отношеніе особенно сказывалось для насъ, когда Вы ежегодно съ любовію и сочувствіемъ молитвенно напутствовали насъ подъ сводами академическаго храма на начало и окончаніе учебнаго подвига. Не оставьте насъ своими свя

гительскими молитвами и на будущее время и благосло-
вите насъ Вашимъ доброжелательнымъ архипастырскимъ
благословеніемъ на предлежащій намъ жизненный под-
вигъ, чтобы намъ съ успѣхомъ стремиться къ почести
вышняго званія, къ которому мы призваны, какъ сыны
церкви Христовой, и къ которому призываемся, какъ
имѣющіе быть пастырями и учителями вѣры и благо-
честія русскаго народа".

На это привѣтствіе Владыка сказалъ, что онъ
постоянно и весьма близко принимаетъ къ сердцу инте-
ресы академіи и всѣми усиліями отстаиваетъ ихъ, хотя
а это и приходилось иногда даже и претерпѣвать
нѣчто; потомъ еще разъ благословилъ и облобызалъ
каждаго изъ окончившихъ курсъ и отпустилъ ихъ съ
миромъ въ путь жизни.

Прощаніемъ съ Высокопреосвященнѣйшимъ Арсе-
ніемъ закончилось прощаніе студентовъ XLII-го курса
съ дорогой и родной имъ Академіей и съ лицами, имѣю-
щими близкое къ ней отношеніе.

Скоро послѣ этого тѣсно сплоченная студенческая
семья стала разъѣзжаться домой по всѣмъ направле-
ніямъ Россіи—„до Перми и до Тавриды, до финскихъ
ладныхъ скалъ и пламенной Колхиды, до Московскаго
Кремля". Письма, присланныя съ дороги уѣхавшими
товарищами оставшимся еще въ Академіи, свидѣтель-
ствуютъ, насколько дорога намъ дѣлается послѣдняя,
насколько крѣпкими узами нравственной дружбы со-
единяетъ alma mater своихъ питомцевъ. Для примѣра
приведемъ выдержки изъ нѣкоторыхъ писемъ. Вотъ
что писалъ одинъ изъ товарищей: „пока Вы всѣ вмѣстѣ,
не отходите другъ отъ друга. Вы еще не представляете
той ужасной тоски, которая слѣдуетъ за разлученіемъ;
хотѣлось бы увидать Васъ хоть на минуту, но увы!,
нѣтъ возможности. Вѣдь такихъ отношеній мы больше
не увидимъ... Крѣпко цѣлую всѣхъ Васъ, сердцемъ и
душой съ Вами"... „Итакъ, друзья мои", пишетъ другой
товарищъ, „настанетъ ли въ жизни нашей тотъ сча-
стливый моментъ, когда снова мы увидимся съ Вами,

и тогда „развяжетъ ли радость свиданья наше сердце и рѣчь за одно“?... Думается, что такъ... Какъ-бы ни изломала жизнь, въ кого бы она ни превратила меня, при первой же встрѣчѣ, когда бы послѣдняя ни произошла, я брошусь на шею каждому изъ Васъ со слезами дѣтской радости... Подавленный горемъ разлуки, я не зналъ, чѣмъ, хотя бы на время, заглушить въ себѣ это ужасное чувство... Не поминайте ради Бога лихомъ, досаждать приходилось нерѣдко: должно быть, такъ уже созданы люди, что „что имѣютъ, не жалѣютъ, потерявши плачутъ...“. „Желаю, друзья, чашу полнаго счастья...“. Въ письмѣ третьяго выражено душевное пожеланіе „всѣмъ и въ будущей жизни встрѣтиться съ такими же добрыми людьми, какими всѣ Вы были эти невозвратимые четыре года... Не забывайте меня; а я Васъ не забуду никогда, о чемъ заявляю дерзновенно“.

Дай Богъ, чтобы добрыя пожеланія, высказанныя во всѣхъ приведенныхъ прощальныхъ привѣтствіяхъ, сбылись вполнѣ, и чтобы питомцы XLII-го курса оказались въ жизни не только честными тружениками, но и хорошими людьми, что будетъ съ ихъ стороны самой лучшей отплатой за духовное добро, вынесенное ими изъ Казанской Академіи за четыре года жизни подъ ея материнскимъ кровомъ.

Религіозно-нравственныя бесѣды студентовъ Казанской духовной Академіи въ образовательномъ домѣ Алафузовскаго общества.

На одной изъ окраинъ Казани,—въ Ягодной слободѣ, расположились обширные заводы Алафузовскаго общества съ огромнымъ свыше-трехтысячнымъ фабричнымъ населеніемъ. Многочисленное населеніе рабочихъ, проводя трудовую жизнь фабричнаго люда, давно уже испытывало нужду въ разумно-нравственныхъ праздничныхъ занятіяхъ и ощущало эту нужду тѣмъ сильнѣе, что на фабрикахъ болѣе чѣмъ гдѣ-либо времяпровож-

деніе праздниковъ не отличается должнымъ порядкомъ и благообразіемъ. „Намаешься за недѣлю, говорили не разъ фабричные рабочіе, одервенѣешь инда, молотомъ-то махаючи, а въ праздникъ вмѣсто того, чтобы слово Божіе послушать, или книжку хорошую почитать, отправишься къ пріятелямъ, или въ трактиръ, и получается у насъ не праздникъ, а грѣхъ одинъ“.

Съ цѣлью доставить своимъ рабочимъ возможность разумно и съ пользою проводить праздничные дни, владѣльцы заводовъ рѣшили устроить въ Ягодной слободѣ образовательный народный домъ, а мѣстный протоіерей о. Дмитрій Черкасовъ, въ видахъ поднятія нравственнаго уровня фабричнаго люда, позаботился еще въ 3-мъ годѣ въ Смолено-Дмитріевской церкви устроить за вечерними праздничными богослуженіями религіозно-нравственныя бесѣды, для чего и обратился чрезъ академическое начальство къ студентамъ дух. академіи.— Студенты съ живой охотой отозвались на призывъ почтеннаго о. протоіерея и въ первый же воскресный день, съ благословенія Его Высокопреосвященства, открыли въ Смол.-Дм. церкви, что въ Ягодной слободѣ, внѣбогослужебныя бесѣды, которыя вели неспустительно до Рождественскихъ Праздниковъ, съ какого времени веденіе бесѣдъ, согласно заранѣе составленному росписанію, было передано въ руки городского духовенства.

Съ неменьшей охотой отнеслись къ внѣбогослужебнымъ бесѣдамъ и фабричные рабочіе: за исключеніемъ немногихъ случаевъ, церковь была всегда полна слушателей, которые сами исполняли молитвы предъ и послѣ бесѣды. За время отъ октября мѣсяца и до Рождественскихъ праздниковъ студентами была прочитана исторія церкви въ первые три вѣка, до вселенскихъ соборовъ.

Между тѣмъ подвигалось впередъ и дѣло постройки образовательнаго дома. Владѣльцы фабрики не жалѣли средствъ; зданіе строилось въ грандіозныхъ размѣрахъ, со всѣми удобствами и по всѣмъ правиламъ современной архитектуры. Дѣло постройки образовательнаго дома

подвигалось быстро, и въ сентябрѣ прошлаго года все было окончено.

Такъ какъ устройство народнаго дома имѣло цѣлью возвышеніе умственнаго и нравственнаго состоянія рабочихъ, то комитетъ образовательнаго дома рѣшил одну изъ классныхъ комнатъ обратить въ аудиторію въ которой бы въ праздничные дни велись для народ религіозно-нравственныя чтенія.

Въ качествѣ лекторовъ по инціативѣ г. управляющаго П. Т. Чеснокова комитетъ рѣшилъ пригласит тѣхъ-же студентовъ академіи, которые въ предыдущем году подвизались уже въ Смолено-Дмитріевской церкв и съ бесѣдами которыхъ фабричный народъ былъ хо рошо знакомъ.

Заручившись согласіемъ студентовъ - лекторов г. управляющій обратился за разрѣшеніемъ къ преосвященному Ректору академіи, епископу Алексію; при этом г. управляющій предоставлялъ въ распоряженіе лекторовъ собственный заводскій хоръ пѣвчихъ, волшебны фонарь съ свѣтовыми картинами, и принималъ на счет завода путевые расходы студентовъ. На просьбу г. управляющаго преосвященный Ректоръ не только охото далъ свое согласіе, но обѣщалъ, если позволитъ врем нѣкоторыя изъ бесѣдъ прочесть самъ. Небольшая дружина лекторовъ была составлена изъ 8-ми студентов третьяго курса: Абрамова Николая, Ливанова Ива Любавскаго Георгія, Липягова Александра, Павск Митрофана, Ювалова Василія, Янушева Ивана и Ѳедорова Александра; предметомъ бесѣдъ было избра объясненіе Закона Божія, (въ частности десятосло и заповѣдей блаженства).

Напутствуемая благословеніемъ Высокопреосвященнаго Владыки Арсенія, имѣя во-главѣ своей преосвященнаго Ректора, проповѣдническая дружина рѣш начать бесѣды съ 29 октября, причемъ первую бес обѣщалъ прочестъ самъ преосвященнѣйшій Алексій

Уже за недѣлю до 29 октября по заводамъ распространилась вѣсть, что въ открывающейся у нихъ а

родной аудиторіи первую бесѣду произнесетъ преосвященнѣйшій Алексій, Заволновались заводы въ ожиданіи высокаго гостя и лектора; желающихъ послушать бесѣду оказалось такъ много, что помѣщеніемъ для бесѣды была избрана на этотъ разъ, вмѣсто аудиторіи, большая зала образовательнаго дома. Настало и 29 октября. Уже задолго до назначеннаго для бесѣды времени (6 ч.) толпы заводскаго люда собрались у дверей образовательнаго дома, пріѣхали многіе и изъ города. Ровно въ 6 часовъ колокольный звонъ Смолено-Дмитріевской церкви извѣстилъ о прибытіи Преосвященнаго. Встрѣченный у подъѣзда г. управляющимъ, мѣстнымъ причтомъ и студентами лекторами, Преосвященный прошелъ въ зало, гдѣ заводскій хоръ пѣвчихъ встрѣтилъ его пѣніемъ молитвы Св. Духу. Преподавъ присутствующимъ благословеніе, Преосвященный взошелъ на каѳедру и произнесъ бесѣду на тему „Значеніе доброй нравственности въ жизни человѣка, и о нравственномъ законѣ Божіемъ“.

Въ этой бесѣдѣ Преосвященный изобразилъ прежде всего то громадное значеніе, какое имѣетъ добрая нравственность въ жизни человѣка, а потомъ указалъ и тотъ двигатель, который побуждаетъ человѣка къ нравственной жизни, именно естественный нравственный законъ Божій. Сообщивъ слушателямъ понятіе о послѣднемъ, Преосвященный показалъ и на недостаточность его, какъ единственнаго показателя нравственности и на нужду въ законѣ писанномъ, который и былъ данъ Богомъ на Синаѣ. Познакомивъ слушателей съ содержаніемъ писаннаго закона, Преосвященный объявилъ, что подробное изъясненіе писаннаго закона Божія и составитъ предметъ бесѣдъ, которыя будутъ вестись студентами дух. академіи. Закончилъ свою бесѣду Преосвященный пожеланіемъ, чтобы открывающіяся бесѣды не забывались, но посѣщались слушателями, такъ какъ для рабочаго человѣка открывающіяся бесѣды будутъ однимъ изъ случаевъ отдохнуть душею хотя малое время въ недѣлю пожить не плотью, а духомъ.

Эта первая бесѣда Преосвященнаго Алексія имѣла громадное благотворное значеніе для студенческихъ бесѣдъ, начавшихся послѣ нея. Она возбудила живой интересъ къ послѣдующимъ бесѣдамъ, сообщила имъ высокій авторитетъ, не исчезнувшій до окончанія проповѣдническаго года, установивъ тѣсную нравственную связь Преосвященнаго съ населеніемъ заводовъ; студентамъ же—проповѣдникамъ была нагляднымъ образцомъ того, какія и по содержанію, и по произношенію должны быть бесѣды; образцомъ, который гораздо болѣе чѣмъ всѣ теоретическія наставленія, помогъ студентамъ въ новомъ для нихъ дѣлѣ проповѣдничества.

Съ 5-го ноября начались бесѣды студентовъ. Предметомъ бесѣдъ было изъясненіе десяти заповѣдей Закона Божія, расположенныхъ такимъ образомъ, что каждая заповѣдь составляла предметъ особой бесѣды. Состояла бесѣды, по большей части, изъ трехъ отдѣленій: въ 1-мъ отдѣленіи изъяснялось положительное ученіе извѣстной заповѣди, во 2-мъ — нравственное примѣненіе ея къ жизни, причемъ указывались многочисленные примѣры благодѣяній Божіихъ за исполненіе данной заповѣди и—наказанія за нарушеніе ея; въ 3-мъ отдѣленіи показывались свѣтовыя картины съ подробнымъ объясненіемъ ихъ содержанія.

Картины подбирались, обычно, въ извѣстной системѣ; такъ, были показаны и объяснены картины двунадесятыхъ праздниковъ, Св. Исторія Ветхаго и Новаго Завѣтовъ, древнѣйшіе храмы и монастыри на Руси. Во время небольшихъ перерывовъ между отдѣленіями хоръ пѣвчихъ исполнялъ нѣкоторыя церковныя пѣснопѣнія, которыя присутствующими выслушивались стоя. Иногда пѣніемъ сопровождалось и появленіе нѣкоторыхъ картинъ, напримѣръ при появленіи картинъ двунадесятыхъ праздниковъ хоръ исполнялъ тропарь даннаго праздника и т. п.

По окончаніи бесѣды хоръ исполнялъ „Достойно есть“, „Взбранной Воеводѣ“ или задостойникъ праздника, если былъ день или попразднество одного изъ двунадесятыхъ праздниковъ.

Что касается интереса, съ какимъ рабочіе относились къ студенческимъ бесѣдамъ, то онъ былъ настолько великъ, что подъ часъ смущалъ скромность лекторовъ и вызывалъ невольное сомнѣніе, могутъ-ли они удовлетворить столь великіе духовные запросы слушателей.

Обыкновенно, задолго еще до начала бесѣды народъ уже стоялъ у дверей аудиторіи, терпѣливо ожидая 4-хъ часовъ, чтобы не опоздать и захватить мѣсто поближе къ каѳедрѣ; а однажды, когда бесѣда по одному непредвидѣнному случаю не могла начаться ранѣе $5^1/_2$ часовъ, рабочій людъ безъ ропота ожидалъ этого времени у дверей образовательнаго дома. Кромѣ рабочихъ аудиторія посѣщалась и интеллигентными слушателями, число которыхъ иногда бывало очень велико. Общее число слушателей было на каждой бесѣдѣ отъ 200 до 400 человѣкъ. Бесѣдой 17 декабря, прочитанной снова Преосвященнымъ Алексіемъ на тему „О цѣломудріи“ закончилась первая половина проповѣдническаго года.

Распредѣленіе бесѣдъ за первое полугодіе можно видѣть изъ слѣдующей программы:

29 октября. Значеніе доброй нравственности въ жизни человѣка. О нравственномъ законѣ Божіемъ. (Епископъ Алексій).

5 ноября. Первая заповѣдь Закона Божія. (Абрамовъ и Ливановъ).

12 ноября. Вторая заповѣдь Закона Божія. (Ивановъ и Павскій).

19 ноября. Третья заповѣдь Закона Божія. (Любавскій и Ѳедоровъ).

21 ноября. Четвертая заповѣдь Закона Божія. (Абрамовъ и Янушевъ).

26 ноября. Пятая заповѣдь Закона Божія. (Липяговъ и Абрамовъ).

3 декабря. Шестая заповѣдь Закона Божія. (Абрамовъ и Янушевъ).

6 декабря. Восьмая и девятая заповѣдь Закона Божія. (Павскій и Липяговъ).

10 декабря. Десятая заповѣдь Закона Божія. (Ивановъ и Ливановъ).

17 декабря. „О цѣломудріи". (Епископъ Алексій).

Предметомъ бесѣдъ на второе полугодіе было избрано изъясненіе заповѣдей блаженства. Самыя бесѣды располагались въ такомъ же порядкѣ, какъ и въ первое полугодіе, съ тѣмъ только различіемъ, что въ третьемъ отдѣленіи показывались картины изъ отечественной исторіи, причемъ по эпохамъ читалась и отечественная исторія. При чтеніи послѣдней обращалось главнымъ образомъ вниманіе на случаи благодѣяній Божіихъ къ нашему отечеству, такъ что и третье отдѣленіе, по возможности, не теряло того религіознаго характера, который былъ присущъ студенческимъ бесѣдамъ.

Когда Отечественная исторія была прочитана, слушатели въ третьемъ отдѣленіи двухъ бесѣдъ были ознакомлены съ исторіей г. Казани и съ миссіонерско-пастырской дѣятельностью казанскихъ святителей: Гурія, Германа и Варсонофія.

Вообще бесѣды второго полугодія отличались большею разнообразностью, чѣмъ въ первое полугодіе, и были гораздо продолжительнѣе. Это объясняется тѣмъ, что наступившій великій постъ св. четыредесятницы выдвинулъ нѣкоторые новые предметы для бесѣдъ; такъ 11-го февраля (въ день Прощеннаго Воскресенія), была произнесена бесѣда „о прощеніи обидъ" и объясненъ, по просьбѣ г. управляющаго, великій канонъ Андрея Критскаго; въ Недѣлю Православія слушателямъ была прочитана исторія ересей и 7-ми вселенскихъ соборовъ и объясненъ чинъ православія, совершаемый въ эту недѣлю въ каѳедральныхъ соборахъ; въ недѣлю Крестопоклонную говорилось о великомъ значеніи креста Господня; 18 марта была прочитана бесѣда „о молитвѣ и милостынѣ", 25 марта „о страстной седьмицѣ и событіяхъ, воспоминаемыхъ въ эту седьмицу".

Всѣ эти новыя чтенія составляли или самостоя-
ельныя отдѣльныя бесѣды, или прибавлялись къ бе-
ѣдамъ въ видѣ особаго отдѣленія. Прибавлено было
акже и количество пѣснопѣній, исполняемыхъ хоромъ,
оторыя, особенно въ время поста, исключительно со-
тояли изъ глубоко-назидательныхъ пѣснопѣній св.
етыредесятницы.

Распредѣленіе бесѣдъ за 2-е полугодіе можно ви-
ѣть изъ слѣдующей программы:

7 января. Связь ветхозавѣтнаго Закона Божія съ
овозавѣтнымъ, и значеніе евангельскаго закона для нрав-
ственной жизни человѣка. (Юваловъ и Павскій).

14 января. Первая заповѣдь блаженства. (Лива-
овъ и Липяговъ).

21 января. Вторая заповѣдь блаженства. (Ѳедо-
ровъ и Любавскій).

28 января. Третья заповѣдь блаженства. (Юва-
овъ и Ливановъ).

2 февраля. Четвертая заповѣдь блаженства. (Абра-
овъ и Янушевъ).

4 февраля. Пятая заповѣдь блаженства. (Ѳедоровъ
Павскій).

11 февраля. О прощеніи обидъ. (Абрамовъ и Ѳе-
ровъ).

18 февраля. Шестая заповѣдь блаженства. (Лива-
овъ и Липяговъ).

25 февраля. Седьмая заповѣдь блаженства. (Яну-
овъ и Юваловъ).

4 марта. Восьмая заповѣдь блаженства. (Абрамовъ
Любавскій).

11 марта. Девятая заповѣдь блаженства. (Липя-
овъ и Абрамовъ).

18 марта. О молитвѣ и милостынѣ. (Павскій и
заловъ).

25 марта. Страстная седьмица и событія, воспо-
наемыя въ эту седьмицу. (Абрамовъ и Ѳедоровъ).

То глубокое вниманіе, которымъ пользовались сту
денческія бесѣды со стороны слушателей въ перво
полугодіе, не исчезло и во второе, даже усилилось в
время великаго поста; достаточно сказать, что 11 фев
раля (въ день прощеннаго Воскресенья), когда во всѣхъ
имѣющихся въ Казани, аудиторіяхъ свѣтскаго харак
тера чтенія были отмѣнены, такъ какъ публика в
нихъ въ этотъ день почти всегда отсутствуетъ, числ
слушателей въ Алафузовской аудиторіи превосходил
200 человѣкъ.

Бесѣда 25 марта была прощальною; ею закон
чился проповѣднический годъ; поэтому по окончан
бесѣды студентомъ Абрамовымъ была произнесена сл
шателямъ прощальная рѣчь. Въ своей рѣчи лектор
прежде всего указалъ то громадное значеніе, как
имѣетъ знаніе закона Божія для человѣка христіанин
затѣмъ выразилъ желаніе, чтобы тѣ св. истины, кот
рыя возвѣщались въ аудиторіи, не забывались слуш
телями, но проводились бы ими въ жизнь; въ закл
ченіи лекторъ отъ лица студентовъ-лекторовъ выр
зилъ глубокую благодарность слушателямъ за усер
ное посѣщеніе бесѣдъ и живое вниманіе къ нимъ
просилъ извиненія, если лекторы иногда, можетъ бы
не совсѣмъ удачно проводили свои бесѣды. „Про
вѣрить, сказалъ онъ, что все, что ни говорилось на
здѣсь, говорилось отъ чистаго сердца и искренн
желанія принести пользу младшему брату; да пос
жатъ же наши бесѣды залогомъ духовнаго едине
съ вами и доброй памяти нами о васъ и вами о нас

Благодарные слушатели не остались въ дол
тотчасъ-же послѣ бесѣды они снарядили депутат
которая въ теплыхъ и задушевныхъ выраженіяхъ
благодарила лекторовъ за ихъ труды и заботы въ д
просвѣщенія темнаго рабочаго люда.

КАЗАНСКІЙ
АРХІЕРЕЙСКІЙ ДОМЪ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

одворья казанскаго архіерейскаго дома: въ уѣздныхъ горо-
хъ епархіи, а также въ Москвѣ и Петербургѣ. Земли и
угодья при подворьяхъ.
особы пріобрѣтенія недвижимыхъ имуществъ и закрѣпле-
и ихъ за архіерейскимъ домомъ: пожалованія, купля съ
омѣномъ. Составленіе владѣльныхъ актовъ: грамотъ, пис-
ловыхъ книгъ, записей и выписей на земли и крестьянъ.

Церковно-епархіальная жизнь въ Казанскомъ краѣ каждымъ годомъ развивалась и осложнялась. Внутреннее развитіе церковной жизни, выдвинувшей новыя задачи, сопровождалось внѣшнимъ ростомъ Казанской епархіи. Территорія ея росла очень быстро [1]), такъ что изъ Казани уже не представлялось возможности слѣдить за теченіемъ церковной жизни во всей епархіи. Казанскіе владыки по дѣламъ управленія стали уѣзжать изъ каѳедральнаго города въ областные города и проживать тамъ подолгу. Вполнѣ естественно было выдвинуться новому вопросу о мѣстопребываніи внѣ Казани, или все то же вопросу *о городскихъ подворьяхъ* со дворами, землями и угодьями при нихъ.

Въ 1659 году казанскій м. Лаврентій билъ челомъ Алексѣю Михайловичу о томъ, что ему, Лаврентію,

---

[1]) И. Покровскій. Русскія епархіи въ XVI—XIX вв. т. I (XVI—XIX вв.), стр. 126—144. Казань. 1897 г.

приходится наѣздомъ бывать въ Свіяжскѣ „на Господ-
скіе праздники и для святыхъ празднества и город-
скихъ де и уѣздныхъ православныя христіанскія вѣры
и иныхъ разныхъ вѣръ некрещенныхъ людей, которые
въ Свіяжскъ для своихъ дѣлъ въ городѣ почасту бы-
ваютъ, собрать и поучить ихъ отъ Божественнаго Пи-
санія негдѣ, что де у него во Свіяжску на пріѣзд
подворья нѣтъ". Челобитчикъ указалъ на запустѣвш
свіяжскій Вячеславскій монастырь и свободный уча
токъ земли, гдѣ стоялъ монастырь. Митрополитъ пр
силъ отдать ему пустое монастырское мѣсто подъ по
ворье. Послѣ справокъ, челобитье было удовлетворено
Казанскіе митрополиты на пожалованномъ мѣстѣ вы
строили домъ, а въ немъ церковь. Такимъ образом
явилось свіяжское подворье, на которомъ останавл
вались и жили казанскіе владыки, пріѣзжая въ Свіяжс
каждое лѣто „для управленія". При готовомъ пом
щеніи „кормъ" для архіерея и его свиты однако прих
дилось возить изъ Казани, потому что вблизи сама
Свіяжска у архіерейскаго дома не было угодій и ры-
ныхъ ловель. Около Свіяжска находилось рыбное озе
Сулицкое, но имъ владѣлъ Богородицкій монасты
и держалъ тамъ мельницу. При стольникѣ и воевод
Нащокинѣ свіяжскіе ямщики и пахотные стрѣльц
отняли озеро у монастыря. Начался споръ. По случ
спора озеро отдано на оброкъ свіяжскому воротн
Андрею Сержанту съ товарищами съ платою 1 р
10 алт. Раньше озеро, принадлежавшее монастыр

---

[1]) Приложенія, Грамоты, стр. XIX—XXI. Монастыр
мѣсто было мѣрою „въ длину отъ государева житнаго дв
по улицѣ, что отъ Никольскихъ воротъ, до протопопова
рода 36 сажень съ полсаженью, а по другую сторону
святыхъ воротъ по Большой улицѣ до протопопова жъ дв
21 сажень три четьи, а въ межахъ то монастырское м
въ одну сторону Государевъ житный дворъ, по сторон
отъ святыхъ воротъ Большая улица, а по другую сто
отъ Никольскихъ воротъ улица жъ до протопоповскаго в
роваго мѣста".

не считалось оброчнымъ. Митрополитъ Адріанъ, въ виду того, что свіяжскіе монастыри „духовною паствою“ подлежатъ его вѣдѣнію и онъ „для управленія“ бываетъ въ Свіяжскѣ, а кормъ возитъ изъ Казани, выпросилъ себѣ Сулицкое озеро, но изъ того же оброку и до указу [1]).

Въ 1703 году грамотой Петра отъ 1-го февраля, за приписью дьяка Зотова, м. Тихону велѣно построить про архіерейскій пріѣздъ другія подворья въ городахъ: Симбирскѣ и Чебоксарахъ [2]). Несомнѣнно, что у казанскаго владыки почти во всѣхъ городахъ епархіи имѣлись подворья для его пребыванія во время пріѣздовъ. По крайней мѣрѣ, извѣстно, что дьяконъ сызранской соборной церкви продалъ свой дворъ митрополиту казанскому 25 декабря 1693 года [3]). Не для него иного, какъ для подворья понадобилось покупать дьяконскій дворъ.

Самымъ главнымъ и важнымъ подворьемъ казанскаго владыки было *Московское подворье.*

Казанскіе архіепископы и митрополиты, какъ и всѣ русскіе іерархи до XVIII вѣка, часто ѣздили въ Москву и подолгу жили тамъ, какъ центрѣ русскаго церковнаго управленія. Тамъ совершалось ихъ поставленіе, туда они ѣхали изъ Казани на соборы или „говорить“ и ставить другихъ архіереевъ. Кажется, не было ни одного казанскаго владыки, который бы не былъ и не жилъ въ Москвѣ по своимъ епархіальнымъ и обще-церковнымъ и даже государственнымъ дѣламъ (Гермогенъ, Ефремъ). Извѣстенъ даже такой митрополитъ (Корнилій II), который, будучи поставленъ (16 марта 1673 года) въ Казань, прожилъ въ Москвѣ годъ, че-

---

[1]) Арх. М. Юст. Кол. Экон. Грам. № $\frac{26}{11484}$ (по свіяжскому уѣзду). Грамота 20 іюня $\frac{7198}{1690}$ года.

[2]) Опись грамотъ. Рукопись № 1825, л. 27, № 17.

[3]) Тамъ же, л. 58, № 48. О хозяйственно-вотчинныхъ подворьяхъ казанскаго архіерейскаго дома рѣчь еще впереди.

тыре мѣсяца и 20 дней, а затѣмъ переведенъ въ Нов
городъ, такъ что въ Казани онъ совсѣмъ не былъ [1]).
Понятно, что жить въ Москвѣ, не имѣя подворья, был
очень трудно. Поэтому всѣ епархіальные архіереи имѣл
свои московскія подворья. Знаменитый путешественник
по Россіи, архидьяконъ Павелъ Алеппскій, сопровож
давшій своего отца антіохійскаго патріарха Макарі
въ Москву въ половинѣ XVII в., говоритъ, будто бы
Грозный всѣмъ архіереямъ сдѣлалъ дома въ Москвѣ [2]
Насколько вѣрно сравнительно позднее свидѣтельств
Павла Алеппскаго, сказать мудрено. Несомнѣнно одн
что епархіальные архіереи вообще, а казанскіе вчас
ности, издавна имѣли въ Москвѣ свои подворья. В
1722 году разныхъ архіерейскихъ и монастырских
подворій въ Москвѣ насчитывалось 52 [3]).

Первая, встрѣтившаяся намъ, документальная хр
нологическая дата о московскомъ подворьѣ казанска
архіерея, относится ко второй половинѣ XVII вѣк
26 іюля 174 (1666) года м. Лаврентію дана грамо
на Московское подворье [4]). Лавреньтьевское подвор
оказалось едва ли ни временнымъ. Постояннымъ п

---

[1]) Синодикъ Спасо-Юнгинскаго монастыря. Рукоп. Би
Каз. Д. Акад. № 1839, л. 7 об. Ср. Пл. Любарскій. Сб
никъ древностей Казанской епархіи, стр. 78. Свѣдѣнія о к
занскихъ іерархахъ Платономъ Любарскимъ заимствова
изъ вышеуказаннаго Синодика, въ которомъ можно чита
о томъ, когда поставлены казанскіе іерархи и кѣмъ они бы
раньше, или откуда переведены и сколько времени служ
въ Казани, а если въ ней скончались, то гдѣ погребены.

[2]) Путешествіе антіохійскаго патріарха Макарія въ Р
сію, кн. VIII, глава 1. Переводъ Г. А. Муркоса.

[3]) Опис. Докум. и Д. Арх. Св. Син. т. II, ч. I, №
Дѣло объ очищеніи архіерейскихъ и монастырскихъ под
рій, занятыхъ по распоряженію свѣтскихъ властей канце
ріями, съѣзжими дворами, казенными поклажами и разн
постоями. Тутъ перечислены московскія архіерейскія подво
съ указаньемъ построекъ и того, кто занималъ ихъ.

[4]) Опись грамотъ... Рукоп. № 1825, л. 22, № 42.

ворьемъ сдѣлалось подворье въ Китаѣ-городѣ, въ Ве-
ошномъ ряду, купленное м. Адріаномъ въ 197 (1689)
оду 15 марта у стольниковъ Ивана и Петра Конд-
атьевыхъ. Къ этому двору 18 іюля, того же года,
одкуплено полулавочное порожнее мѣсто Семена Конд-
атьева Хвостова съ дѣтьми, а въ слѣдующемъ 1690 году
2 апрѣля прикуплены еще двѣ полулавки у архиманд-
ита Воскресенскаго монастыря съ братіей. 22 марта
692 года купчія сдѣлки закрѣплены въ Приказѣ Боль-
ого Дворца, откуда дана архіерейскому дому „выпись
ъ вершенаго дѣла на лавочныя купленныя и поступ-
ыя мѣста близъ Московскаго подворья въ Ветошномъ
яду". М. Тихонъ 30 января 1700 года получилъ цар-
кую грамоту „о строеніи домоваго Московскаго под-
орья" [1]). Надо полагать, что этой грамотой разрѣша-
ось м. Тихону не приступить къ постройкѣ подворья,
продолжать устраивать его по вступленіи (25 марта
699 года) на казанскую каѳедру. Въ 1722 году въ
аменномъ Казанскомъ подворьѣ въ Ветошномъ ряду
мѣлись десять палатъ. На немъ въ то время жилъ „гре-
еской школы учитель" іеромонахъ Софроній Лихудъ.
ри Софроніи содержались той школы ученики. Казан-
кому подворью дано самое лучшее назначеніе, тогда
акъ нѣкоторыя подворья церковныхъ учрежденій от-
аны были подъ склады солдатскихъ мундировъ и про-
анта [2]). Въ половинѣ XVIII в. Московское подворье
азанскаго архіерея занимало площадь въ длину 26
аженъ, а поперекъ 11. Тутъ стояли каменныя палаты

---

[1]) Тамъ же, л. 57, №№ 41—43, л. 33, № 26, л. 26, № 13.
ь имущественныхъ вѣдомостяхъ и описяхъ архіерейскаго
ома (при загородномъ домѣ) московское подворье считается
пленнымъ въ 1685 году 15 марта. Намъ не удалось оты-
ать подлинной купчей грамоты или записи, а въ описяхъ
амотъ, имѣющихся въ нашемъ распоряженіи, стоитъ 197 г.
е. 1689 годъ и тоже 15 марта.

[2]) Описаніе Докум. и Д. Арх. Св. Син. т. II, ч. I, № 69,
р. 82.

о двухъ апартаментахъ (этажахъ), въ верхнемъ этажѣ было 11 покоевъ [1]).

Одновременно съ подворьемъ въ Китаѣ-городѣ, казанскій митрополитъ имѣлъ въ земляномъ городѣ загородный дворъ и огородное мѣсто. Дворъ и огородъ находились въ приходѣ у Симеона Столпника и у Покрова Пречистыя Богородицы, что на горкахъ. Ими сначала владѣлъ стольникъ Иванъ Котловскій, а затѣмъ, по духовному завѣщанію, они достались попу Котловскаго и наконецъ дворъ и домъ отданы во владѣніе казанскому митрополиту. 17 сентября 190 (1681) года послѣдній получилъ владѣльную выпись изъ земскаго приказа за приписью дьяка, Ивана Волкова [2]).

Не отыскавъ подлинной выписи съ мотивами пожалованіи казанскому владыкѣ подмосковнаго загороднаго двора и огорода, приходится дѣлать догадку, что это пожалованье замѣнило берендѣевскія вотчины, изъ-за которыхъ у казанскаго архіерея было много хлопотъ.

Всѣ архіерейскіе дома имѣли вотчины подъ Москвой, доходы съ которыхъ шли на архіереевъ во время пребыванія ихъ въ Москвѣ. Казанская каѳедра имѣла подворье въ Москвѣ, но не имѣла подмосковныхъ вотчинъ. Поэтому м. Іоасафъ билъ челомъ (2 марта 1678 г.) царю Ѳеодору Алексѣевичу, что онъ, митрополитъ по царскому указу пріѣзжаетъ въ Москву и живетъ тамъ ней для чреды божественной службы и для всякихъ церковныхъ исправленій по году и больше, а между тѣмъ ему для пріѣздовъ въ Москву подмосковныхъ вотчинъ не дано въ домъ Пречистыя Богородицы, такъ что все необходимое для московской жизни приходится покупать дорогой цѣной. Отъ этого домъ Пречистыя Богородицы, будто бы, оскудѣлъ и одолжалъ великими долгами. Возить всякіе припасы изъ Казани, за да-

---

[1]) Арх. Мин. Юст. Колл. Экон., Офицерскія описи, № 2...

[2]) Опись грамотъ... Рукопись № 1825, л. 30, № 44 ... л. 54, № 21.

ностью разстоянія, не представлялось возможности. Въ Дмитровскомъ уѣздѣ былъ Николаевскій монастырь, что на Истрѣ рѣкѣ въ Берендѣевѣ. Монастырь имѣлъ двѣ деревни въ 28 дворовъ и подмонастырскую бобыльскую слободку. Братіи въ монастырѣ жило четыре человѣка. М. Іоасафъ просилъ царя приписать названный монастырь къ вотчинамъ и угодьямъ дома Пречистыя Богородицы въ Казани для московскихъ пріѣздовъ. Государь согласился и грамотой (21 апрѣля 1678 г.) отдалъ Николаевскій Берендѣевскій монастырь съ крестьянами, бобылями и всѣми угодьями въ домъ Пречистыя Богородицы „въ вѣкъ неподвижно". На самомъ дѣлѣ казанскій архіерейскій домъ владѣлъ пожалованіемъ не болѣе двухъ лѣтъ, а затѣмъ оно у него было отнято и попытки возвратить оказались безуспѣшными [1]). Загородный московскій дворъ съ ого-

---

[1]) Арх. Св. Синода, дѣло 1734 г. № 55. Въ справкахъ по сложному дѣлу о берендѣевскихъ вотчинахъ выписано у какихъ архіерейскихъ домовъ были подмосковныя вотчины. Дѣло съ Николаевскимъ Берендѣевскимъ монастыремъ очень характерно, почему излагаемъ его здѣсь съ возможной краткостью. По отказнымъ книгамъ Приказа Большого Дворца 1678 года въ монастырѣ значилось двѣ церкви: Похвалы Пр. Богородицы и Николая Чудотворца, при нихъ жили—строитель, священникъ, два человѣка братіи и монастырскій служка. Монастырю принадлежали подмонастырская слободка съ 17 бобыльскими дворами, да на рѣкѣ Истрѣ сѣнныхъ покосовъ на 200 копенъ, деревни: Поповка, Рыболово, деревня, что была пустошь Шевелино, въ нихъ крестьянскихъ дворовъ 34, а всего съ подмонастырской слободкой 51 дворъ. По выписи изъ дмитровскихъ книгъ 135 и 136 гг. (1625—1626), которую положилъ стряпчій казанскаго митрополита въ Приказѣ Большого Дворца, въ Берендѣевскомъ стану значится монастырь Чудотворца Николая и св. мученицы Параскевы, на рѣкѣ Истрѣ. Тому монастырю принадлежали деревня Лыбуха-Поповское, деревня Рыболово, пустошь, что была деревня Бунино; пустошь на рѣкѣ Горѣткѣ, что была деревня Горбыль, пустошь, что была деревня Сверчково, пустошь, что была деревня Шоголева, пустошь Полетуева, пустошь, что была деревня Осташево, пустошь, что была деревня Кошешово и

родомъ конечно, только отчасти могли замѣнить Берендѣевскій монастырь съ вотчинами.

пустошь Ошино. По писцовымъ книгамъ за монастыремъ зна
чилось пахотной пашни, перелогу и поросшей лѣсомъ худо
земли 136 четвертей въ каждомъ изъ трехъ полей, сѣна
435 копенъ, да дмитровскихъ на Истрѣ и въ отхожихъ по
жняхъ 295 копенъ, лѣсу пашеннаго по двѣ десятины в
полѣ. Все это 12 апрѣля 1678 года отдано въ домъ Благо
вѣщенія м. Іоасафу и кто по немъ будетъ (лл. 33—34). Мо
настырь, отданный на пропитаніе казанскаго владыки во врем
пребыванія его въ Москвѣ, пользовался многими льготами
Но съ 188 (1680) года по проискамъ архимандрита Воскре
сенскаго, что на Истрѣ, монастыря съ пятницкихъ монастыр
скихъ вотчинъ монастырскія власти стали брать за казенны
припасы, за годовыхъ работниковъ, за всякія статьи и з
пустоши оброчныхъ денегъ 75 руб. $98^1/_2$ коп., да велѣли па
хать пашни на Воскресенскій монастырь по 26 десятинъ в
полѣ и косить сѣна 1500 копенъ. Въ 1711 году монастыр
съ вотчинами изъ оброку былъ отданъ къ Комнатѣ Благо
вѣрной Государыни и великой княгини, Параскевы Ѳеодо
ровны, а послѣ ея кончины поступилъ въ вѣдѣніе Параскеві
Іоанновны. Такимъ образомъ Берендѣевскій монастырь пере
сталъ быть домовымъ, а доходы его — идти на содержані
казанскаго архіерея, во время пребыванія его въ Москвѣ. В
маѣ 1730 года изъ казанскаго архіерейскаго дома отъ имен
м. Сильвестра (Холмскаго) было подано прошеніе въ Колле
гію Экономіи о возвратѣ монастыря съ вотчинами казанско
каѳедрѣ. По этому прошенію архимандриту Воскресенскаг
монастыря Мельхисидеку велѣно дать отвѣтъ. Тотъ отвѣ
тилъ, что монастырь „крѣпокъ“ Воскресенскому монастыр
по отказу 188 года изъ Приказа Большого Дворца подъ
чаго Ивана Бахтеярова, а что монастырь когда-то былъ о
данъ казанскому митрополиту, того онъ не вѣдаетъ. Въ о
казной 188 года, между тѣмъ, ничего не сказано объ отр
шеніи Берендѣевскаго монастыря отъ казанскаго архіере
скаго дома. Какъ бы то ни было Воскресенскій монасты
переспорилъ казанскій архіерейскій домъ и достигъ того, ч
27 декабря 1731 года особымъ указомъ Берендѣевскій Ник
лаевскій монастырь со всѣми вотчинами отданъ Воскресе
скому монастырю. Въ 1732 году великая княгиня Параске
Іоанновна, по указу Ея Императорскаго Величества Ан
Іоанновны, подтвердила эту передачу, пожаловавъ Бере
дѣевскій монастырь съ 130 крестьянами Воскресенскому м

Съ перенесеніемъ центра русскаго церковнаго управленія изъ Москвы въ Петербургъ епархіальнымъ архіереямъ разрѣшено, точнѣе приказано, устраивать

настырю. Но не тутъ еще конецъ сложнаго дѣла. Преемникъ Сильвестра Иларіонъ, архіепископъ Казанскій, прожилъ болѣе года только не въ Москвѣ, а въ Петербургѣ. Подобно м. Іоасафу и по тѣмъ же побужденіямъ онъ подалъ прошеніе (отъ 20 февраля 1734 года) о возвращеніи казанскому архіерейскому дому подмосковныхъ вотчинъ, приложивъ при этомъ копію съ грамоты Іоасафу, хранившейся въ домовомъ архивѣ, и прошенія м. Сильвестра (лл. 3—4). Всюду навели справки по спорному дѣлу. 18 октября 1734 года Св. Синодъ подалъ все дѣло на Высочайшее усмотрѣніе (лл. 39—40), при чемъ съ своей стороны предполагалъ отдать спорный монастырь со всѣми вотчинами казанскому архіерейскому дому, Число монастырскихъ вотчинныхъ дворовъ къ тому времени успѣло увеличиться почти втрое сравнительно съ тѣмъ, что было до 1678 года. Чѣмъ кончился споръ изъ дѣла не видно; только 29 января 1735 года архіепископъ Иларіонъ, по доношенію къ нему (отъ 13 января 1735 года) земскаго дьячка Івана Григорьева писалъ Св. Синоду, что архимандритъ Воскресенскаго монастыря „мотаетъ“ все „мстя и не проча себѣ оныхъ вотчинъ“, прослышавъ объ отпискѣ монастыря къ казанскому архіерейскому дому. Онъ, будто бы, чинилъ упадки и разореніе крестьянамъ, а нѣкоторыхъ бобылей каетниковъ и колесниковъ вывелъ въ свои вотчины; равнымъ образомъ, онъ вывезъ туда изъ пятницкихъ вотчинъ молоченный и немолоченный хлѣбъ, сѣно, солому и хоромное строеніе; съ крестьянъ онъ требовалъ весь оброкъ за 1735 годъ и билъ ихъ на правежѣ (за неуплату оброка), а его земскаго дьячка, злобствуя, содержитъ скованнымъ недѣль 30 „прочія чинитъ разоренія“ (лл. 49—50). Въ донесеніи дьячка, конечно, кое-что прибавлено для краснаго и сильнаго словца, тѣмъ не менѣе ясно, что архимандритъ спѣшилъ воспользоваться всѣмъ, чѣмъ могъ изъ достатковъ Берендѣевскаго монастыря. Въ спискѣ казанскихъ домовыхъ монастырей за 1739—1741 гг. этого монастыря нѣтъ (И. Покровскій. Русскія епархіи въ XVI—XIX вв. т. I, приложенія стр. XIX). Берендѣевскій монастырь, извѣстный болѣе подъ названіемъ Пятницкаго Берендѣевскаго, закрытъ въ 1764 году, нынѣ село Пятница Берендѣевская Звенигородскаго уѣзда (В. Звѣринскій. Матеріалы.... II, № 1104, стр. 289). Воскресенскій Стринскій Новый Іерусалимъ, нынѣ ставропигіальный перво-

себѣ подворья въ новой столицѣ, преимущественно на Васильевскомъ островѣ. *Петербургское подворье* казанскаго архіерея находилось тамъ въ 13-й линіи. Появленіе его относится ко времени изданія Высочайшаго повелѣнія (1719 года) о постройкѣ на Васильевскомъ островѣ домовъ архіерейскими каѳедрами и монастырями [1]). Пытались даже принуждать архіерейскіе дома строить на пустыхъ мѣстахъ каменные дворы какъ въ Москвѣ, такъ и въ Петербургѣ на Васильевскомъ островѣ. Принужденіе могло касаться, главнымъ образомъ, неопредѣленныхъ архіерейскихъ домовъ [2]). Таковъ смыслъ другого запретительнаго указа. Казанскій архіерейскій домъ былъ неопредѣленнымъ, слѣдовательно его могли обязать построить каменное подворье на Васильевскомъ островѣ. Вскорѣ послѣ указа въ началѣ двадцатыхъ годовъ XVIII в., казанскій архіерей, дѣйствительно, построилъ домъ на Васильевскомъ островѣ, затративъ на устройство его 500 рублей [3]).

Въ половинѣ XVIII вѣка казанское петербургское подворье считалось давно построеннымъ, но по какому указу или отъ кого было куплено, того не зналъ жившій въ 1762 году на подворьѣ дворникъ Матвѣй. При описи его офицерами въ 1763 году оно было значительно застроено. На подворьѣ стояли каменныя палаты о двухъ апартаментахъ, занимавшія площадь в

классный монастырь при заштатномъ городѣ Воскресенск Московской губ., Звенигородскаго уѣзда. Грамота на Берендѣевскій Пятницкій Николаевскій монастырь отъ 186 го хранилась въ архивѣ казанскаго архіерейскаго дома до 17 года (Опись грамотъ..... Рукопись № 1825, л. 23, № 49).

[1]) Опис. Док. и Д. Арх. Св. Синода IV, № 357, стр. 35

[2]) Тамъ же, т. V, № 19. Дѣло $\frac{\text{20 января}}{\text{14 марта}}$ 1725 года. Указ, запрещающій принужденіе 1 октября 1721 года. Неопредѣленные архіерейскіе дома, т. е. безъ опредѣленнаго окла, расходовавшіе на себя все получаемое изъ епархіи и съ вс чинъ.

[3]) Описан. Докум. и Дѣлъ Арх. Св. Синод. III, № 17

одну сторону на 29 саженъ, въ другую на 10 по 13-й линіи; палаты раздѣлялись на семь покоевъ; при нихъ двѣ кухни, двое сѣней и два крыльца. Зданіе крыто черепицей. По правую сторону каменныхъ палатъ стояли *деревянныя* баня и одинъ покой съ сѣнями и чуланами. Рядомъ съ покоемъ былъ каретный сарай; по лѣвую сторону палатъ погребъ и конюшенный сарай съ сушиломъ. Деревянныя постройки, крытыя гонтомъ, къ тому времени успѣли обветшать. Подворье и отдавалось канцеляристу печатной конторы Правительствующаго Сената, Борзикову съ обязанностью поддерживать зданія и отбывать, вмѣсто архіерейскаго дома, солдатскія постоялыя повинности и полицейскія должности. Борзиковъ отдавалъ отъ себя на подворьѣ два покоя съ кухней за два рубля въ мѣсяцъ и содержалъ дворника, уплачивая ему жалованіе по полтора рубля въ мѣсяцъ [1]). Какъ видно Петербургское подворье представляло собой совсѣмъ небольшой интересъ для казанскаго архіерейскаго дома. При подворьѣ не было ни огородовъ, ни другихъ угодій. У Петра было одно желаніе—возможно скорѣе застроить Петербургъ. Поэтому на петербургскія архіерейскія подворія при Петрѣ можно смотрѣть не какъ на пожалованья, а какъ на архіерейскую повинность имѣть домъ въ новомъ городѣ, построенномъ на болотѣ.

На первыхъ порахъ „царское“ или „государево“ пожалованіе было главнымъ способомъ пріобрѣтенія казанскимъ архіерейскимъ домомъ земельныхъ владѣній, подворій и всякихъ угодій съ движимыми и недвижимыми имуществами.

Сравнительно новая казанская епархія учреждалась тамъ, гдѣ только что начинало прививаться христіанство. Поэтому въ ней не наблюдается того пыла религіознаго чувства, который отличалъ старо-русскаго че-

---

[1]) Приложенія—Описи подворьямъ..... стр. 256.

ловѣка и побуждалъ его отдавать церковнымъ учрежденіямъ свои земли, угодья, дома и всякіе домашніе пожитки въ храмъ Божій съ тѣмъ, чтобы въ немъ молились о здравіи жертвователя и церковнаго вкладчика, а когда „Богъ пошлетъ по душу"—за упокой его. Но и въ коренной Руси это имѣло мѣсто, главнымъ образомъ, въ отношеніи монастырей, къ которымъ тяготѣлъ русскій человѣкъ, отчего частные вклады въ монастыряхъ не рѣдкость. Архіерейскіе дома, напротивъ, слишкомъ мало получали отъ частныхъ лицъ; о казанскомъ архіерейскомъ домѣ нужно сказать тоже. Воеводы и мірскіе люди дѣлали вклады и приклады при постройкѣ каѳедральнаго Благовѣщенскаго собора, но эти вклады и приклады не относились къ обезпеченію соборянъ и совершенно не касались архіерейскаго дома. На содержаніе соборянъ давалась руга—государево жалованіе.

Казанскій храмъ Благовѣщенія Пречистыя Богородицы сразу сдѣлался государевымъ богомольемъ, а первымъ и главнымъ царскимъ богомольцемъ былъ казанскій архіепископъ. Естественно, что Грозный, а за нимъ послѣдующіе государи, по сознанію своего долга, матеріально обезпечивали своего богомольца своими царскими пожалованьями [1]). Помимо этого въ царскихъ пожалованьяхъ сказывалось то уваженіе, которое питали русскіе государи къ іерархамъ. Іоаннъ Грозный, обезпечившій казанскую каѳедру, прямо сказалъ въ горячей бесѣдѣ съ извѣстнымъ іезуитомъ Пассевинымъ: „въ нашей царской державѣ есть митрополитъ, архіепископы и епископы русскіе, которыхъ мы почитаемъ и въ духовныхъ дѣлахъ слушаемся, митрополита русскаго называемъ отцомъ и богомольцемъ поклоняемся ему, чтимъ его, просимъ его благословенія; когда пріѣзжаетъ къ намъ выходимъ къ нему со всѣмъ дворомъ навстрѣчу" [2]). Московскіе государи жа-

---

[1]) Списокъ съ Писц. кн. 1566—1568 гг. Изд. 1877 г стр. 10—18.

[2]) Гр. Д. А. Толстой. Римскій католицизмъ въ Россіи, I стр. 50.

ловали казанскому архіерейскому дому первоначально преимущественно тѣ мѣста, которыя, по выраженію писцовыхъ книгъ, „послѣ казанскаго взятія были пустоши“ [1]).

Московскій государь, а вмѣстѣ и царь казанскій, уважая казанскаго іерарха и признавая его церковное и государственно-культурное значеніе въ обширномъ краѣ, допускалъ другой способъ пріобрѣтенія земель архіерейскимъ домомъ, состоявшій *въ закрѣпленіи* за домомъ свободныхъ земель, *безъ царскаго пожалованія*. Какъ извѣстно, при м. Матвѣѣ въ 1623—1624 годахъ вмѣсто двухъ тысячъ четвертей въ каждомъ изъ полей, пожалованныхъ архіепископу Гурію, оказалось около восьми тысячъ четвертей земли, которыми уже владѣлъ архіерейскій домъ. Когда возникло дѣло, то царь Михаилъ Ѳеодоровичъ не замедлилъ отдать лишнія земли своему богомольцу м. Матвѣю; между тѣмъ земля уже была отписана на Государя въ раздачу [2]). Подобное явленіе, конечно, объясняется тѣмъ, что свободной, дикой и невоздѣланной земли пока доставало всѣмъ. Однако м. Матвѣю довелось бить челомъ Государю о лишней землѣ, чтобы имѣть законное право владѣть ею.

Уложеніемъ царя Алексѣя Михайловича частныя пожалованья служилыми и неслужилыми людьми своихъ вотчинъ патріарху, митрополитамъ, архіепископамъ и епископамъ и въ монастыри положительно запрещались. Вотчины, отданныя церковнымъ властямъ и учрежденіямъ, велѣно брать безденежно на государя и только послѣдній могъ раздавать ихъ челобитчикамъ. Мало этого, Соборнымъ Уложеніемъ архіереямъ и архіерейскимъ домамъ запрещалось покупать родовыя, выслуженныя и купленныя вотчины и брать въ закладъ,

---

[1]) Арх. Мин. Юст. Кол. Экон. Грам. № $\frac{127}{6535}$.

[2]) Приложенія—стр. 20—21.

а также держать ихъ „по душамъ въ вѣчный поминъ“ [1]). Однако купля и послѣ Уложенія осталась однимъ изъ способовъ пріобрѣтенія недвижимыхъ владѣній, только она чаще стала соединяться съ промѣномъ.

Купля и *промѣнъ* всегда практиковались казанскимъ архіерейскимъ домомъ. Архіепископъ Германъ покупалъ мельницы и мѣнялъ земли. Вымѣненныя земли назывались „отмѣнными“ или „мѣновными“. Такими землями при немъ были земли близъ с. Тарлашей, у дикаго Сабугольскаго поля за озеромъ Черлыкли, вымѣненныя полюбовно у Степанки Кайсарова [2]). Отмѣнными также писались деревни: Аметева, Кулмаметева Круглая Поляна и пустошь Кеземетево.

Казанскій владыка былъ временнымъ хозяиномъ архіерейскаго дома и имущества. По византійскому (напр., VII вс. соб. пр. 11) и по русскому свѣтскому и церковному праву и по историческимъ традиціямъ на правахъ хозяина онъ вникалъ во всѣ хозяйственныя и экономическія дѣла, однако всякія обмѣнныя записи и купчія заключались не имъ лично, а домовымъ свѣтскимъ чиновникомъ, преимущественно домовыхъ дѣлъ стряпчимъ. Послѣдній являлся довѣреннымъ отъ архіерейскаго дома, и въ потребныхъ случаяхъ подавалъ челобитья государямъ отъ имени владыки, дѣлая всякія записи на свое имя. Такой же порядокъ былъ и въ монастыряхъ при заключеніи купчихъ и мѣновыхъ сдѣлокъ. Припомнимъ случай, когда домовыхъ дѣлъ стряпчій преосвященнаго митрополита казанскаго и свіяжскаго Маркелла, Михайло Змѣйкинъ

---

[1]) Уложеніе, глава XVII, ст. 42. Уложеніемъ 1580 г. „по причинѣ оскудѣнія воинскаго чина“ только времен было запрещено архіерейскимъ домамъ покупать и какимъ б то ни было способомъ пріобрѣтать вотчины, а довольствоваться тѣмъ, что уже есть на лицо (Собр. Грам. и Догов. № 202).

[2]) Арх. М. Юст. Писц. кн. по Казани 1566—1568 г. копія, № 646, л. 445.

„по полюбовной“ сдѣлкѣ со стряпчимъ Спасо-Преображенскаго монастыря, Прокофіемъ Гвоздаревымъ, вымѣнилъ „у него Прокофья“ спасскія вотчинныя земли села Девликѣева и *села Едемскаго Острова* на домовую вотчинную землю, смежную съ спасскими вотчинами деревень Салмачъ и Дертюлей. Домовый и монастырскій стряпчіе, совершавшіе промѣнъ земель,— первый по указу митрополита, второй по приказу архимандрита, — дали другъ другу записи [1]). Такихъ записей однако было недостаточно. Земельно-владѣльческія сдѣлки всегда считались „государевыми дѣлами“. Поэтому при нихъ казанскій архіерейскій домъ не обходился безъ участія мѣстной гражданской власти. Въ 1695 году отказывать, или все тоже укрѣплять за домомъ вымѣненную у Спасскаго монастыря землю, по приговору стольника и воеводы Михаила Григорьевича Нарышкина съ товарищами, ѣздили отказчики ротмистръ Иванъ Чернѣевскій и подъячій Протопоповъ. Такой же порядокъ соблюдался, когда архіерейскій домъ обмѣнивался землями и угодьями съ частными

---

[1]) Тамъ же, Кол. Эконом. Грам. № $\frac{192}{6600}$. 28 окт. 1693 года. Выпись, лл. 2, 11—25. Вотъ какъ въ общихъ чертахъ опредѣляются границы обмѣненныхъ земель по писцовымъ книгамъ 194 года стольника Романа Хвостова. Межа с. Девликѣева съ деревней Спасо-Преображенскаго монастыря—Давидково-Борисково: съ усть крутого врага чрезъ Ногайскую дорогу—на правѣ до верховья Средняго Кабана земля и лугъ и бортныя ухожья и сѣнные покосы митрополичьи вотчины с. Девликѣева, да троихъ селъ Кабановъ, да *села Горы, Едемскій Островъ тожъ*, а на лѣвѣ земля и др. угодья Спасо-Преображенскаго монастыря деревни Давыдковы и пустоши Маметяковы (л. 16). Тутъ же въ числѣ естественныхъ границъ названы водопойный врагъ, что впалъ къ Ноксѣ рѣкѣ позади салмачскихъ гуменъ, и врагъ вверхъ водотечею до ямъ и чрезъ дертюльскую дорогу и дорогу изъ домоваго села *Едемскаго Острова* (л. 17). Приведенныя границы еще разъ со всей убѣдительностью доказываютъ, что Едемскій Островъ былъ и есть близъ Казани, а не близъ г. Спасска, о чемъ уже была рѣчь (см. стр. 81—83).

лицами. Межеваніе спорныхъ земель производилось по указу царя и патріарха [1]).

Частныя лица, промѣнивая архіерейскому дому чрезъ домоваго стряпчаго свою землю и угодья, давали очень строгія обязательства въ мѣновыхъ записяхъ. Ни самъ промѣнявшій землю и угодья (чаще всего съ придачею ему денегъ), ни жена его, ни дѣти, ни внучата, ни родственники о поворотѣ, т. е. о возвращеніи промѣненной земли съ примѣрной (оказавшейся сверхъ мѣры) на митрополичьяго стряпчаго и на иныхъ домовыхъ архіерейскихъ стряпчихъ и дѣтей боярскихъ царямъ и святѣйшему патріарху не могли бить челомъ; земли у архіерейскаго дома никому не оспаривать и никому въ нее не вступаться. Въ противномъ случаѣ давшій запись платилъ денежный штрафъ, смотря по стоимости обмѣнной земли, при чемъ и всѣ проторы (расходы) съ убытками взыскивались на немъ или на его женѣ, дѣтяхъ и внучатахъ и даже родственникахъ. При промѣнѣ писались съ обѣихъ сторонъ заручныя челобитья великимъ государямъ. Деньги въ доплату чрезъ стряпчаго брались изъ домовой архіерейской казны. Въ мѣновныхъ записяхъ иногда до мельчайшихъ подробностей перечислялось промѣниваемое, особенно, когда не исключался хозяйственный инвентарь. Въ такихъ случаяхъ рядомъ съ помѣщичьими и крестьянскими дворами перечисленъ хлѣбъ въ полѣ и на гумнѣ, лошади, жеребята, коровы, телята, овцы, свиньи, поросята и т. д.

Въ качествѣ свидѣтелей при составленіи мѣновныхъ записей являлись такъ называемые „послуси". Этими „послухами", или свидѣтелями, обыкновенно были казанскіе площадные подъячіе, подписывавшіеся къ мѣновнымъ, даннымъ, поступнымъ и др. записямъ. Число ихъ не одинаково: къ одной записи подписывалось четыре послуха, къ другой шесть, къ нѣкоторымъ семь. Крестьяне съ промѣненныхъ земель, как

---

[1]) Приложенія, стр. 15.

извѣстно, сводились въ другія помѣстья своихъ прежнихъ владѣльцевъ [1]).

Покупка крестьянъ, а также составленіе купчихъ записей на нихъ съ формальной стороны очень похожа на промѣнныя сдѣлки. Въ сравнительно позднихъ купчихъ записяхъ на крестьянъ, проданныхъ архіерейскому дому, дѣлались оговорки, что продаваемые крестьяне раньше никому не проданы, не заложены, не уступлены и ни въ какихъ крѣпостяхъ никому не укрѣплены. Продавецъ давалъ слово о поворотѣ крестьянъ не бить челомъ и не убыточить митрополита. Въ противномъ случаѣ „за вѣстную (каждую?) голову противъ Государева указа и Уложенія“ убытки должны возмѣщаться на продавцѣ, его женѣ и дѣтяхъ. Крестьяне продавались съ женами, дѣтьми, внучатами, съ хлѣбомъ, скотомъ и „со всѣми крестьянскими животы и сносными пожитками и зажилыми деньгами“. Со сносными пожитками и зажилыми деньгами, обыкновенно, продались только бѣглые крестьяне. Право сыскивать ихъ предоставлялось митрополиту или кому онъ поселитъ *самъ*. Отысканныхъ бѣглецовъ митрополитъ имѣлъ право переселять на свои земли, а за сносные пожитки и зажилыя деньги архіерей могъ брать съ того, за кѣмъ отыщутся крестьяне. На такихъ условіяхъ въ 1717 году 19 января Василій Карачевъ продалъ своихъ бѣглыхъ крестьянъ села Чебышева и деревни Бяновичъ Муромскаго уѣзда въ *домовую* Его Преосвященства м. Тихона Раиѳскую пустынь. Купчую совершилъ домовыхъ дѣлъ стряпчій, Осипъ Судоиковъ, заплативъ Карачеву за бѣглыхъ крестьянъ 70 рублей *архіерейскихъ келейныхъ денегъ*. Симбирянинъ Петръ Димитріевъ Теплой въ 1715 году 8 ноября продалъ м. Тихону, тоже въ Раиѳскую пустынь, своихъ небѣглыхъ крестьянъ деревни Тепловки безъ помѣстной земли, но съ женами, дѣтьми и внучатами

[1]) Приложенія—Грамоты, №№ VII и VIII и Арх. М. Юст. Грам. Кол. Экон. №№ $\frac{185}{6593}$, $\frac{186}{6594}$ и $\frac{196}{6604}$ (по Каз. уѣзду).

подъ тѣмъ условіемъ, чтобы крестьянъ свести на земли Раиѳской пустыни, а „ему Петру и женѣ его быть у него Преосвященнѣйшаго митрополита, гдѣ поселены будутъ тѣ крестьяне“. Крестьяне обязывались поить и кормить своего стараго владѣльца съ женой, пока оба будутъ живы. При этомъ Теплой оставилъ за собой право владѣть однимъ изъ проданныхъ крестьянъ, Никитой Ивановымъ съ женой и дѣтьми „по смерть для древности“. По смерти стариковъ-владѣльцевъ и Никита со всѣми крестьянами переходилъ во владѣніе Раиѳской пустыни „вѣчно“. Девять крестьянскихъ семействъ Теплой продалъ за 55 рублей, тогда какъ Карачевъ за семь бѣглыхъ крестьянъ съ семьями взялъ 170 рублей [1]). Сравнительно дешевая продажа Теплымъ своихъ крестьянъ, конечно, объясняется условіями, выговоренными продавцемъ. Тѣ и другіе крестьяне продавались безъ помѣстныхъ земель, подобно тому, какъ земли промѣнивались безъ крестьянъ.

Земли, угодья и насельники ихъ, такъ или иначе пріобрѣтенные казанскимъ архіерейскимъ домомъ, опредѣлялись и закрѣплялись за послѣднимъ особыми владѣльческими актами. Помимо жалованныхъ, купчихъ, мѣновныхъ грамотъ, такими актами были писцовыя книги и выписи изъ нихъ на отдѣльныя владѣнія, или вновь составленныя межевыя записи и т. п. бумажныя документы. Извѣстные писцы Никита Борисовъ и Димитрій Кикинъ въ 1566—1568 гг. составили первую полную писцовую книгу архіерейскимъ домовымъ вотчинамъ. Къ ней они же дѣлали нѣкоторыя добавленія, напримѣръ, отмежевали архіепископу Герману мѣст

---

[1]) Приложенія, Грамоты №№ IX и X. Изъ указанныхъ купчихъ грамотъ ясно видно, что въ первой четверти XVI столѣтія Раиѳская пустынь была домовой и какъ бы собственной казанскаго митрополита. За крестьянъ, купленныхъ въ ея вотчины, платятся *архіерейскія келейныя* деньги, а изъ домовой казны. М. Тихонъ такъ любилъ эту пустынь, что завѣщалъ даже похоронить себя въ ней. (Опис. Д. Дѣлъ Арх. Св. Синода IV, стр. 173 и Прилож. IV, стр. XV

подъ конюшенный дворъ внутри города. Актъ этого межеванія занесенъ въ ихъ писцовыя книги и явился документомъ, утверждавшимъ собственность архіерейскаго дома. Равнымъ образомъ 6 ноября 1567 года они дали выпись изъ общихъ казанскихъ межевыхъ книгъ архіепископу Герману и всѣмъ, кто послѣ него будетъ, на принадлежащую ему новую отмѣнную подгороднюю деревню Аметеву съ разными угодьями—лугами, лѣсами и бортными ухожіями. Такая же выпись дана 24 февраля 1568 года на деревню Коземетеву и коземетевскія озера. Оба писца въ 1566—1568 гг. межевали архіерейскія земли, хотя и не всѣ. Нѣкоторые участки межевалъ одинъ Димитрій Кикинъ, а Никита лежалъ больнымъ [1]).

Писцовыя, переписныя и межевыя книги съ выписями изъ нихъ всегда считались весьма цѣнными владѣльческими документами. По сохранившимся архивнымъ книгамъ въ XVI и XVII вв. можно насчитать до семи общихъ переписей казанскихъ архіерейскихъ домовыхъ земель и крестьянъ [2]). Конечно, не всѣ

---

[1]) Арх. Мин. Юст. Кол. Экон. Грам. № $\frac{6}{6414}$ (по Каз. у.); Приложенія—грамоты.... стр. XIII. Опись грамотъ.... № 1825, л. 21, № 22. Болѣзнью Никиты Борисова объясняется то, что вся писцовая книга вотчинъ казанскихъ церковныхъ учрежденій, въ томъ числѣ и архіерейскаго дома, 7075 г. (1567 г.) носитъ названіе книги „Письма и мѣры Димитрія Андреева, сына Кикина съ товарищами“ (см. Списокъ, изданный Совѣтомъ Каз. дух. акад. 1877 г., стр. 65. Ср. Опись грамотъ № 1825, л. 20, №№ 14. 15).

[2]) *Первая* общая перепись домовыхъ вотчинъ произведена въ 7074—7076 (1566—1568) годахъ Борисовымъ и Кикинымъ съ товарищами, *вторая* въ 7111 (1603) году—Иваномъ Болтинымъ съ товарищами, *третья* въ 7131—7132 (1623—1624) годахъ Иваномъ Леонтьевичемъ Скобельцынымъ и подъяремъ, Яковомъ Власьевымъ, *четвертая* перепись крестьянъ въ 7154 (1646) году, *пятая* въ 7162 (1654) году—Семеномъ Болынскимъ съ товарищами, *шестая* въ 7186 (1678) году—перепись крестьянъ составлена разными лицами—Димитріемъ Кошелевымъ, стольникомъ Матвѣемъ Супоневымъ и друг., *седьмая*—въ ноябрѣ 7194 (1685) года—стольникомъ Романомъ

переписи одинаково полны и подробны. Въ 195 (1687) году, напр., Василій Большой Семеновъ, сынъ Салтанъ, съ подъячимъ, Никитой Шепелевымъ, писалъ и мѣрилъ земли только пустоши Круглой Поляны, деревень Савиновы и Коземетевскаго Займища. Въ нѣкоторыхъ (1646 и 1678 гг.) книгахъ переписаны только одни крестьяне, а книги 1603 года носятъ названіе только „приправочныхъ" или дополнительныхъ книгъ. Изъ общихъ писцовыхъ межевыхъ и переписныхъ книгъ въ потребныхъ случаяхъ давались выписи, иногда спустя много времени послѣ составленія подлинной книги. Въ 7193 (1685) году даны были выписи съ *полевыхъ* писцовыхъ книгъ Никиты Борисова и Димитрія Кикина (74, 75 и 76 гг.) и Семена Волынскаго съ товарищами 162 года; въ слѣдующемъ 194 (1686) году митрополиту Адріану даны выписи съ писцовыхъ и межевыхъ книгъ Ивана Болтина съ товарищами 111 (1603) года и съ книгъ стольника Хвостова. Послѣдняя книга была современной [1]).

Переписи и межеванія производились при свидѣтеляхъ, особенно, когда возникали споры. На межи вызывались старожильцы — русскіе, татары, чуваши, знавшіе границы земель, подлежавшихъ межеванію. На Руси существовалъ византійскій обычай разводить или размежевывать земли „съ образомъ" т. е. съ иконой въ рукахъ. Во время спора изъ-за владѣній между архіерейскимъ домомъ и Преображенскимъ монасты-

---

Ивановичемъ Хвостовымъ и подъячимъ Алексѣемъ Никоновымъ (см. Прил. стр. 147—148. Тутъ на стр. 148 п. 4—нужно № 139, общ. 6547 вм. № 134, общ. 6547). Писцовыя и переписныя книги, касающіяся казанскихъ архіерейскихъ домовыхъ вотчинъ и крестьянъ въ XVII в. составлены при общегосударственныхъ переписяхъ въ Россіи, при чемъ въ 20-хъ и 80-хъ годахъ составлялись писцовыя книги, а въ 40-хъ и 70-хъ—переписныя. (Ср. А. Лаппо Данилевскій. Организація прямого обложенія... стр. 179—219).

[1]) Опись грамотъ, № 1825, л. 30, №№ 40—43. Ср. л. 31 № 1. Три книги (писцовыхъ и переписныхъ) изданы нами въ приложеніяхъ къ настоящему изслѣдованію (стр. 1—146).

емъ спорящимъ сторонамъ въ „той спорной землѣ“ казано „дать образъ“. Это значило поклясться передъ бразомъ или пройти съ нимъ по межамъ спорной емли [1]). Во время спора изъ-за рыбныхъ ловель подъ Іертыкомъ, въ качествѣ свидѣтелей и доказчиковъ, ыли вызваны рыбные ловцы лаишевцы, свіяжане усскіе и чуваши. Послѣдніе во главѣ съ пятидесятикомъ говорили *„по своей вѣрѣ по шерти“*, т. е. съ лятвой или присягой. Осматривать подворье свіяжкаго Вячеславскаго монастыря и отводить его казанкому митрополиту приглашены были жители чуть ни сего Свіяжска во главѣ съ духовными и свѣтскими ластями. При этомъ иноки свидѣтельствовали „по ноческому обѣщанію“, а протопопъ съ попами и дьяонами „по священству“, дворяне съ дѣтями боярками и всякихъ чиновъ людьми „по евангельской ристовой непорочной заповѣди“ [2]). Но и при такихъ словіяхъ размежевка земель производилась не всегда равильно. Какъ извѣстно, писецъ и межевщикъ Сеенъ Волынскій, мстя казанскому митрополиту за раз-

---

[1]) Приложенія—стр. 15. 19. Срав. Акт. Юридическ. № 16 518 г.), № 18 (1530 года), № 20 (1534 г.) и № 32. Изъ ревней византійской исторіи извѣстенъ случай земельнаго пора между монастырями св. Пантелеймона и св. Никона. ыло постановлено, чтобы игуменъ перваго монастыря завѣрилъ рисягой, что оспариваемое мѣсто принадлежитъ Пантелеймоову монастырю. Мужъ глубочайшей старости (ок. 70 лѣтъ) ители св. Пантелеймона Каѳыгуменъ, благоговѣйнѣйшій моихъ, господинъ Митрофанъ, держа при персяхъ св. Евангеліе, два другіе старца, тоже почтенные сѣдиной и добродѣтелью, ржали — одинъ на плечахъ честный крестъ, другой Престую и Божественную икону, и при такой обстановкѣ разжевывали землю. Въ другомъ случаѣ восьмидесятилѣтній арецъ пошелъ съ крестомъ въ рукахъ и указывалъ стаые пограничные столбы и межи. (Визант. Временникъ VII 1—2, стр. 80). Нынѣ установленъ положительный выводъ вліяніи Византіи на русскія писцовыя книги. (П. Н. Милюовъ. Спорные вопросы въ финансовой исторіи Московскаго сударства 1892 г. стр. 72).

[2]) Приложенія, стр. 36—37, Грамоты.... стр. XIX—XXI.

водъ его, Волынскаго, съ незаконной четвертой женой не правильно межевалъ домовыя земли. Отказчик подъячій Василій Нестеровъ, по дружбѣ съ татарином Адрахманкомъ Кулаевымъ, вмѣстѣ съ друзьями и хлѣбо ядцами татарина отказалъ послѣднему рыбныя ловл принадлежавшія приписному домовому Елабужском монастырю.

Межевщики-писцы, такимъ образомъ, однихъ могл облагодѣтельствовать, а другихъ обидѣть. Поэтому во старались ублаготворить ихъ. Почему это дѣлалос понятно, особенно, если припомнимъ тогдашніе пріем межеванія свободныхъ земель. Межевщикъ шелъ с сосны на березу, съ березы на дубъ, съ дуба на пр горокъ, съ пригорка на оврагъ, съ оврага на ручей болото и т. д. Тутъ предоставлялось довольно просто для глазомѣра или даже произвола, особеннно, ког количество земли обозначалось „по смѣтѣ" т. е. глазомѣръ и въ верстахъ. „По смѣтѣ" въ верстах чаще всего обозначался лѣсъ, а покосы опредѣляли покопенно и „по смѣтѣ". Во избѣжаніе недоразумѣн власти требовали приличнаго содержанія писцовъ-м жевщиковъ. М. Тихону въ 1701 году, 4 августа бы дана послушная грамота о переписи церковныхъ земе княземъ Димитріемъ Ураковымъ и велѣно во вре переписи давать ему, князю, кормъ поденно; а под ячимъ, которые будутъ съ нимъ у переписи, выдава по 10 денегъ ежедневно [1]). Поденное содержаніе кня-

[1]) Опись грамотъ № 1825, л. 26 об. № 11. Что предст ляли изъ себя полевыя и др. межи, см. Приложенія, стр. —50. Вопросъ о межеваніи земель на Руси и составленіи п цовыхъ книгъ имѣетъ достаточную литературу. Назове труды К. Неволина „Объ успѣхахъ государственнаго меж ванія въ Россіи до императрицы Екатерины II", въ По Собр. Сочин. т. VI, П. Иванова „Опытъ историческаго изс дованія межеванія земель въ Россіи. Москва 1846 г. Ста Н. В. Колачева „О началѣ, составѣ и содержаніи писцовы и межевыхъ и другихъ книгъ (Описан. Арх. Минист. Ю Предисловіе I т.). См. еще изслѣдованія: А. С. Лаппо-Да левскаго „Организація прямого обложенія"..., стр. 179—2 И. Н. Миклашевскаго „Къ исторіи хозяйственнаго быта М ковскаго государства".

переписчика стоило едва-ли дешево. Во время межеванія не обходилось безъ споровъ, а можетъ быть, и ракъ. Въ 204 г. служка вятскаго Успенскаго монастыря, Никита Головизнинъ, съ крестьянами чуть не вступилъ въ драку съ межевщиками, посланными размежевывать домовыя архіерейскія земли близъ с. Рождественскаго.

Владѣльческія грамоты и всякаго рода выписи оставлялись и хранились въ двухъ-трехъ экземплярахъ. При архіерейскомъ домѣ „для владѣнія" имѣлись свои писки, а въ центральныхъ учрежденіяхъ — Приказѣ Казанскаго Дворца—хранились другіе списки, съ которыхъ въ потребныхъ случаяхъ снимались копіи и о которымъ наводились справки во время споровъ и при поновленіи. Въ 1694 г. во время пожара Казани въ архіерейскомъ домѣ сгорѣло много грамотъ и крѣпостныхъ актовъ, а нѣкоторыя письма и книги затерялись въ пожарной суматохѣ. М. Маркеллъ очень боялся, какъ бы помѣщики, зная объ утратѣ грамотъ, не присвоили себѣ нѣкоторыхъ домовыхъ земель, между прочимъ подгородних сѣнныхъ покосовъ, гдѣ раньше были бортныя угожья, и покосовъ подъ селомъ Благовѣщенскимъ. На этихъ покосахъ въ 164, 193 и 194 годахъ писцовъ не было, почему владѣльныя записи остались безъ поновленія. По челобитью Маркелла наведены были справки, начиная съ книгъ 75 и 76 годовъ. На луга посланы дозорщики съ тѣмъ, чтобы при свидѣтеляхъ узнать, кому принадлежали луга и кто владѣлъ покосами. Послѣ дозора 28 октября 1695 года архіерейскому дому дана была выпись изъ отказныхъ книгъ [1]).

Митрополитъ Маркеллъ много сдѣлалъ для укрѣпленія вотчинъ за казанскимъ архіерейскимъ домомъ, исправляя крѣпостные документы на земли и угодья. Онъ, вѣроятно, предвидѣлъ то направленіе, въ кото-

---

[1]) Арх. Мин. Юст. Кол. Экон. Грамот. №№ $\frac{192}{6600}$. $\frac{205}{6613}$ (по Каз. у.).

ромъ будетъ рѣшаться вопросъ о церковныхъ владѣ
ніяхъ въ царствованіе Петра и вообще въ XVIII вѣкѣ
Позднѣе епископъ Лука Конашевичъ выручилъ копі
съ переписной книги 1678 года для сыска крестьянъ

Владѣльческіе акты всякаго рода, касательно до
мовыхъ вотчинъ, составлялись тамъ, гдѣ велось само
дѣло. Жалованныя грамоты писались большею часты
въ Москвѣ, иногда въ Казани, даже въ Свіяжскѣ, н
наказы и указныя грамоты всегда давались изъ Москвы
а потомъ изъ Петербурга. „Купчія и мѣновныя за
писи“ составлялись по мѣсту сдѣлки—въ Казани, Сим
бирскѣ, Свіяжскѣ и т. д. „Отдѣльныя грамоты“ п
уѣздамъ писались въ главныхъ гражданскихъ админи
стративныхъ центрахъ, гдѣ жили воеводы. Выпис
изъ писцовыхъ, межевыхъ и переписныхъ книгъ дава
лись тоже въ разныхъ городахъ и подписывали
свѣтской властью. Казань, какъ важный городъ, упра
лялась намѣстниками, боярами и князьями воеводам
съ товарищами или меньшими воеводами. Въ числ
товарищей состояли дьяки. Послѣдніе съ своими по
ручными подъячими были людьми сильными. Это зна
токи всякихъ бумажныхъ формъ; безъ ихъ подпис
документы и всякія выписи не имѣли силы. Важны
акты подписывались воеводами съ приложеніемъ п
чати „Царства Казанскаго“ или только воеводско
Напримѣръ, къ грамотѣ по спорному дѣлу о Грязно
заводи казанскій бояринъ и воевода, князь Владиміръ
Тимоѳеевичъ Долгорукій, по царскому велѣнію, пр
ложилъ печать „Царства Казанскаго“. Въ других
случаяхъ казанскіе воеводы прикладывали свои печати
точно также и свіяжскіе [1]). Имѣлась своя печать
Уфимскаго городка для закрѣпленія грамотъ [2]).

---

[1]) Тамъ же, Грам. №№ $\frac{43}{6451}$ $\frac{5}{6413}$ и $\frac{44}{6452}$. Приложенія
Грамоты и Опись грамотъ № 1825.

[2]) Опись грамотъ, № 1825, л. 54, № 22.

Приложеніе 8-е.

ОТЗЫВЪ

) сочиненіи свящ. **Александра Михайлова**: „Сказанія Корана) новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ и противо-полемическій разборъ этихъ сказаній“.

Исламъ представляетъ собою смѣсь заимствованій изъ удейства, христіанства и древней національной языческой елигіи Арабовъ. Поэтому для полнаго пониманія его неободимо выяснить, что̀ именно заимствовано Мухаммедомъ изъ ой или другой религіи и какъ заимствовано. Часть этихъ опросовъ и старается рѣшить авторъ. Онъ избралъ своимъ редметомъ сказанія о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, аходящіяся въ Коранѣ, и разбираетъ, какъ они туда вошли. о такъ какъ почти всѣ эти сказанія перешли въ исламъ э изъ православнаго христіанства, а заимствованы въ большинствѣ случаевъ отъ христіанскихъ еретиковъ и даже иноа прошли предварительно чрезъ руки іудеевъ, то авторъ вершенно справедливо счелъ необходимымъ изобразить хаактеръ этихъ сказаній, показать вліяніе на Мухаммеда ристіанъ разныхъ сектъ и отчасти іудеевъ, для чего онъ редпосылаетъ своему изслѣдованію довольно подробныя заічанія о ходѣ христіанства въ Аравіи и распространеніи ней разныхъ ересей, объ отношеніи еретиковъ къ основалю ислама и о томъ, какъ Мухаммедъ подъ разнымъ вліемъ этихъ еретиковъ составилъ свои сказанія и какъ они томъ были дополнены его послѣдователями на основаніи

прил. 8-е.

тѣхъ же еретическихъ легендъ. Это составляетъ первую половину сочиненія. Во второй части авторъ подробно разсматриваетъ мусульманскія сказанія объ Іоаннѣ Предтечѣ, Пресвятой Дѣвѣ Маріи, а главнымъ образомъ сказанія объ Іисусѣ Христѣ,—о всѣхъ эпохахъ Его земной жизни, съ рожденія до вознесенія; въ виду же того, что вознесеніемъ не оканчиваются эти легенды, а еще существуетъ много сказаній о второмъ пришествіи Его въ міръ въ послѣднія времена, авторъ естественно включилъ въ свое изслѣдованіе и эти сказанія.

Изъ представленнаго нами обозрѣнія плана видна полная его естественность и всестороннее изслѣдованіе даннаго предмета. Но особенно важно въ полемическомъ отношеніи то, что авторъ послѣ каждаго отдѣла и даже въ большинствѣ случаевъ послѣ каждаго цикла сказаній объ извѣстномъ событіи дѣлаетъ тотчасъ же полемическіе выводы, ведущіе къ заключенію о человѣческомъ происхожденіи ислама и его ложности. Есть впрочемъ нѣсколько сторонъ, которыя можно поставить въ упрекъ автору касательно самого плана и его выполненія, а именно, разсматривая отношеніе Мухаммеда къ христіанамъ, онъ не обратилъ должнаго вниманія на то, что эти отношенія не всегда были одинаковы, а измѣнились подъ конецъ его жизни и стали діаметрально противоположны тѣмъ, какими они были въ началѣ его дѣятельности. Это сознаетъ и самъ авторъ (см. напр. стр. 98). Изложеніе догматическаго взгляда Мухаммеда на ученіе христіанъ о лицахъ Св. Троицы и о лицѣ Іисуса Христа стоитъ въ сочиненіи какъ-то изолированно и недостаточно показана связь его съ послѣдующимъ изложеніемъ историческихъ фактовъ изъ жизни Христа. Кромѣ того авторъ не докончилъ обозрѣніе сказаній о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ въ Коранѣ, не упомянулъ напр. ничего о дѣятельности апостоловъ, о мученикахъ, о семи спящихъ отрокахъ и т. д.

Изслѣдуя разныя легенды ислама, заимствованныя изъ области христіанства, авторъ употребилъ большое стараніе и отнесся съ похвальнымъ вниманіемъ къ рѣшенію вопроса, отдуда они заимствованы, для чего онъ познакомился съ многими апокрифами и изслѣдованіями объ этихъ апокрифахъ и святоотеческими писаніями о разныхъ ересяхъ, и почти всегда сравниваетъ мусульманскія легенды съ православными

ученіемъ, чрезъ что предметъ является хорошо освѣщеннымъ и ясно представляется вся ложь ислама; для полной иллюстраціи предмета авторъ даже приводитъ иногда церковныя пѣснопѣнія (см. между прочимъ стр. 132), благодаря которымъ проливается свѣтъ на подробности нѣкоторыхъ сказаній. Но такъ какъ предметъ этотъ слишкомъ обширенъ и свѣдѣнія, требующіяся для этого, очень разнообразны, то дѣло не обошлось и безъ нѣкоторыхъ ошибокъ и нѣкоторыя стороны предмета остались не вполнѣ выясненными. Между тѣмъ въ другихъ случаяхъ авторъ уже слишкомъ гоняется за разными еретическими мнѣніями, напр., для объясненія кораническаго сказанія о распятіи Іисуса (стр. 348—381). Къ числу недостаточно обоснованныхъ предположеній автора можно отнести его мнѣніе, что Мухаммедъ считалъ „Духа" за плотскаго отца Іисуса (стр. 222). Очевидно, что это большая натяжка со стороны автора; и разсматривая дальше ученіе ислама объ этомъ „Духѣ", онъ не могъ показать, какимъ же именно образомъ духъ былъ плотскимъ отцемъ, явившимся въ образѣ молодого человѣка, или какъ ангелъ Гавріилъ въ видѣ человѣка; да и самъ онъ говоритъ, что Мухаммедъ и его послѣдователи не допускаютъ этого. Говоря объ апостолахъ и разбирая мусульманскія сказанія о нихъ и даже показывая совершенно вѣрно не арабскую этимологію слова „апостолы",—у арабовъ—хеварійсонъ, авторъ не обратилъ вниманія на то, что незнаніе этой этимологіи могло дать начало тѣмъ легендамъ, какія составлены мусульманами относительно апостоловъ (см. стр. 309—334). Нельзя также согласиться съ авторомъ, что на кораническое сказаніе о „Трапезѣ" было одно только исключительно вліяніе евангельскаго сказанія о тайной вечери и установленіи евхаристіи, безъ вліянія разсказовъ о видѣніи апостола Петра и о насыщеніи Спасителемъ 5000 народа пятью хлѣбами и двумя рыбами. Да и самъ авторъ повидимому это сознаетъ и потому дѣлаетъ въ этомъ отношеніи уступку касательно позднѣйшихъ мусульманскихъ легендъ, однако не хочетъ допустить этого вліянія на кораническое сказаніе, но доводы его въ защиту высказаннаго имъ ограниченія не могутъ выдержать строгой критики (см. стр. 343, 346).

Встрѣчаются иногда и прямыя ошибки. Такъ авторъ говоритъ, что проповѣдь о добродѣтели совершенно чужда

прил. 8-е.

не только Корану, но и исламу вообще, что̀ конечно невѣрно (см. стр. 279); невѣрно также приписываетъ онъ теорію о безгрѣшности пророковъ Корану (стр. 125). Эта теорія явилась позднѣе у мусульманскихъ ученыхъ. Не можемъ допустить съ авторомъ, что жизнь Маріи и Іисуса была предметомъ арабскихъ сказокъ (стр. 107),—что̀ противорѣчитъ характеру и содержанію разсказовъ арабскихъ раскащиковъ. Нельзя не поставить автору въ вину того, что онъ не полагаетъ различія между безгрѣшностью, которая по мусульманскому ученію составляетъ неотъемлемое свойство всѣхъ пророковъ, а не Іисуса только, и между чистотою сердца отъ того сатанинскаго прикосновенія, которому не были подвержены только Іисусъ и Марія (см. стр. 279 и дал.).

Относительно источниковъ, какими пользовался авторъ, и характера пользованія ими слѣдуетъ замѣтить, что вообще, гдѣ была возможность, онъ почерпалъ свѣдѣнія изъ первыхъ рукъ и въ этомъ отношеніи не остановился даже предъ трудностію пользоваться богословскими арабскими сочиненіями въ подлинникѣ, что̀ дѣлаетъ его изслѣдованіе довольно цѣннымъ, такъ какъ въ полемическихъ трактатахъ почти исключительное значеніе и силу имѣютъ только подлинные и главнымъ образомъ арабскіе источники. Особенно много пользовался авторъ очень хорошимъ и уважаемымъ среди мусульманъ арабскимъ толкованіемъ Корана Хазина, а также сочиненіями эл-Адави „Машаринъ эл-анворъ“ и эл-Шахрани „Мухтасаръ-Тезкири“. Но при этомъ увлекаясь похвальнымъ желаніемъ обосновать все на восточныхъ первоисточникахъ авторъ не дѣлаетъ иногда строгаго разграниченія между дѣйствительно компетентными сочиненіями, въ родѣ сейчасъ упомянутыхъ, и сочиненіями, не заслуживающими особеннаго вниманія, какъ лишенными научнаго достоинства, каковы напр. Анвору-эл-ашонакъ, сочиненіе Рабгузы и нѣкоторыя другія, которыя могутъ только иллюстрировать народныя такъ сказать, ходячія легенды мусульманъ, но мало имѣютъ цѣнности при изложеніи легендъ, составляющихъ достояніе цѣлаго ислама.

Переводъ съ арабскаго и турецкаго языковъ сдѣланъ довольно правильно.

Сочиненіе въ цѣломъ производитъ пріятное впечатлѣніе серіозностію изслѣдованія, довольно хорошимъ знакомствомъ съ источниками и умѣньемъ автора оріентироваться среди огромнаго множества разнообразныхъ легендъ и сказаній. Поэтому я нахожу возможнымъ признать разсматриваемое сочиненіе заслуживающимъ ученой степени магистра богословія.

Э. профессоръ *М. Машановъ.*

Приложеніе 9-е.

ОТЗЫВЪ

о сочиненіи П. К. Жузе: „Мутазилиты. Догматико-историческое изслѣдованіе въ области Ислама.“

Авторъ—природный арабъ, давно занимающійся изученіемъ родной литературы, заявившій себя въ печати довольно многочисленными статьями въ этой области, которыя, как и названная его диссертація, разсматриваютъ изслѣдуемые вопросы въ связи съ критическимъ обзоромъ французскихъ и нѣмецкихъ ученыхъ работъ на тѣ-же или подобныя темы. Отсюда само собой понятно, что авторъ находится въ несравненно болѣе благопріятныхъ условіяхъ для изученія магометанства нежели русскіе ученые, а если къ этому присоединить и то, что онъ обладаетъ живою мыслью, ясностью изложенія и особенно—одушевленною любовью къ своему предмету, то никому не покажется удивительнымъ, если мы признаемъ, что книга его представляетъ интереснѣйшее и полезнѣйшее чтеніе, какъ для противомухамеданскихъ миссіонеровъ, такъ и для всякаго оріенталиста.

Мутазилиты были раціоналисты и моралисты въ исторіи магометанства, появившіеся въ концѣ перваго магометанскаго вѣка, а въ 9-мъ вѣкѣ по Р. Х. захватившіе въ немъ главенствующее положеніе, потомъ чрезъ 100—150 лѣтъ потерявшіе свое политическое значеніе, а затѣмъ вскорѣ прекратившіе и самое свое существованіе. По справедливому замѣчанію автора мутазилиты, какъ лучшіе и образованнѣйш

люди въ исторіи магометанства, представляютъ въ своихъ уклоненіяхъ отъ Сунны (т. е. преданія магометанскаго) все то, чѣмъ могли не удовлетвориться просвѣщенный разумъ и совѣсть въ ученіи лжепророка и его послѣдователей. Сверхъ того мутазилиты находились подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Аристотеля и пр. Іоанна Дамаскина, каковое вліяніе они передали даже и своимъ литтературнымъ антагонистамъ—ашаритамъ, такъ что упрочили его въ нѣкоторой степени и всему мусульманскому богословію. Разъясняя детально и в. убѣдительно, въ чемъ именно заключалось это вліяніе, авторъ тѣмъ самымъ объясняетъ христіанскому миссіонеру, съ какихъ сторонъ истины Божественнаго Откровенія наиболѣе доступны уму и сердцу сарацыновъ и какими доводами европейской логики можно вліять на ихъ мышленіе.—Объясненія эти получатъ въ глазахъ нашихъ двойную цѣну, если мы укажемъ еще и на то обстоятельство, что книга автора не есть узкоспеціальное излѣдованіе, но маленькая миссіонерская энциклопедія, знакомящая насъ съ происхожденіемъ всѣхъ важнѣйшихъ нравственныхъ и вѣроучительныхъ положеній Ислама, изъ коихъ мутазилиты не оставили почти ни однаго безъ своей смѣлой раціоналистической переработки. Изложенію этой послѣдней авторъ посвящаетъ 176 страницъ изъ 269 стр. своей книги, удѣляя на исторію секты только 61, что также составляетъ не малое преимущество его изслѣдованія предъ подобнаго рода историко-догматическими диссертаціями, составители которыхъ обыкновенно стараются четыре пятыхъ своей работы посвятить историческимъ даннымъ, часто не вносящимъ никакого свѣта въ пониманіе дѣла.

Мутазилиты создали, какъ справедливо говоритъ авторъ, довольно оригинальное и полное религіозно-философское міровоззрѣніе, составленное изъ обрывковъ магометанства, христіанства и схоластики. Естественно поэтому, что для научнаго описанія этой секты надо имѣть разностороннія и обширныя познанія въ области исторіи, богословія и философіи,—естественно поэтому, что авторъ, заходящій во всѣ эти области, не могъ уклониться отъ ошибокъ. Такъ ошибка нашего автора противъ философіи, въ которой онъ всетаки ознакомленъ довольно обстоятельно, заключается въ непониманіи ученія ашаритовъ, справедливо утверждавшихъ, что человѣку дана свобода желаній, а не дѣйствій, осуществ-

леніе которыхъ зависитъ отъ Бога. Авторъ подобное раздѣленіе называетъ безсмысленнымъ, а между тѣмъ оно было бы не только вполнѣ согласно съ христіанскимъ ученіемъ, но и единственно возможнымъ съ научной точки зрѣнія, еслибъ ашариты выражались опредѣленнѣе: у человѣка есть свобода желаній, намѣреній и рѣшеній, а осуществленіе послѣднихъ вовнѣ или наоборотъ какое либо неожиданное прегражденіе ихъ по внѣшнимъ препятствіямъ,—зависитъ отъ Бога. Ошибка автора противъ богословія, точнѣе—казуистики заключается въ томъ, что Дамаскиново ученіе о простотѣ Божескаго естества и объ антропоморѳическомъ лишь значеніи ученія о Его свойствахъ авторъ считаетъ твореніемъ ума Іоанна Дамаскина, тогда какъ оно было повтореніемъ словъ учителей золотого вѣка и даже еще болѣе ранняго—апологетическаго.

Что касается до самаго Магомета, говорившаго, что Богъ есть хитрѣйшій изъ хитрецовъ, то и здѣсь едвали правъ нашъ авторъ, понимая эти слова въ буквальномъ, а не въ условно-антропоморѳическомъ смыслѣ, какъ слова нашей Библіи: *„съ милостивымъ Ты поступаешь милостиво, а съ лукавымъ по лукавству его“*.

Съ точки зрѣнія миссіонерски-практической авторъ совершенно правъ, стараясь найти въ магометанскомъ ученіи не столько предметы для обличенія, сколько предметы для сближенія съ евангельскимъ, по подобію ап. Павла, говорившаго аѳинянамъ о Невѣдомомъ Богѣ, а Евреямъ о христіанской субботѣ и христіанскомъ Первосвященникѣ. Именно, авторъ находитъ у мутазилитовъ, а отчасти и въ позднѣйшемъ магометанскомъ богословіи стремленіе къ чистому, чуждому мѣстныхъ суевѣрій, теизму и къ освобожденію своей системы отъ нравственно-принижающаго фатализма. Указывая при этомъ на совершенную непримиримость такихъ отрадныхъ стремленій съ другими, тоже весьма существенными, положеніями магометанства, авторъ намѣчаетъ путь для христіанскихъ увѣщаній магометанина, опирающихся на сознанныя требованія его собственнато духа. Къ сожалѣнію, авторъ иногда смѣшиваетъ дѣйствія христіанской проповѣди и вообще христіанской миссіи съ современною европейскою культурой и европейскою наукой, которыя по своему нравственному характеру очень мало сходны съ христіанствомъ, мо-

кетъ быть такъ же мало, какъ и культура магометанская. Есть въ диссертаціи десятокъ страницъ, вовсе не связанныхъ съ темой и представляющихъ собою непрошенную апологію арабскаго народнаго генія. Однако за исключеніемъ этого небольшого отступленія въ сторону авторскаго патріотизма, невозможно отрицать серьезнаго, какъ миссіонерскаго, такъ и общебогословскаго значенія его диссертаціи, написанной весьма талантливо и обработанной вполнѣ добросовѣстно.— Въ виду сего по нашему мнѣнію авторъ вполнѣ заслуживаетъ степени магистра богословія и нравственно обязывается посвятить и свою дальнѣйшую дѣятельность подобнымъ изслѣдованіямъ.

Р. Епископъ *Антоній.*

Приложеніе 9-е.

РАЗБОРЪ

сочиненія П. Жузе: „Мутазилиты. Догматико-историческое изслѣдованіе въ области Ислама“.

Внутренняя исторія Ислама представляетъ поразительный контрастъ съ внутренней исторіей христіанства. Между тѣмъ какъ въ христіанствѣ,—единой истинной божественной религіи, разныя ереси съ самыхъ первыхъ поръ и до позднѣйшаго времени представляютъ болѣе или менѣе далекія уклоненія отъ истиннаго пути и божественной истины, смотря по тому, болѣе или менѣе онѣ уклоняются отъ ученія церкви,—въ мусульманствѣ совершенно наоборотъ: ереси болѣе или менѣе составляютъ приближеніе къ истинной вѣрѣ отъ заблужденій, въ какія вовлекъ своихъ послѣдователей Мухаммедъ, такъ что нѣкоторые мусульманскіе еретики доходили до признанія божества І. Христа и почти всѣхъ главныхъ догматовъ православнаго христіанства. Поэтому изслѣдованіе мусульманскихъ ересей даетъ богатый матеріалъ какъ для изученія самого Ислама, такъ и для полемики съ нимъ, такъ какъ весьма часто въ нападкахъ мусульманскихъ еретиковъ кроется истина и стремленія этихъ еретиковъ ведутъ къ сближенію съ христіанствомъ. Особенно важное мѣсто среди прочихъ мусульманскихъ еретиковъ занимаютъ мутазилиты. Образовавши свое ученіе подъ вліяніемъ философіи и христіанскаго богословія, мутазилиты выступили рьяными противниками общепринятаго мусульманскаго ученія и одно время были почти у кон-

ной цѣли своихъ стремленій, едва не подорвавъ совершенно суннитскій Исламъ. Поэтому изученіе мутазилитства даетъ весьма богатый матеріалъ для противомусульманской полемики. Г. Жузе во своемъ сочиненіи указалъ почти всѣ пункты для полемики съ Исламомъ, но, мало знакомый съ противомусульманской полемикой, не могъ къ сожалѣнію указать самаго способа, какъ пользоваться данными его изслѣдованія для приложенія ихъ къ дѣлу полемики, хотя ясно сознавалъ важность этого и прямо дѣлаетъ во многихъ мѣстахъ сближеніе ученія мутазилитовъ съ христіанствомъ.

Какъ природный арабъ, авторъ свободно могъ пользоваться арабскими сочиненіями какъ печатными, такъ и рукописными. При этомъ онъ пользовался арабскими сочиненіями не просто компилятивно, но съ должной критикой и полнымъ вниманіемъ къ обстоятельстамъ дѣла, не копируя арабски сообщенія разныхъ арабскихъ писателей, а оцѣнивая ихъ по достоинству. Однако въ этомъ отношеніи автору предстоялъ большой трудъ, такъ какъ подлинныхъ мутазилитскихъ сочиненій у него не было подъ руками, такъ какъ они крайне рѣдки, хотя и нельзя согласиться съ авторомъ (стр. 47), что они всѣ уничтожены суннитами; напр. въ числѣ рукописей берлинской библіотеки, описанныхъ Альвардтомъ (т. II) есть нѣсколько съ мутазилитскимъ характеромъ. Но всѣ эти сочиненія не могли быть доступны автору. Поэтому ему нужно было создавать систему мутазилитовъ по тѣмъ отрывочнымъ свѣдѣніямъ, которыя онъ встрѣчалъ у разныхъ мусульманско суннитскихъ писателей, особенно въ историческихъ и догматическихъ сочиненіяхъ этихъ послѣднихъ. Этими сочиненіями, какъ трудами суннитскихъ мусульманъ, нужно было пользоваться съ крайнею осмотрительностью, потому что часто подъ вліяніемъ ненависти къ еретикамъ-мутазилитамъ суннитскіе мусульманскіе писатели сообщаютъ совершенно невѣрныя свѣдѣнія, лишь бы только унизить или поразить своихъ противниковъ. Автору удалось вообще довольно удачно выпутаться изъ этихъ затрудненій и воспроизвести на основаніи суннитскихъ источниковъ систему ученія мутазилитовъ по разнымъ предметамъ, которыхъ они касались въ своей борьбѣ съ суннитскимъ Исламомъ. Остается только пожалѣть, что авторъ только бѣгло познакомился съ извѣстнымъ и очень уважае-

прил. 9-е.

мымъ мусульманскимъ толкованіемъ на Коранъ Фахр-эл
дина—эр-Рази „Тафсиръ-Кебиръ“. Рази, хотя и суннит
но какъ добросовѣстный ученый и философски образованны
человѣкъ въ своемъ огромномъ 8 томномъ in fol. трудѣ вѣ
сколько сотъ разъ касается мутазилитовъ и приводитъ ихъ учені
относительно разныхъ пунктовъ догматики Ислама, притом
не голословно, но съ подробнымъ указаніемъ хода ихъ дока
зательствъ. Сомнѣваться въ вѣрности приводимыхъ Раз
мнѣній и подозрѣвать его въ искаженіи мутазилитскаго уче
нія съ цѣлью легчайшаго его опроверженія нѣтъ основані
потому что въ его „Тафсиръ Кебирѣ“ можно найти мно
мѣстъ, гдѣ излагаются доказательства мутазилитовъ въ пол
зу ихъ мнѣнія болѣе основатательныя, чѣмъ доказательств
самого Рази въ опроверженіе мутазилитскаго ученія, чег
конечно, не было бы, если бы Рази самъ фабриковалъ эт
доказательства, приписывая ихъ мутазилитамъ, или искажал
мутазилитскія доказательства съ цѣлію болѣе легкаго их
опроверженія. Г. Жузе признаетъ авторитетность этого п
сателя въ предметѣ его изслѣдованія и называетъ его да
„знаменитымъ“ (стр. 49), но тѣмъ не менѣе не удѣли
этому автору надлежащаго вниманія. Правда въ разсматр
ваемомъ нами сочиненіи не разъ приводятся слова Рази,
сравнительно ничтожное количество мѣстъ „Тафсиръ Кебира
относящихся къ мутазилитамъ, было замѣчено г. Жузе п
крайне бѣгломъ обозрѣніи этого капитальнаго толковані
Между тѣмъ болѣе внимательное отношеніе къ этому то
кованію дало бы автору возможность избѣжать голословн
сти сужденій о нѣкоторыхъ мнѣніяхъ мутазилитовъ. Та
напр. на стр. 185—190 онъ излагаетъ критику суннитска
ученія о признакахъ чудесности Корана,—критику лич
свою и потомъ на стр. 191 приписываетъ эту критику м
тазилитамъ и говоритъ: „всѣ эти внутренніе и внѣшніе н
достатки Корана ясно показываютъ, *по справедливому мн
нію мутазилитовъ,* что Коранъ ни съ какой стороны
ни въ какомъ отношеніи не можетъ считаться слово
Божіимъ и претендовать на вѣчное и божественное происхо
деніе; онъ ничто иное, какъ обыкновенное произведеніе
мого зауряднаго человѣка“. При этомъ не приведено сло
ни одного мутазилита; послѣднія же слова приведенной
держки и не могутъ быть мнѣніемъ мутазилитовъ вооб

:о ихъ крайне отрицательному характеру. Между тѣмъ всѣ
редыдущія разсужденія автора по этому предмету можно
ыло бы найти въ толкованіи Рази въ разныхъ мѣстахъ.

Свое изслѣдованіе авторъ начинаетъ довольно простран-
ой главой (стр. 1—31), гдѣ онъ говоритъ о причинахъ,
ызвавшихъ появленіе мутазилитовъ, и совершенно правиль-
о видитъ эти причины: 1., въ крайней безсвязности и
нутреннемъ противорѣчи Корана, этой основной вѣро-
чительной и законодательной книги Ислама; 2., въ крайнемъ
ченіи суннитскихъ мусульманъ о безусловномъ божествен-
омъ предопредѣленіи добра и зла, чѣмъ унижается само
ожество; 3., во вліяніи христіанства. Послѣдній пунктъ
бращаетъ на себя особенное вниманіе автора и совершенно
служенно, такъ какъ это вліяніе безспорно, хотя и никѣмъ
це достаточно не выяснено. Понятіе о мутазилитствѣ, дан-
ое въ этой главѣ авторомъ, въ общихъ чертахъ вѣрно.
о иногда здѣсь и далѣе въ своемъ изслѣдованіи онъ при-
етъ мутазилитству слишкомъ широкое значеніе, причисляя
ъ этой мутазилитской ереси всѣхъ скептиковъ и раціона-
истовъ ислама; считаетъ напр. плодомъ мутазилитовъ извѣст-
ое произведеніе такъ называемыхъ „искреннихъ братьевъ“,
ли „братьевъ чистоты“,—научную энциклопедію, въ которой
слямъ почти всецѣло принесенъ въ жертву пантеистической
илософіи и въ которой почти не затрогиваются тѣ вопросы,
кіе занимали мутазилитскихъ богослововъ (см. стр. 87),—
евидно авторъ не читалъ этого произведенія или, лучше
казать, произведеній, составляющихъ собою эту энциклопедію.

Нельзя также не назвать безплодной попытку автора
чертать историческій ходъ развитія у Мухаммеда идеи о
жественномъ предопредѣленіи. Внимательно прочитавъ Ко-
нъ въ хронологическомъ его порядкѣ, установленномъ
удами мусульманскихъ и европейскихъ ученыхъ, мы невольно
иходимъ къ убѣжденію, что подобнаго хода у Мухаммеда
было: онъ является то защитникомъ, то отрицателемъ
условнаго предопредѣленія какъ въ раннюю, такъ и въ
знѣйшую эпоху своей жизни; онъ излагалъ свое ученіе объ
мъ предметѣ сообразно обстоятельствамъ,—если требовали
о обстоятельства, онъ защищалъ крайнее предопредѣле-
, если напротивъ была нужда, онъ отрицалъ это безуслов-
едопредѣленіе. Самое большее, что можно сказать объ

прил. 9-е.

историческомъ ходѣ развитія этого ученія у Мухаммеда
притомъ съ большими оговорками, это то, что подъ конец
своего поприща онъ чаще прибѣгалъ къ помощи ученія
безусловномъ предопредѣленіи, такъ какъ того требовали обст
ятельства,—и только. Поэтому г. Жузе, преслѣдуя сво
цѣль изобразить историческій ходъ развитія этого ученія
основаніи Корана впадаетъ въ крайній произволъ, отно
мединскіе стихи Корана, къ мекканскому періоду дѣятельн
сти Мухаммеда и на оборотъ, сказанное въ Меккѣ причисляе
къ мединскому періоду (см. напр. стр. 17, 98, 101, 20
209 и др.). Невольно еще бросается въ глаза, что авто
придалъ преувеличенное вліяніе любви арабовъ къ свобо
на появленіе протеста противъ суннитовъ, говоря, что „пр
сущее арабамъ стремленіе къ свободѣ вообще было одн
изъ главныхъ причинъ, вызвавшихъ на свѣтъ появле
мутазилитской секты“ (стр. 31), тѣмъ болѣе, что націона
ный характеръ арабовъ склонялъ ихъ скорѣе на сторо
суннитовъ, такъ какъ и раньше, какъ справедливо зам
чаетъ авторъ, „доисламическій арабъ былъ фаталистом
(стр. 205). Въ той же главѣ авторъ крайне утрирова
взглядъ Мухаммеда на посланниковъ Божіихъ, какъ на ли
„представляющія изъ себя простое, механическое и без
знательное орудіе въ рукахъ Аллаха“ (стр. 11),—что́, кон
но, не вѣрно ни съ точки зрѣнія мусульманской сунн
ской догматики, ни съ точки зрѣнія самого Мухаммеда.

Изложивъ причины, вызвавшія появленіе мутазилито
авторъ приступаетъ далѣе къ исторіи этой ереси и кра
изображаетъ ея возникновеніе (стр. 31—55). Этой крат
сти нельзя поставить въ вину автору по причинѣ край
скудости матеріаловъ, какіе даютъ намъ арабскіе истори
скіе памятники относительно первичной эпохи этой ере
Авторъ видитъ начало мутазилитовъ въ кадаритахъ, въ ч
едвали его можно оспаривать. Но, по моему мнѣнію,
уже слишкомъ категорически относитъ время появле
кадаритовъ къ эпохѣ Мухаммеда (см. стр. 209—210), пот
что приводимыя имъ для подтвержденія своего мн
преданія Мухаммеда заставляютъ сильно сомнѣваться
ихъ подлинности.

Въ слѣдующихъ двухъ главахъ (стр. 55—92) авт
излагаетъ дальнѣйшую исторію мутазилитской секты:

процвѣтаніе, упадокъ и окончательное исчезновеніе въ качествѣ отдѣльной секты. Причины, указанныя имъ, вполнѣ объясняютъ историческую судьбу мутазилитовъ.

Послѣ историческаго очерка мутазилитской секты, авторъ приступаетъ къ разсмотрѣнію ея ученія и прежде всего излагаетъ ученіе мутазилитовъ о Богѣ (стр. 92—128). Здѣсь преимущественно трактуется о существѣ Божіемъ и излагаются доводы мутазилитовъ противъ суннитскихъ мусульманъ касательно нѣкоторыхъ понятій о Богѣ, несовмѣстимыхъ съ духовностію Божества, какъ напр. опроверженіе ими ученія суннитовъ о томъ, что Бога можно видѣть тѣлесными очами. Ученіе изложено вѣрно и можетъ дать опору въ полемикѣ съ исламомъ касательно этихъ пунктовъ. Только авторъ, приводя слова св. Іоанна Дамаскина (стр. 125), съ цѣлію показать его вліяніе на догматическія воззрѣнія мутазилитовъ, не сопоставилъ ихъ надлежащимъ образомъ съ выраженіями самихъ мутазилитовъ, а потому указанное вліяніе не такъ наглядно, какимъ было бы оно при параллельномъ сопоставленіи. Невѣрно также авторъ представляетъ себѣ суннитскую теорію отмѣненія (насхъ). Она никогда не простирается на догматы вѣры, какъ это предполагаетъ г. Жузе (стр. 103—104; ср. стр. 183), а потому отмѣненное мѣсто не считается невѣрнымъ, какъ ошибочно думаетъ авторъ въ другомъ мѣстѣ (стр. 183). Увлекаемый ранѣе указанною нами наклонностію представить религіозное міровоззрѣніе Мухаммеда въ историческомъ развитіи у самого основника ислама, авторъ и здѣсь впадаетъ въ тѣ же ошибки и даже прямо перепутываетъ историческіе факты, относя напр. признаніе Мухаммедомъ, на краткое время, идоловъ и истинныхъ боговъ къ мединскому періоду его жизни, чтобы показать, какъ „сильно было вліяніе арабовъ-язычниковъ на Мухаммеда въ Мединѣ и какъ низко пало его первоначальное представленіе о Богѣ“ (стр. 100). Между тѣмъ то событіе случилось въ Меккѣ на самыхъ первыхъ порахъ общественной дѣятельности Мухаммеда. Это еще разъ доказываетъ, какъ нужно быть осторожнымъ при изображеніи историческаго хода развитія религіозныхъ идей у Мухаммеда.

Въ слѣдующей главѣ (стр. 128—163) излагается мутазилитское ученіе о свойствахъ Божіихъ. Авторъ изложилъ то ученіе довольно обстоятельно, хотя и не избѣжалъ нѣ-

которыхъ неточныхъ выраженій и голословныхъ, недоказан ныхъ положеній, напр. смѣшалъ между собою свойства Бога معنوية и معانى (стр. 137), которыя различаетъ мусульманска догматика; бездоказательно утверждаетъ, что Мухаммедъ в Меккѣ часто вступалъ въ пренія съ христіанами (стр. 129) едва ли можно допустить, что Мухаммедъ былъ знакомъ с христіанскими спорами о лицахъ Св. Троицы, какъ утверж даетъ авторъ (стр. 130), такъ какъ выраженія Корана об этомъ предметѣ скорѣе заставляютъ предполагать, что Мухам медъ имѣлъ самое смутное понятіе о немъ, да и вообще христіанскомъ ученіи о Троицѣ. Указывая на то, что Васыл отрицалъ свойства Божіи, авторъ говоритъ, что въ этом видно христіанское вліяніе (стр 141), но какое именно непояснено.

Дальнѣйшая глава посвящена (стр. 163—203) мутази литскому ученію о Коранѣ. Вопросъ о Коранѣ особенн волновалъ мусульманское общество во время мутазилитов и потому авторъ совершенно правъ, отводя этому вопрос обширное мѣсто въ своемъ сочиненіи. Но при изложені этого отдѣла авторъ не вездѣ правильно представилъ суннит ское и мутазилитское ученіе о Коранѣ. Такъ подъ чудесности Корана إعجاز القرآن разумѣется не „безсиліе одного человѣк создать что нибудь похожее по формѣ и содержанію н Коранъ“, какъ думаетъ авторъ (стр. 175), а безсиліе н это всѣхъ людей и даже джинновъ. Излагая доказательств суннитами своего ученія о Коранѣ, авторъ невѣрно приписы ваетъ имъ такую постановку: „Коранъ имѣетъ божественно происхожденіе, потому что такъ говорится въ немъ самомъ (стр. 176). Ни одна мусульманская догматика не содержит въ себѣ этого логическаго круга въ доказательствѣ, выду маннаго самимъ авторомъ. Утрируетъ авторъ и взгляд мутазилитовъ на Коранъ, утверждая, что „по ихъ мнѣні Коранъ есть самая обыкновенная книга, подобно кото рой всякій болѣе или менѣе образованный арабъ могъ на писать въ то время“ (стр. 179). Мутазилиты, оспарива суннитскій взглядъ на Коранъ, все же считаютъ эту книг божественнымъ откровеніемъ, а не простой книгой, чт признаетъ и авторъ, становясь въ противорѣчіе съ са мимъ собою (см. стр. 180). Преувеличенно также приписы

вается суннитамъ то, что они къ божескимъ свойствамъ причисляли руку, ногу, престолъ и др. (стр. 174).

Въ послѣдней главѣ изслѣдованія (стр. 203—245) излагается ученіе мутазилитовъ о предопредѣленіи и свободѣ воли. Вопросъ о свободѣ воли на ряду съ божественнымъ предопредѣленіемъ былъ конечно однимъ изъ самыхъ трудныхъ спорныхъ вопросовъ между мутазилитами и суннитскими мусульманами. Для того, что-бы примирить эти два пункта ученія, та и другая сторона прибѣгала къ самымъ утонченнымъ и нерѣдко темнымъ схоластическимъ пріемамъ. Поэтому разобраться въ этомъ схоластическомъ словопреніи дѣло не легкое. Но авторъ очень удачно формулировалъ то и другое ученіе какъ со стороны суннитовъ, такъ и со стороны мутазилитовъ, и очень ясно изложилъ разницу ихъ взглядовъ. Встрѣчаются только нѣкоторыя невѣрныя положенія; такъ напр. касаясь терминологіи для обозначенія въ Исламѣ предопредѣленія, авторъ ошибочно полагаетъ, что када (قضاء) нѣтъ съ Исламѣ, а онъ превратился въ кадаръ (قدر) (стр. 205—206), что̀ ошибочно, потому что тотъ и другой терминъ принятъ въ мусульманской догматикѣ и служитъ для выраженія извѣстнаго вида предопредѣленія. Діаметрально противоположно истинѣ авторъ утверждаетъ, что въ Мединѣ было болѣе сильно вліяніе арабскаго языческаго культа, чѣмъ въ Меккѣ (стр. 207—208). Напротивъ Мекка съ ея языческимъ пантеономъ—Каабой представляла собою центральный пунктъ языческаго культа Арабовъ.

Въ заключеніи своего сочиненія (стр. 245—269) авторъ говоритъ о вліяніи мутазилитовъ и вообще о значеніи этой секты среди мусульманъ и вполнѣ достаточно выясняетъ этотъ вопросъ. Но оцѣнивая мутазилитское ученіе, сравнительно съ суннитскимъ очень высокое и, можно сказать, близкое къ христіанству, авторъ до того увлекается предметомъ своего изслѣдованія, что пускается даже въ предсказаніе и пророчитъ возстановленіе мутазилитства въ будущемъ. Едва ли сбыточныя pia desideria! При томъ авторъ, какъ природный арабъ, старается здѣсь показать тѣ услуги, какія оказали наукѣ его соотичи, и подъ вліяніемъ національнаго чувства нерѣдко преувеличиваетъ значеніе науки Арабовъ, что̀ впрочемъ ему вполнѣ извинительно. Преувеличилъ также авторъ

и вліяніе мутазилитовъ на мусульманскую догматику, утверждая, что благодаря имъ эта догматика вполнѣ очистилась отъ антропоморфизмовъ (стр. 249). Между тѣмъ ученіе о видѣніи Бога очами тѣла, о керѣ, скрижали, престолѣ и пр. доселѣ существуетъ въ догматикѣ ислама и носитъ явно антропоморфическій характеръ.

Въ общемъ у автора замѣтно умѣнье обращаться съ философскими вопросами и онъ можетъ ясно, кратко и философски точно говорить о самыхъ темныхъ и отвлеченно схоластическихъ матеріяхъ, какихъ не мало представлялъ споръ суннитовъ съ мутазилитами, такъ что сочиненіе его можетъ быть доступно для всякаго болѣе или менѣе начитаннаго человѣка, даже не получившаго философскаго образованія, что́ особенно важно въ миссіонерско-полемическомъ сочиненіи, которое имѣетъ всегда въ виду не столько людей науки, сколько простыхъ священниковъ и сельскихъ учителей.

Съ внѣшней стороны сочиненіе носитъ вполнѣ литературный характеръ и не смотря на то, что авторъ не русскій, а природный арабъ, отступленій отъ духа русскаго языка почти вовсе не встрѣчается.

Въ виду серьезнаго отношенія автора къ дѣлу, умѣнья пользоваться источниками и способности просто, ясно и удобопонятно излагать даже крайне схоластическіе вопросы, я считаю разсматриваемое сочиненіе дающимъ автору полное право на полученіе степени магистра богословія.

Э. профессоръ *М. Машановъ.*

Приложеніе 10-е.

ОТЗЫВЪ

сочиненіи экстр. профессора академіи **В. А. Нарбекова**: Номоканонъ Фотія съ толкованіемъ Вальсамона. Казань. 1899. I—II., представленномъ на соисканіе степени доктора церковнаго права.

Сочиненіе г. Нарбекова состоитъ изъ двухъ частей, изданныхъ отдѣльно въ двухъ выпускахъ. Въ первой части содержится историко-каноническое изслѣдованіе о номоканонѣ Фотія и толкованіи на него Вальсамона, а во второй—русскій переводъ этого каноническаго памятника.

Первая часть составляетъ какъ бы введеніе къ переводу номоканона; она составлена авторомъ съ цѣлію облегчить читателямъ номоканона пониманіе этого памятника и указать его важное историко-каноническое и практическое значеніе (Предисл. VII). Но авторъ придалъ своему трактату о номоканонѣ Фотія и толкованіи на него Вальсамона, помѣщенному въ первой части, такую широкую и основательную постановку, что эта часть его труда и сама по себѣ, безъ отношенія ко второй части, представляетъ серьезную и важную научную работу. Авторъ трактуетъ въ первой части о первоначальномъ составѣ номоканона въ XIV титуловъ и о послѣдующихъ его измѣненіяхъ, объ источникахъ, изъ которыхъ были заимствованы законы, помѣщенные въ первой и третей составной части Синтагмы въ XIV титуловъ, объ авторѣ первоначальной и вторичной дополненной редакціи номоканона, объ участіи, какое должно быть приписано въ образованіи номоканона патріарху Константинопольскому Фотію, о толкованіи Вальсамона на номоканонъ Фотія, объ отличитель-

прил. 10-е

пыхъ пріемахъ и направленіи этого толкованія и объ историко-каноническомъ его значеніи, о вліяніи номоканона и толкованія Вальсамона на составъ и содержаніе позднѣйшихъ сборниковъ свѣтскаго и церковнаго права—Пространнаго Прохирона, Шестикнижія Арменопула, Синтагмы Матѳея Властаря, Сокращенія каноновъ Арменопула, Аѳонскаго покаяннаго номоканона, что при Требникѣ, Номоканона Мануила Малаксы, Пидаліона, о значеніи толкованія Вальсамона въ практикѣ русской Церкви, о значеніи номоканона съ толкованіемъ Вальсамона при реставраціи источниковъ византійскаго права—Corpus juris civilis и Василикъ, наконецъ объ изданіяхъ номоканона,—однимъ словомъ авторъ разсматриваетъ свой предметъ со всѣхъ сторонъ, могущихъ представлять научный интересъ.

Вопросъ, избранный авторомъ для своей работы, на столько труденъ и сложенъ по своей природѣ, что не смотря на богатую литературу, гл. об. иностранную, а отчасти русскую, представляетъ большія затрудненія для точнаго его рѣшенія. Ученая литература по данному вопросу, помогая изученію и рѣшенію его, въ то же время сама созидаетъ для изслѣдователя не мало затрудненій по разнорѣчію разныхъ авторовъ въ выводахъ по разнымъ сторонамъ его. И авторъ справедливо замѣчаетъ, что разобраться какъ слѣдуетъ въ этой литературѣ и подвести правильные итоги ея выводамъ—и то уже составляетъ не малую заслугу предъ наукой. „Мы же, говоритъ авторъ, поставили себѣ нѣсколько болѣе широкую задачу—показать въ своемъ изслѣдованіи, какихъ результатовъ въ новѣйшее время достигла наука церковнаго права въ рѣшеніи тѣхъ или другихъ вопросовъ касательно даннаго памятника, и гдѣ можно, высказать свое собственное сужденіе или, по кр. мѣрѣ, мнѣнія мало обоснованныя подтвердить и твердо обосновать документальными данными, добытыми путемъ непосредственнаго изученія самого памятника, такъ чтобы читатель даннаго памятника могъ найти въ нашемъ изслѣдованіи, если не положительное, то, по кр. мѣрѣ, болѣе вѣроятное рѣшеніе тѣхъ или другихъ вопросовъ относительно этого памятника“ (Предисл. VIII). Авторъ выполнилъ свою задачу добросовѣстно и съ успѣхомъ. Онъ основательно познакомился съ первоисточниками и ученой литературой, относящимися къ его предмету. Благодаря этому, онъ не толь

о сообщаетъ послѣдніе выводы науки по разнымъ частнымъ унктамъ его вопроса, но и относится къ нимъ критически, ыбирая изъ многихъ разнородныхъ мнѣній болѣе вѣроятное, ли же высказывая и свое собственное сужденіе, на основаніи своихъ собственныхъ изысканій (Ч. I. стр. 11, 28—0. 38. 44. 55—56. 58—64. 87—88. 93. 98. 102. 158. 169. 94. 208). Благодаря основательному знакомству автора съ итературой вопроса и тщательному всестороннему изученію амаго памятника большая часть вопросовъ, сопряженныхъ ъ изслѣдованіемъ этого памятника, рѣшена у автора съ очностію и основательностію, заслуживающею высокой повалы.

Въ примѣръ ясности и основательности автора въ рѣеніи вопросовъ его предмета можно указать на рѣшеніе имъ опроса объ источникахъ, откуда заимствованы свѣтскіе законы въ номоканонъ XIV титуловъ. Здѣсь авторъ сравнилъ тщательно каждую цитату изъ свѣтскихъ законовъ съ подлежащими источниками и указалъ эти источники съ точностію, е допускающею никакихъ сомнѣній, и не требующею никаихъ дальнѣйшихъ изслѣдованій въ этомъ пунктѣ. Этому вопросу посвятилъ авторъ много страницъ въ первой части своего труда (стр. 33—74). Его онъ постоянно имѣлъ въ виду во второй части и нерѣдко обращается къ нему въ своихъ одстрочныхъ примѣчаніяхъ, указывая отношеніе цитатъ изъ вѣтскихъ законовъ въ номоканонѣ къ Collectio constitutionum esclesiasticarum. Наконецъ въ особомъ приложеніи ко торой части авторъ свелъ всѣ цитаты въ номоканонѣ и толованіи Вальсамона изъ Юстиніанова Свода Законовъ съ паллельными выдержками тѣхъ же мѣстъ въ Collectio conitutionum ecclesiasticarum. Достигнутые авторомъ результаты ъ рѣшеніи вопроса объ источникахъ, по которымъ приведеы въ номоканонѣ и толкованіи Вальсамона цитаты изъ свѣтскихъ законовъ, имѣютъ весьма важное научное значеніе.

Основательно также рѣшаетъ г. Нарбековъ и вопросъ ъ авторѣ, который внесъ въ Синтагму ссылки на свѣтскіе аконы, и о степени участія патріарха Фотія въ позднѣйій переработкѣ номоканона, подробно и удачно опроверая противоположныя мнѣнія знаменитыхъ западноевропейскихъ изантинологовъ. Не менѣе точенъ и основателенъ авторъ и ъ рѣшеніи вопроса о вліяніи номоканона и толкованія Фо-

прил. 10-е

тія на позднѣйшіе сборники византійскаго свѣтскаго и церковнаго права, указанные выше. Здѣсь авторъ опять пересчитываетъ до точности всѣ заимствованія, какія были сдѣланы изъ номоканона Фотія и толкованія Вальсамона въ указанные сборники. Читая указанія нашего автора убѣждаешься съ несомнѣнностію, что послѣ него здѣсь дѣлать уже нечего другому.

Съ не меньшею серьезностью отнесся авторъ и къ вопросу о первоначальной редакціи сборника, получившаго потомъ названіе номоканона въ XIV титуловъ, и о его дальнѣйшихъ метаморфозахъ; но здѣсь выводы автора не могутъ быть названы несомнѣнными. Авторъ защищаетъ здѣсь новое мнѣніе. Прежде думали, что сборникъ въ XIV титуловъ имѣлъ двѣ редакціи—первоначальную и дополненную въ концѣ IX вѣка патріархомъ Фотіемъ. Основный составъ той и другой редакціи признавался одинаковымъ; различіе между ними полагалось только въ сравнительной полнотѣ второй редакціи противъ первой. Такое понятіе о составѣ номоканона и его редакціяхъ основывалось гл. обр. на предисловіи къ номоканону. Но вотъ Цахаріэ, великій знатокъ византійскаго права, въ одномъ изъ своихъ сочиненій провелъ мысль, основываясь также на указанномъ предисловіи къ номоканону, что въ первоначальной редакціи намоканона не было ссылокъ на свѣтскіе законы, а были лишь указанія на церковныя правила, а свѣтскіе законы были присоединены въ концѣ номоканона въ видѣ особаго дополненія. Цахаріэ, правда не могъ указать обращика такого рода номоканона среди сохранившихся рукописей; древнѣйшая рукопись номоканона, которую онъ зналъ (Bodl. 715. Laud. 73), уже заключаетъ въ себѣ ссылки на свѣтскіе законы въ титулахъ номоканона. Но Цахаріэ выразилъ надежду, что, быть можетъ, найдется такой обращикъ между рукописями, въ которыхъ, по показанію Петры, нѣтъ ссылокъ на законы въ титулахъ номоканона (Zachariä von Lingenthal. Die griechische Nomokanone St. 1877 р. ч. II.). Мысль нѣмецкаго ученаго была усвоена русскимъ профессоромъ Остроумовымъ и развита съ подробностію какъ несомнѣнное научное пріобрѣтеніе. (Остромовъ. Введеніе въ православное церковное право. т. 1. Харьковъ. 1893, стр. 279—286). Указаннымъ авторамъ слѣдуетъ и г. Нарбековъ, пріумноживъ нѣсколько отъ себя доказате-

ства въ пользу изложеннаго выше взгляда. Г. Нарбековъ уже вполнѣ убѣжденъ въ правильности изложеннаго выше ученія о первоначальной формѣ номоканона, и называетъ прежнее мнѣніе основаннымъ на „неправильномъ чтеніи (?) предисловія“ (стр. 8). Мы не будемъ здѣсь вдаваться въ подробный разборъ соображеній и доказательствъ, приводимыхъ г. Нарбековъ въ пользу защищаемаго имъ мнѣнія, боясь наскучить читателямъ. Отлагая это до удобнаго случая, мы ограничиваемся только замѣчаніемъ, что защищаемое авторомъ мнѣніе, по нашему взгляду, не можетъ считаться безспорнымъ, напротивъ допускаетъ серьезныя возраженіе.

Во второй части труда г. Нарбекова содержится переводъ самого номоканона въ XIV титуловъ съ толкованіемъ Вальсамона. Нельзя не привѣтствовать съ точки зрѣнія науки церковнаго права появленіе въ печати русскаго перевода такого важнаго памятника церковнаго права, какъ номоканонъ Фотія съ толкованіемъ Вальсамона. Номоканонъ этотъ составляетъ лучшій опытъ кодификаціи церковнаго права въ греко-восточной церкви и всегда пользовался въ ней премущественнымъ уваженіемъ и теперь пользуется, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ, между прочимъ, отношеніе къ нему Пидаліона. Номоканонъ этотъ входитъ въ качествѣ составной части и въ нашу печатную Кормчую, только безъ толкованій. Послѣ печатнаго изданія Московскимъ Обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія русскаго перевода толкованій на церковныя правила, естественно было явиться въ печати и переводу толкованія на номоканонъ, такъ какъ толкованіе Вальсамона на правила связано неразрывно съ его же толкованіемъ на номоканонъ. Такъ смотрѣлъ на это дѣло самъ Вальсамонъ, и нерѣдко въ толкованіи на правила напоминалъ читателю о своемъ толкованіи на номоканонъ и отсылалъ къ послѣднему (напр. въ толкованіи на 17 пр. халкид. и 17 пр. первовтор.), равнымъ образомъ и въ толкованіи на номоканонъ нерѣдко дѣлалъ ссылки на свое же толкованіе правилъ (напр. въ толков. на т. I. гл. II. 20. 23. 26. 31. т. VIII. гл. 13. т. IX. гл. I. 27. 34. 35. т. XIII. гл. 18 и др.). Такъ слѣдуетъ и по существу дѣла, въ виду того, что законы византійскихъ императоровъ по дѣламъ церковнымъ составляли необходимое дополненіе церковныхъ правилъ; изученіе источниковъ церковнаго права древней церкви было бы

не полно безъ знакомства съ византійскими государственны ми законами по дѣламъ церковнымъ. По этому издавая переводъ номоканона Фотія сътолкованіемъ Вальсамона, г. Нарбековъ совершилъ важное дѣло, какое было начато и на половину сдѣлано Московскимъ Обществомъ Любителей духовнаго просвѣщенія; и наука церковнаго права должна быт признательна ему за его трудъ.

Приготовленіе перевода номоконона съ толкованіемъ Вальсамона стоило г. Нарбекову большихъ трудовъ и прошло нѣсколько стадій. Г. Нарбековъ началъ переводить номоканон Фотія еще на студенческой скамьѣ, когда составлялъ сво курсовое сочиненіе о толкованіи Вальсамона на номоканонъ. Конечно этотъ опытъ перевода, сдѣланный на скорую рук и безъ надлежащей подготовки, не могъ быть удачнымъ. Затѣмъ спустя два—три года послѣ этого г. Нарбековъ, п нашему совѣту, принялся за исправленіе перевода съ цѣлі печатнаго изданія его. Что бы помочь ему не словами только но и дѣломъ, мы и сами принимали участіе въ его труд исправленіемъ его перевода первой половины номоканона. Н обстоятельства прервали наши занятія, и дальнѣйшую работ продолжалъ г. Нарбековъ одинъ. Опытъ научилъ его, что дл того, чтобы правильно понять и перевести номоканонъ Фоті съ толкованіемъ Вальсамона, гдѣ идетъ дѣло гл. обр. свѣтскихъ византійскихъ законахъ, переводчику нужно по знакомиться съ источниками византійскаго законодательств и съ юридической терминологіей римскаго права. Онъ усерд занялся этимъ дѣломъ и достигъ своей цѣли. Послѣ указан ной подготовки г. Нарбекову удалось преодолѣть трудност языка и терминологіи номоканона Фотія и довершить нача тый переводъ съ надлежащимъ успѣхомъ. И когда нам пришлось читать переводъ номоканона, сдѣланный г. Нар бековымъ, уже въ третій разъ по порученію Св. Синода (п указу отъ 4 Апр. 1897 г. № 1728), то мы уже не встрѣти въ немъ ошибокъ, которыя бы свидѣтельствовали о непон маніи текста памятника по причинѣ юридической неподгото ленности къ тому, а нашли по мѣстамъ только не точност неясности, которыя и исправляли по возможности, съ позв ленія автора. Къ сожалѣнію, краткость времени, которым мы располагали въ указанномъ случаѣ, не позволила намъ с скрупулезною точностію пересмотрѣть и оцѣнить кажду

фразу перевода. Поэтому въ напечатанномъ переводѣ мы все еще встрѣтили нѣсколько фразъ, страдающихъ неточностію или неясностію (именно: на стр. 164 фразу: „хотя бы продажа не состоялась“ слѣдовало бы замѣнить фразой: „хотя продажа (священной вещи) и не состоятельна“ т. е. не законна и недѣйствительна“, на стр. 383 выраженіе: „судьѣ ввѣрено судебное изслѣдованіе дѣла, а не преслѣдованіе закона“ слѣдовало бы замѣнить фразой: „судьѣ ввѣрено судебное изслѣдованіе дѣла, а не наложеніе наказанія“, которое предполагается само собою по закону; на стр. 444 изложеніе законовъ объ еретикахъ требуетъ исправленій; на стр. 483, 484, 489 переводъ новеллы Алексѣя Комнина 1084 г. объ обрученіи, благословляемомъ церковію, нуждается въ нѣкоторыхъ поправкахъ отдѣльныхъ фразъ; еще на стр. 66, 98, 285, 315, 339—341, 503—4 встрѣчаются отдѣльныя выраженія не совсѣмъ ясныя и отвѣчающія тексту). За исключеніемъ этихъ немногихъ отдѣльныхъ фразъ и выраженій переводъ номоканона въ печатномъ изданіи производитъ очень пріятное впечатлѣніе своею точностію, ясностію, пониманіемъ дѣла. Такъ какъ въ византійскихъ законахъ, помѣщенныхъ въ номоканонѣ и въ толкованіи Вальсамона, естественно встрѣчается много юридическихъ терминовъ, не совсѣмъ понятныхъ людямъ не получившимъ спеціальнаго юридическаго образованія, то авторъ пожелалъ придти на помощь такимъ читателямъ и въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ помѣстилъ объясненіе каждаго встрѣтившагося юридическаго термина, руководствуясь надежными пособіями по римскому праву. Эти примѣчанія значительно уясняютъ текстъ номоканона и толкованія Вальсамона, и читатель конечно будетъ благодаренъ за нихъ г. Нарбекову.

Но это не все. Авторъ перевода не жалѣлъ своихъ трудовъ и не останавливался ни предъ какими усиліями, чтобы сдѣлать свой трудъ болѣе доступнымъ и удобнымъ для читателей и полезнымъ для науки. Онъ снабдилъ свой переводъ, кромѣ указанныхъ объясненій юридическихъ терминовъ, очень обширнымъ учено-критическимъ аппаратомъ. Здѣсь авторъ прежде всего указываетъ разности текста въ различныхъ изданіяхъ номоканона и въ рукописяхъ и старается установить чтеніе болѣе правильное. Затѣмъ авторъ при переводѣ сравнилъ краткія выдержи законовъ въ номоканонѣ и

прил. 10-е

въ толкованіи Вальсамона съ подлиннымъ полнымъ текстомъ законовъ по Юстиніанову Corpus juris civilis. Это было необходимо для правильнаго пониманія краткихъ выдержекъ, иногда очень не понятныхъ по причинѣ краткости и отрывочности. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, авторъ помѣщалъ подъ строкой полный текстъ извѣстнаго закона, не понятнаго въ краткой выдержкѣ, чтобы оправдать правильность своего перевода. Иногда же авторъ дѣлалъ небольшія вставки изъ полнаго текста законовъ и въ свой переводъ краткихъ выдержекъ, когда этого требовала связь рѣчи, ограждая эти вставки скобками и предупреждая объ этомъ читателя въ примѣчаніяхъ.—Затѣмъ каждую ссылку на законы въ номоканонѣ и толкованіи Вальсамона авторъ провѣрилъ по существующимъ печатнымъ изданіямъ Юстиніанова Свода Законовъ и переводитъ эти ссылки на цитацію этихъ изданій, указывая со всею точностію, въ какомъ титулѣ, въ какой главѣ, въ какомъ фрагментѣ, въ какомъ параграфѣ нужно искать процитованный законъ, а также отмѣчая встрѣчающіяся несоотвѣтствія въ цитаціи между текстомъ номаконона и толкованія Вальсамона и печатныхъ изданій Юстиніанова Свода Законовъ, или даже явныя ошибки въ текстѣ номоканона. Р. обр. авторъ провѣрилъ каждую ссылку Вальсамона на Василики по существующему печатному изданію Василикъ и указалъ, гдѣ искать ссылки Вальсамона въ существующемъ печатномъ изданіи, а кромѣ того указалъ опять значительныя несоотвѣтствія между показаніями Вальсамона и печатнымъ текстомъ Василикъ, указалъ, что многія постановленія Юстиніанова права, которыя числятся у Вальсамона опущенными въ Василикахъ, на самомъ дѣлѣ находятся въ существующемъ печатномъ текстѣ Василикъ, и наоборотъ нѣкоторыхъ постановленій, которыя Вальсамонъ называетъ внесенными въ Василики, не оказывается въ печатномъ изданіи ихъ. Эти подробныя сравненія цитатъ номоканона и толкованія Вальсамона съ существующими печатными изданіями Юстиніанова Свода законовъ и Василикъ представляютъ громадное удобство для читателя перевода номоканона и имѣютъ великую научную цѣнность. „Съ помощію этихъ указаній, справедливо замѣчаетъ авторъ, даже маленькую выдержку изъ какого нибудь закона, сдѣланную въ номоканонѣ или въ толкованіи на него, читатель легко можетъ отыскать въ подлинникѣ—даже въ обши-

ной новеллѣ“ (ч. 2 Пред. VI.).—Но и это не все. Установивши текстъ того или другого цитата номоканона или толкованія Вальсамона, разъяснивши его смыслъ, указавши его отношеніе къ существующимъ изданіямъ Юстиніанова Свода Законовъ и Василикъ, авторъ еще слѣдитъ дальнѣйшую судьбу цитуемаго закона, и указываетъ, не приводится ли этотъ законъ по номоканону Фотія или толкованію Вальсамона въ позднѣйшихъ сборникахъ свѣтскаго византійскаго и церковнаго права—Пространномъ Прохиронѣ, Шестикнижіи Арменопула, Синтагмѣ Матѳея Властаря, Пидаліонѣ и пр., и въ какомъ видѣ приводится. Въ этихъ указаніяхъ содержатся цѣнныя данныя для исторіи нормъ номоканона въ послѣдующее время до изданія Пидаліона включительно.—Не забываетъ авторъ и выдержекъ свѣтскихъ византійскихъ законовъ изъ номоканона Фотія, помѣщенныхъ въ нашей печатной Кормчей въ главѣ 44; онъ указываетъ на эти выдержки въ своихъ подстрочныхъ примѣчаніяхъ, и кромѣ того печатаетъ ихъ цѣликомъ въ текстѣ перевода сравнительно съ греческимъ подлинникомъ и русскимъ переводомъ; дѣлаетъ онъ то въ виду темноты и неудобопонятности славянскаго перевода этихъ выдержекъ, чтобы облегчить пользованіе ими тому, кому встрѣтится въ томъ надобность.—

Наконецъ авторъ посвящаетъ еще особое вниманіе новелламъ византійскихъ императоровъ и постановленіямъ Константинопольскаго патріаршаго Синода, изданнымъ въ промежутокъ времени между изданіемъ Василикъ и толкованіемъ Вальсамона, и приведеннымъ или указаннымъ въ этомъ толкованіи. Въ особомъ приложеніи ко второй части онъ собралъ эти новеллы и постановленія Константант. патріаршаго Синода въ одно цѣлое, расположилъ въ хронологическомъ порядкѣ, и указалъ ихъ изданія.—Легко понять, какого продолжительнаго и упорнаго труда, какихъ энергическихъ усилій стоилъ г. Нарбекову весь этотъ учено-критическій аппаратъ, какимъ онъ снабдилъ свой переводъ номоканона съ толкованіемъ Вальсамона. За то и польза отъ этого аппарата весьма большая для науки церковнаго права. И едва ли скоро встрѣтится какая нибудь надобность пополнять или передѣлывать этотъ аппаратъ нашего автора. Точность и корректность его указаній сразу бросается въ глаза читателю.

прил. 10-е

Въ виду этого учено-критическаго аппарата, а также въ виду техническихъ трудностей, какія нужно было преодолѣвать переводчику номоканона съ толкованіемъ Вальсамона, и эту вторую часть изданія г. Нарбекова по всей справедливости слѣдуетъ поставить на ряду съ оригинальными учеными изслѣдованіями.

Изъ всего изложеннаго выше можно видѣть, что обѣ части труда г. Нарбекова въ ихъ цѣломъ стоили автору продолжительныхъ и серьезныхъ ученыхъ занятій и составляютъ очень цѣнный вкладъ въ науку церковнаго права, а также могутъ оказать пособіе въ административной церковной практикѣ. По нашему мнѣнію, авторъ этого труда г. Нарбековъ вполнѣ заслуживаетъ искомой имъ степени доктора церковнаго права.

Профессоръ *Илья Бердниковъ.*

20 Апр.
1899.

Приложеніе 10-е.

ОТЗЫВЪ

сочиненіи э. о. профессора В. Нарбекова подъ заглавіемъ: Номоканонъ константинопольскаго патріарха Фотія съ толкованіями Вальсамона".

Выяснивъ предметъ своего изслѣдованія, авторъ замѣ-аетъ (стр. 7.), что первой фазой образованія Номоканона ыла Синтагма въ XIV титуловъ. На основаніи предисловія, риписываемаго учеными канонистами первому составителю интагмы, авторъ заключаетъ, что она состояла изъ трехъ астей. „Первая часть, говоритъ онъ (тамъ же), представляла обою нѣчто въ родѣ систематическаго указателя предметовъ, одержащихся во второй части. А вторая (стр. 12) содержала екстъ церковныхъ правилъ, расположенныхъ въ хронологи-ескомъ порядкѣ. Наконецъ (стр. 16) третью часть Синтагмы оставлялъ систематическій сборникъ церковно-гражданскихъ остановленій".

Намъ кажется, что греческій текстъ предисловія авторъ талъ подъ сильнымъ вліяніемъ разногласія ученыхъ отно-тельно первоначальнаго состава Синтагмы въ XIV титуловъ. трѣшись онъ отъ этого вліянія, онъ увидѣлъ бы изъ того е предисловія, что первою частію Синтагмы только и могло ить собраніе каноническихъ правилъ въ хронологическомъ рядкѣ. Не будь этого собранія, не на чемъ было бы строить систематическаго указателя главныхъ предметовъ содержанія ихъ правилъ. Обращаемся къ предисловію. Въ немъ соста-тель Синтагмы въ XIV титуловъ говоритъ, вопервыхъ, что съ ревностно принялся за трудъ собрать въ одно мѣсто (ς ταὐτὸν, т. е. τόπον) богоугодныя правила, и указываетъ, ка-: десяти соборовъ, апостольскія и св. отцевъ; вовторыхъ, онъ

говоритъ далѣе: суть же (*τὴν δύναμιν*) всего собраннаг
сформулировалъ я въ XIV титуловъ. Ясно, что собраніе пред
шествовало формулированію. Несомнѣнно поэтому, что перво
частію Синтагмы только и могло быть собраніе каноновъ в
хронологическомъ порядкѣ, по которому весьма уже удобн
было составлять систематическій указатель. Что касается со
става второй (по автору—первой) и третьей частей Синтагм
такъ и относительно этого вопроса не могу согласиться с
мнѣніемъ автора. Авторъ полагаетъ, что первая (по нашему—
вторая) часть Синтагмы была лишь систематическимъ указа
телемъ предметовъ, содержащихся во второй (по нашему—
первой) части (стр. 7); извлеченій же изъ гражданскихъ з
коновъ, говоритъ онъ (стр. 8), здѣсь не было. Наконец
третью часть Синтагмы составлялъ по мнѣнію автора, ка
мы уже видѣли, систематическій сборникъ церковногражда
скихъ постановленій. На основаніи того же самаго мѣста и
предисловія, на которое ссылается авторъ, представляю дѣ
нѣсколько въ иномъ видѣ. Точный переводъ этого мѣста гл
ситъ: „если же гдѣ, при такихъ каноническихъ записях
необходимымъ призналъ я гражданское законоположеніе; та
небольшія и сокращенныя выдержки изъ него присовокупи
къ сроднымъ главамъ, сдѣлавъ въ особой части той же кни
краткое изложеніе въ системѣ тѣхъ (гражданскихъ) постан
вленій, которыя, какъ въ царскихъ узаконеніяхъ, такъ и
толкованіяхъ мудрыхъ, относятся къ (внѣшнему) церковно
благоустройству (*εἰς ἐκκλησιαστικὴν εὐταξίαν*, а не
ἐκκλησιαστικὴν οἰκοδομίαν), какъ для напоминанія о
нихъ, такъ и для всесторонняго изученія ихъ желающим
Ясно, что кромѣ хронологическаго собранія правилъ Синта
состояла еще изъ двухъ частей: въ одной авторъ сдѣла
систематическій указатель содержанія собранныхъ имъ п
вилъ, подраздѣливъ его на XIV титуловъ, а титулы на
сколько главъ и гдѣ нашелъ нужнымъ, тамъ къ сродны
по содержанію главамъ присовокупилъ краткія выдержки
постановленій гражданскихъ, подтверждающихъ постановле
каноническія. Въ другой или, если собраніе каноническ
постановленій считать особой частію, въ третьей и послѣд
части Синтагмы авторъ сокращенно изложилъ всѣ гражд
скія постановленія, не имѣющія тѣсной связи съ канон
(имѣющія тѣсную связь съ послѣдними вошли въ предыд

ıрил. 10-е.

цую часть), а касающіяся лишь внѣшняго церковнаго благо-
стройства, не для обязательнаго знанія ихъ клиромъ, а
ишь для напоминанія о нихъ и для полноты изученія граж-
данскихъ постановленій желающими. Поэтому эту послѣднюю
ıасть впослѣдствіи стали отбрасывать.

Указанная неточность перевода, склонившая автора къ
ıевѣрнымъ, по нашему мнѣнію, заключеніямъ въ первой части
го труда (7—30), касается предисловія къ номоканону, помѣ-
ıеннаго во второй переводной части его труда, самый же по-
ıоканонъ переведенъ весьма удачно, хотя и въ немъ встрѣчают-
я небольшія погрѣшности. Укажемъ нѣкоторыя изъ нихъ.

На страницѣ 69 заглавіе 12-й главы передано авторомъ
акъ: „какъ рукополагается во епископа или клирика ново-
бращенный изъ язычества ..... или новокрещенный и
ть худого образа жизни обратившійся“. Развѣ новообращен-
ый и новокрещенный не одно и то же? Слѣдовало бы пере-
ести: Глава 12-я. О томъ, какъ рукополагется ..... обра-
ıенный изъ язычества (не новообращенный), или крещенный
ъ болѣзни, или новокрещенный и какъ отрѣшившійся отъ
орочнаго образа жизни.

Страница 114-я. Какъ на этой страницѣ, такъ и на
ногихъ слѣдующихъ латинскій юридическій терминъ legatum
ередается порусски словомъ *легатъ* и чрезъ то выходитъ
мѣшеніе указаннаго термина съ *легатомъ*—посломъ. Не луч-
ıе ли передавать его женскимъ родомъ—*легата*, какъ da-
ıum—дата, subsidium—субсидія, stipendium—стипендія, prae-
ıium—премія?

На страницѣ 133-й читаемъ: „не должно дѣлаться что
ıбо на священномъ мѣстѣ, а если что сдѣлано“... Не лучше
ı: не слѣдуетъ предпринимать чего либо на священномъ
ѣстѣ, а если что предпринято, такъ то останавливается?

На страницѣ 138-й (строка первая) глаголъ *сдѣлается*
ıѣдовало бы внести въ число опечатокъ, потому что читать
ужно: *сдѣлалась*.

На страницѣ 167-й читаемъ: „если кто обѣщаетъ совер-
ить святотатство“.... Слѣдовало бы перевести: если кто со-
ıается, что совершилъ святотатство....

На страницѣ 174-й читаемъ: „ссылается тотъ, кто зап-
ıетъ человѣка въ сундукъ и поставитъ его въ храмѣ, и если
тъ, выйдя изъ сундука, украдетъ что нибудь изъ храма“.

прил. 10-е.

Если запретъ, то какъ же воръ выйдетъ изъ сундука? Не вѣрнѣе ли: ссылается тотъ, кто скроетъ человѣка въ сундукъ и поставитъ его въ храмѣ?

Это—отрицательная сторона сочиненія. Что касается положительной его стороны, такъ не обинуясь можно сказать, что оно полно высокихъ достоинствъ. Первое его достоинство то, что оно носитъ вполнѣ научный характеръ. Исторію постепеннаго образованія фотіева номоканона авторъ прослѣдилъ съ поражающими подробностями. Онъ не только знакомитъ читателя съ тѣмъ, откуда, когда и какія правила входили въ номоканонъ, но указываетъ также и то, какія правила и когда были исключаемы изъ номоканона, и какія изъ послѣднихъ и когда вновь включаемы были въ него. Заканчиваетъ свое изслѣдованіе авторъ выясненіемъ историко-каноническаго и научно-юридическаго значенія номоканона Фотія съ толкованіями на него Вальсамона. Вторую часть сочиненія составляетъ переводъ номоканона. Средневѣковый греческій языкъ—весьма трудный языкъ, такъ какъ средніе вѣка были временемъ крайняго упадка языка. Авторъ съ рѣдкимъ знаніемъ дѣла преодолѣваетъ почти всѣ трудности. Но что особенно важно въ научномъ отношеніи, такъ это то, что онъ снабжаетъ свой переводъ множествомъ весьма важныхъ, часто очень интересныхъ и всегда вполнѣ научныхъ примѣчаній. Признаю автора вполнѣ достойнымъ пріобрѣтенія искомой имъ ученой степени.

Сверхштатный профессоръ *А. Некрасовъ.*

1899 года,
1-го мая.

Въ Редакціи журнала Православный Собесѣдникъ продаются слѣдующія изданія:

Полное собраніе сочиненій Епископа Антонія (ректора Казанской духовной академіи), въ 3-хъ томахъ съ портретомъ Преосвященнаго Антонія.

Цѣна за всѣ три тома 5 р.; за каждый томъ въ отдѣльности 2 р., студентамъ 25% уступки.

Творенія св. Ипполита, епископа Римскаго. Вып. I. Толкованіе на книгу Даніила. Казань. 1898 г. Ц. 1 р. Вып. 2— „О Христѣ и антихристѣ" и другія сочиненія. Ц. 1 р.

Творенія Оригена. Вып. первый. Сочиненіе Оригена „О началахъ", съ предисловіемъ. Ц. 3 р.

Творенія св. Діонисія Великаго, епископа александрійскаго, въ русскомъ переводѣ. Казань. 1900. Цѣна 1 р. 25 к.

Творенія св. Амвросія, епископа Медіоланскаго, по вопросу о дѣвствѣ и бракѣ въ русскомъ переводѣ. Казань. 1901 г. Цѣна 1 р. 50 к.

Лекціи по Введенію въ кругъ богословскихъ наукъ. Преосвященнаго Михаила, епископа Таврическаго. Ц. 1 р. 25 к.

Сборникъ сочиненій студентовъ Казанской академіи. Выпускъ первый.—Въ немъ помѣщены слѣдующія сочиненія: *1) А. Воронцова*: Метафизика Преосвященнаго Никанора Архіепископа Херсонскаго. *2) Н. Егорова*: Христіанское нравоученіе по Мартенсену сравнительно съ христіанскимъ нравоученіемъ по епископу Ѳеофану. *3) К. Григорьева*: Немезій, епископъ Емесскій и его сочиненіе о природѣ человѣка. *4) А. Оссіева*: Древне-еврейскій обрядъ праздника пасхи и его символическое и прообразовательное значеніе. *5) А. Юрьевскаго*: Маркъ пустынникъ и его новооткрытое слово противъ несторіанъ. *6) Н. Примогенова*: Уставъ иноческой жизни Василія Великаго и сравненіе его съ уставомъ св. Пахомія. Ц. 1 р. 50 к.

Руководство къ Русской Церковной Исторіи. П. Знаменскаго. Изданіе пятое. **Цѣна 1 р. 75 коп.**

Духовныя школы въ Россіи П. Знаменскаго. Ц. 3 р.

Памяти Высокопреосвященнаго Никанора архіепископа херсонскаго. Ц. съ перес. 65 к.

Исторія Русской Словесности. Сост. И. Порфирьевъ. Ц. 7 р. Краткій курсъ исторіи древней русской словесности. Ц. 1 р. 40 к.

Иванъ Яковлевичъ Порфирьевъ. Біографическій очеркъ. Ц. 1 р.

Посошковъ и его сочиненія. Проф. А. Царевскаго. Москва. 1883 г. Ц. 2 р.

Посланія св. Игнатія Богоносца (съ свѣдѣніями о немъ и посланіяхъ). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 75 коп.

Дѣянія вселенскихъ соборовъ въ переводѣ на русскій язы Семь томовъ. 1859—1878. Цѣна каждому тому въ отдѣльности 1-й томъ 4 руб., за второй 2 руб. 50 коп., за третій 2 руб. 50 к за четвертый 2 р. 50 к., за пятый 3 руб., за шестой 3 руб. 50 к за седьмой 4 руб. 50 коп. А за всѣ семь томовъ 20 руб.

Дѣянія девяти помѣстныхъ соборовъ въ переводѣ на рус языкъ. Одинъ томъ. 1878. Цѣна 2 руб.

Ѳеофилакта, архіеп. болгарскаго: **Благовѣстникъ**, или то ваніе на св. евангелія. 1874—1875 гг. Четыре тома, цѣна 7 руб. 5

Его же: На посланіе къ Галатамъ, Ефесянамъ и Филиппійц 1884 г. Ц. 1 р. 50 к. На посланіе къ Колоссянамъ 1887 г. Ц. 3 На посланіе къ Солунянамъ. 1889 г. Ц. 30 к. На посланія ап. П къ Тимоѳею, Титу и Филимону. К. 1898. Ц. 70 к.

Описаніе рукописей Соловецкаго монастыря, находящ въ библіотекѣ Казанской духовной академіи. Ч. 1. Ц. 3 р. съ пе Ч. 2. Ц. таже. Ч. 3. Выпускъ I—цѣна 2 руб.

Просвѣтитель, или обличеніе ереси жидовствующихъ, пре Іосифа Волоцкаго. Изданіе третье, напечатан. славянскимъ шриф Цѣна 3 р. съ перес.

Посланія Игнатія, митрополита сибирскаго и тобольскаго предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 1 р.

Сочиненія преподобнаго Максима грека (съ предисловіе Три тома. 1859—1862. Цѣна 5 руб.

Стоглавъ (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1887. Цѣна на лучшей бумагѣ 2 руб.

Остенъ. Памятникъ русской духовной письменности XVII (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха Іоакима). 1865. Цѣна

Сказанія о мученикахъ христіанскихъ, чтимыхъ правосла каѳолическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1865. Цѣна

Исторія Казанской духовной академіи. Три тома цѣна 50 к. Деньги отъ продажи изданія поступаютъ, по волѣ жерт теля-автора, въ Общество вспомоществованія недостаточнымъ ст тамъ Казанской Дух. Академіи.

Историческая Записка о состояніи Казанской духо академіи послѣ ея преобразованія. 1870—1892. С. Терновс 652 стр. Ц. 2 р.

Пятидесятилѣтній юбилей Казанской Духовной Акад 468 стр. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.

Полный списокъ всѣхъ книгъ, продающихся въ редакціи, на тань въ мартовской книжкѣ журнала.

Редакторъ профессоръ С. Терновскій

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, Епископъ Алексій.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1901.

ОКТЯБРЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:

Стран.

НѢСКОЛЬКО МАТЕРІАЛОВЪ для исторіи Алтайской миссіи и участія въ ея дѣлахъ Н. И. Ильминскаго. **П. Знаменскаго** . . . . . 449—488.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ МІРА. **Я. Богородскаго**. 489—507.

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШІЙ АМВРОСІЙ, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій († 3 сентября 1901 года). **И. Митисова** . . . . . 508—530.

ШКОЛА ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. **В. Керенскаго**. . . . . 531—576.

БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНІЕ О СОВѢСТИ. Ветхій Завѣтъ. **Н. Богословскаго** . . . . . 577—579.

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ . 580—598.

* КАЗАНСКІЙ архіерейскій домъ, его средства и штаты, преимущественно до 1764 года. **И. Покровскаго**. . . . . 135—186.

*) *Печатается на средства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго.*

ПРИЛОЖЕНІЯ:

ОТЗЫВЪ о сочиненіи П. П. Пономарева: „Основы христіанскаго аскетизма по твореніямъ отцевъ учителей и писателей церкви IV вѣка“ и Темы для курсовыхъ сочиненій (11-е и 12 приложенія къ Протоколамъ за 1899 годъ).

КАЗАНЬ.

Типо-Литографія Императорскаго Университета.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

ИЗДАНІЕ КАЗАНСКОЙ АКАДЕМІИ

ВЪ 1901 ГОДУ

будетъ выходить попрежнему *ежемѣсячно*, книжками отъ 10 до 1 печатныхъ листовъ въ каждой, и будетъ издаваться по прежне программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ ж ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ.

Въ пособіе на изданіе журнала и въ 1901 году ассигнова особая сумма Его Высокопреосвященствомъ, Высокопреосвященнѣ шимъ Арсеніемъ, Архіепископомъ Казанскимъ и Свіяжским На средства Владыки будетъ напечатано Толкованіе Бл. Ѳеоф лакта на посланіе Апостола Павла къ Евреямъ и нѣсколько о ширныхъ по объему и интересныхъ по содержанію сочиненій ст дентовъ и профессоровъ Академіи.

Имѣя обиліе статей, Редакція значительно увеличитъ текст журнала въ наступающемъ году, и въ приложеніи будетъ пом щать только Протоколы академическаго Совѣта.

Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендова Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя би ліотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служен духовенства“ (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями к нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи —

СЕМЬ РУБЛЕЙ.

При журналѣ: „Православный Собесѣдникъ“ издаются

Извѣстія по Казанской епархіи,

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами до 3 печатныхъ листо (вмѣсто 2-хъ) въ каждомъ, убористаго шрифта. Размѣръ изда увеличенъ сравнительно съ прежнимъ на 24 печатныхъ листа в годъ вслѣдствіе установленнаго по особому распоряженію Высо преосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія пособія на изда Епархіальныхъ Извѣстій отъ монастырей Казанской епархіи.

Цѣна Извѣстій для духовенства Казанской епархіи, съ пр ложеніемъ журнала „Православный Собесѣдникъ“ и съ пе сылкой по почтѣ

ВОСЕМЬ РУБЛЕЙ.

Подписка принимается въ Редакціи Православн Собесѣдника, при Духовной Академіи, въ Каза

НѢСКОЛЬКО МАТЕРІАЛОВЪ
ДЛЯ ИСТОРІИ АЛТАЙСКОЙ МИССІИ
И УЧАСТІЯ ВЪ ЕЯ ДѢЛАХЪ
Н. И. ИЛЬМИНСКАГО.

Участіе Н. И. Ильминскаго въ дѣлахъ Алтайской
иссіи началось еще въ половинѣ 1860-хъ годовъ глав-
ымъ образомъ по поводу составленія алтайской грам-
атики, которое приняли на себя алтайскіе миссіонеры
вященникъ В. И. Вербицкій и іеромонахъ Макарій [1]).
Іо порученію Свят. Синода, Николай Ивановичъ дол-
ценъ былъ дать объ этой грамматикѣ свой отзывъ и
сенью 1867 года завязалъ объ ней съ о. Вербицкимъ
ченую переписку (отъ которой въ его бумагахъ со-
ранилось нѣсколько писемъ къ нему о. Вербицкаго).
ще раньше (въ январѣ 1866 г.) проѣздомъ въ Петер-
ургъ по дѣламъ миссіи въ Казани были начальникъ
иссіи архимандритъ Владиміръ (послѣ архіепископъ
азанскій) съ братіей и попечитель миссіи Мальковъ.
. Владиміръ близко сошелся съ Н. И. Ильминскимъ,
осѣтилъ его крещено-татарскую школу, все въ ней
одробно разсматривалъ, обласкалъ дѣтей, учителя
. Т. Тимоѳеева, всѣмъ восхищался и вынесъ изъ этого
осѣщенія много поучительнаго для своего алтайскаго
уженія. Николай Ивановичъ между прочимъ подалъ
у при этомъ мысль въ видахъ лучшей обработки
тайской грамматики и ея изданія выслать въ Казань
омонаха Макарія для непосредственныхъ личныхъ

[1]) Нынѣ епископъ томскій.

съ нимъ совѣщаній; мысль эту онъ потомъ изложилъ и письменно въ письмѣ о. Владиміру въ Петербургъ для представленія оберъ-прокурору Св. Синода. Въ отвѣтномъ письмѣ о. Владиміра отъ 5 янв. 1868 г. живо рисуется то впечатлѣніе, какое произвелъ на алтайцевъ Николай Ивановичъ.

„Неоцѣненный братъ Н. И.! писалъ о. Владиміръ. Простите, что называю васъ такимъ названіемъ: своею добротою, своею обязательностію Вы, если прилично такъ выразиться, напрашиваетесь на это названіе... Да спасетъ Васъ Господь; да благословитъ Васъ Господь; да укрѣпитъ Васъ Господь; тою мѣрою, какою Онъ одинъ умѣетъ мѣрить, да изольетъ Онъ на Васъ всѣ благословенія земныя и небесныя! При свиданіи съ г. Оберъ-прокуроромъ заявлю ему Ваше письмо и согласно Вашему желанію, о. Макарій будетъ посланъ въ Казань. И срокъ его прибытія, Вами намѣченный для меня вполнѣ удобенъ, ибо до этого срока о. Макарій будетъ мнѣ нуженъ здѣсь. Если бы время и обстоятельства дозволили, съ какою бы радостью я самъ поѣхалъ къ Вамъ учиться! Завидую о. Макарію, и эту зависть отнюдь не считаю грѣхомъ. Передайте отъ меня грѣшнаго благословеніе Божіе Василію Тимоѳеевичу, его женѣ и всѣмъ учащимся въ Вашей школѣ. Еще въ тѣ памятныя для меня минуты, когда я былъ въ Вашей школѣ, я *мечталъ* о подобномъ же учрежденіи у меня на Алтаѣ. Когда-то Господь милосердый осуществитъ сію мечту. — Простите, добрый Н. И. Примите искренній поклонъ отъ человѣка, сердце котораго Вы давно привязали къ себѣ, но послѣднимъ актомъ своей любви еще болѣе укрѣпили эту связь до неразрывности. Весь Вашъ арх. Владиміръ“.

О. Макарій и самъ съ радостью готовъ былъ ѣхать въ Казань, надѣясь съ помощью Николая Ивановича уяснить себѣ много кое-чего непонятнаго для него въ алтайскомъ нарѣчіи чрезъ сравненіе его съ другими тюркскими нарѣчіями и съ монгольскимъ языкомъ; кромѣ того, конечно воспользоваться лингвистическою

опытностію казанскаго полиглотта для своей специальной цѣли,—исправленія алтайской грамматики. Но онъ былъ сильно пока занятъ въ синодальной типографіи печатаніемъ алтайскихъ переводовъ воскресныхъ евангелій, послѣдованія св. крещенія и алтайско-русскаго букваря съ книгой для чтенія дѣятельнаго алтайскаго миссіонера и толмача М. В. Чевалкова. Въ Казань онъ могъ попасть только къ лѣту 1868 года. А архим. Владиміръ все это время всецѣло былъ занятъ своею борьбою съ возставшимъ противъ него и противъ алтайской миссіи сильнымъ Миссіонерскимъ обществомъ (прежней формаціи до 1869 г.) и съ навѣтами своекорыстнаго и недобросовѣстнаго попечителя миссіи Малькова, пользовавшагося покровительствомъ общества [1]). Изъ Петербурга онъ продолжалъ свою переписку съ Казанью, благодарилъ Н. И. Ильминскаго „за добровольно принятый тяжелый, но для миссіи и для науки безцѣнный трудъ по исправленію грамматики“, высказывалъ свои мысли относительно занятій о. Макарія въ Казани, жаловался на свои петербургскія бѣды и огорченія: „У насъ тутъ многія исторіи чинятся, писалъ онъ отъ 31 августа 1868 г., но всему бываетъ конецъ, надеюсь и для сихъ исторій, Господу содѣйствующу. *Дохнетъ духъ Его и потекутъ воды и обновится лице земли*“. Вотъ одно болѣе полное письмо его отъ 14 ноября 1868 г. въ отвѣтъ на какое-то неизвѣстное намъ письмо Н. И. Ильминскаго и о. Макарія, уже работавшаго тогда въ Казани.

„Добрые мои! Вы все еще не гнѣваетесь на мое непотребство! И всегда за подобныя вещи глаголется съ души спасибо, но in rebus adversis (такъ ли по-латинѣ? Латынь забылъ)—по преимуществу. Сейчасъ получилъ письмо съ адресомъ руки о. Макарія и печатью Николая Ивановича: какъ гора съ плечъ!.. Рас-

[1]) Съ исторіей этого дѣла Мисс. общества и Алтайской миссіи можно познакомиться въ біографіи архіепископа Владиміра, написанной г. Ястребовымъ въ гл. III (Прав. Собесѣдн. 1898 г. т. I).

печатываю, читаю и вижу терпѣніе и снисходительность тѣ же, что и прежде. Спасибо Вамъ еще разъ!... Относительно калмыцко-алтайской лингвистики и самаго хода и протяженія дѣла все предоставляю полнѣйшему Вашему совокупному усмотрѣнію. Только прошу а) въ составленіи алфавита всевозможно ближе держаться руссицизма, только бы не были слишкомъ нарушены или затемнены обрѣтаемыя и узаконяемыя Вами правила и оттѣнки алтайской фонетики: простите благодушно моему обскурантизму. Премудрость претонкая D-r Радлова мнѣ не глянется, да и цѣль наша не настолько глубоко-премудра и specifice-спеціальна и высоко-научно-задачлива, какова геръ Радлова. Намъ бы такъ, чтобы было и просто и вѣрно (не много вѣдь?) б) Бога дѣля, вмѣсто 10 экземпляровъ словаря, нельзя ли (не поздно ли?) напечатать на писчей бумагѣ 20 Относительно сроковъ не стѣсняйтесь: мой выѣздъ будетъ не скоро. Когда? Точно не могу сказать теперь И такъ, благословясь, продолжайте творить Вашъ добрый плодъ въ терпѣніи.

„Относительно мѣста, куда выѣхать желаю, я совершенно согласенъ съ настоятельнымъ мнѣніемъ Н Ивановича. Мнѣніе его внѣшнему моему человѣку угодно вельми. Но горе мое въ томъ, что не внѣшній ли человѣкъ тутъ преобладаетъ. Какъ бы я былъ радъ, если бы кто разсѣкъ сей узелъ! Если бы кто нибудь мнѣ доказалъ (такъ, чтобы я убѣдился), что я ненуженъ для Алтая, мало того, что мое отреченіе отъ Алтая будетъ полезнѣе для Алтая, нежели неотреченіе, что Господу угоднѣе первое, нежели послѣднее, и потомъ Онъ воздвигъ толикую и такую бурю словесъ и дѣяній! Но говорю, горе мое въ томъ, что я имѣю слабость доселѣ упорствовать въ духѣ своемъ въ томъ же самомъ мнѣніи, какое высказываетъ Н. Ивановичъ[1] Того же самого мнѣнія держусь я и относительно Забайкалья: онъ какъ будто бы подслушалъ мою мысль

[1]) Н. Ивановичъ, не совсѣмъ довольный односторонним главнымъ образомъ крестительнымъ направленіемъ Забайкал

„Но—засимъ начинается *но*. Но что если *оное если*, . е. Мальковъ, лукавствомъ древняго змія не перестаетъ быть въ качествѣ онаго „если“ (т. е. останется опечителемъ миссіи)? Само собой разумѣется, что съ еликимъ горемъ, но должно послѣдовать мое отрѣченіе. то условіе sine qua non. Да дѣло въ томъ, что теерь оное „если“ помножилось на нѣсколько кратъ . е. Мальковъ привлекъ на свою сторону сильныхъ леновъ совѣта Миссіонерскаго общества): оное чудище мѣетъ теперь не одну голову; каковы бы онѣ ни были е же онѣ, какъ головы, суть въ нѣкоторомъ смыслѣ соби, если и не особы. Если Господу угодно будетъ отребить для сего многоглавія, въ качествѣ духовнаго еркулеса, Высокопр. Митр. Иннокентія, тогда дѣло ое. А будущее одинъ Богъ вѣсть. Если и всегда, отнынѣ въ особенности я наученъ не надѣяться на ны человѣческія, а единственно на Сына человѣчеаго, Который единъ вѣсть человѣческаго естества мощь и Который единъ, а не Павелъ или Аполлосъ и Кифа, распялся за дѣло, полатинѣ именуемое миснерскимъ, и вчастности за спасеніе язычниковъ алйскихъ. — Далѣе. О. Макарій знаетъ мое правило зни, и онъ подтвердитъ Вамъ, Николай Ивановичъ, , не взирая ни на что, я поѣду или пойду туда, а пошлютъ. Слѣдовательно, если пошлютъ и за йкалъ, то хоть и знаю, что тамъ меня ожидаетъ, се-таки обязаннымъ себя почту поѣхать. Будетъ ли не знаю, но до меня доходили стороною слухи о ъ. Спрашивать же меня объ этомъ не спрашивали, едва ли и спросятъ.

„А вотъ и еще неожиданность: третьяго дня до ятка человѣкъ баллотировано было въ правленіи Спб. инаріи на должность ректора, и, къ моему удивле, между двумя выбаллотированными оказался алтай-

---

миссіи, вѣроятно не совѣтовалъ о. Владиміру переховъ нее, а оставаться на Алтаѣ.

скій калмыкъ (другой о. Хрисанѳъ) [1]). Положимъ, что по всѣмъ причинамъ долженъ быть утвержденъ о. Хрисанѳъ. А если окажется почему либо необходимымъ удержать его при академіи? Тогда... но слѣдующее за симъ и перо не желаетъ писать.... Можетъ быть, все это напрасная забота. Тѣмъ не менѣе Вы видите, отче и брате, какая буря помысловъ со всѣхъ сторонъ с напряженіемъ ударяетъ въ утлый чолнъ моей странни ческой жизни. Постоянно возвожу мысленныя очи мо въ горы Алтайскія. Въ ихъ дикихъ ущельяхъ думал я (малоопытный и мечтательный человѣкъ!) укрытьс отъ бурь и тревогъ многоученаго и многопросвѣщен наго свѣта назадъ тому три года. Но буранъ и там меня нашелъ и своею силою опять выбросилъ мен въ такой водоворотъ, который оказывается сильнѣ всѣхъ прежнихъ [2]). Допуститъ ли меня Господь ска зать нѣкогда объ Алтаѣ: се покой мой; здѣ вселюс во вѣкъ вѣка? И не повторится ли нынѣшній буран Не лучше ли ладью мою направить по другому теч нію? Не обманываюсь ли я въ своихъ симпатіяхъ? Н самонадѣянность ли упорная, не самолюбіе ли горд ливое говорятъ въ сердцѣ моемъ? Обстоятельства настоящими не говоритъ ли мнѣ Промыслъ спасающі „Воротись,—не туда пошелъ“? Гдѣ лучъ свѣта, кот рый бы разогналъ тьму сію? Что помыслю? Что с творю? Реку Богу: аще сіе сотвориши, буди благосл венъ; аще ли оное сотвориши, — паки буди благосл венъ! Точію изведи изъ темницы душу мою, если пр шло уже время; б) утиши, умири, укрѣпи и благоустр возлюбленный мой Алтай“.—Далѣе на особомъ лист приписка: „Да, Н. И.! Вы съ о. Макаріемъ порѣши въ Казани относительно меня безапелляціонно. Д вѣдь Вы не написали протокола, и Ваше рѣшеніе ог

---

[1]) Алтайскимъ калмыкомъ онъ называетъ здѣсь се О. Хрисанѳъ Ретивцевъ, бывшій потомъ епископомъ нижег родскимъ † 1883 г.

[2]) Кое что объ его прежнихъ невзгодахъ см. въ I п Каз. академіи Знаменскаго, ч. I, стр. 354 и далѣе.

ничится городомъ Казанью, не будетъ представлено на утвержденіе въ городъ Петербургъ. А „всякій случай“ меня занимаетъ; ибо нельзя не думать: независимо всего прочаго, будучи соестественны оному знаменитому въ логикѣ Каю, и мы подлежимъ одному съ нимъ закону. Кто же займетъ послѣ меня мѣсто на Алтаѣ?.. Вопросъ сей, для меня неудоборѣшимый, предлагается Вамъ на разрѣшеніе: въ случаѣ—меня спросятъ,—что сказать? на кого указать? Итакъ вопросы, вопросы, вопросы въ собственномъ духѣ, а отвнѣ—запросы, запросы, запросы... Quousque tandem?

„Вотъ Вамъ мой вполнѣ откровенный отвѣтъ, какъ знакъ моей полнѣйшей къ Вамъ довѣренности, добрый Н. Ивановичъ! Что же касается до новостей,—не погнѣвайтесь. Я живу такъ, что узнаю ихъ не раньше казанскихъ жителей. Совѣтъ Миссіонерскаго общества теперь, за изгнаніемъ двухъ членовъ и добровольно-невольнымъ выходомъ третьяго (изъ дух. лицъ), получилъ полную возможность совершать свои дѣла въ секретѣ; кажется, вся его дѣятельность теперь сосредоточена на сочиненіи опроверженія моей объяснительной записки. Не думайте, чтобы они успокоились или сознались; они будутъ путать дотолѣ, пока чрезвычайною мѣрою не будетъ узелъ ихъ разрушенъ въ одинъ разъ.—Во всякомъ случаѣ ждать остается меньше, чѣмъ сколько мы прождали. Высокопреосв. митр. Иннокентія ждутъ въ концѣ сего мѣсяца, въ одно время съ нимъ и митр. Арсенія кіевскаго.

„Н. Ивановичъ! я желаю и еще тяготу на Васъ возложить. Когда кончите съ о. Макаріемъ Ваши работы, то Вы потрудитесь изложить въ запискѣ или письмѣ къ оберъ-прокурору отчетъ объ основаніяхъ, ходѣ и результатѣ оныхъ, а мнѣ пришлите копію къ свѣдѣнію. Сіе будетъ и нужно, и для дѣла полезно въ многоразличныхъ отношеніяхъ“.

Среди своихъ невзгодъ и нападковъ отъ Миссіонерскаго общества архим. Владиміръ не переставалъ однако интересоваться успѣхами полюбившейся ему

просвѣтительной системы Н. И. Ильминскаго, основанной на образованіи инородцевъ съ помощію ихъ природныхъ языковъ и соплеменныхъ имъ учителей. Въ теченіи 1867 и 1868 годовъ система эта оставалась еще предметомъ сильныхъ недоумѣній и даже недовѣрія едва ли не большинства разныхъ дѣятелей по народному образованію и даже между органами самого министерства народнаго просвѣщенія, стоявшими за господство въ инородческихъ школахъ русскаго языка; нѣкоторые видѣли въ ней даже нѣчто противогосударственное, препятствіе къ обрусенію инородцевъ и орудіе къ ихъ сепаратизму; противъ нея писались статьи въ Журналѣ Министерства и оффиціальныя постановленія ученыхъ учрежденій; въ вопросѣ объ ней принимали участіе и земскія учрежденія при открытіи новыхъ инородческихъ и смѣшанныхъ школъ. Въ казанскомъ учебномъ округѣ она встрѣтила наименьшее противодѣйствіе, благодаря сочувствію ей попечителя округа П. Д. Шестакова. Наиболѣе замѣчательнымъ противникомъ ея и приверженцемъ противуположной, такъ сказать, обрусительной системы инородческаго образованія явился здѣсь опытный чувашскій миссіонеръ и учитель, священникъ села Бурундуковъ Буинскаго уѣзда А. И. Баратынскій, составившій цѣлый проектъ инородческаго образованія съ помощію русскаго языка. Особый инородческій комитетъ при округѣ разсмотрѣлъ этотъ проектъ, но склонился на сторону системы Ильминскаго. Казанскій училищный совѣтъ, выслушавъ въ засѣданіи 19 мая 1868 г. обширную и прекрасно составленную записку объ организаціи инородческаго образованія на новыхъ народныхъ началахъ, представленную предсѣдателемъ свящ. М. М. Зефировымъ, бывшимъ профессоромъ Казанской академіи, съ своей стороны тоже призналъ всю цѣлесообразность и благотворность системы Ильминскаго [1]).

---

[1]) Записки о. Баратынскаго и Зефирова, а равно и другія мнѣнія, оффиціальные протоколы, полемическія статьи и т. д.

Отъ 12 декабря 1868 г. архим. Владиміръ, обстоятельства котораго къ концу этого года успѣли нѣсколько поправиться, писалъ Н. Ивановичу: „Циркуляры (о введеніи въ инородческія школы Казанскаго округа системы Ильминскаго) я получилъ. Отъ всей души благодарю. Желалось бы имѣть записку о. Зефирова. Итогъ Вашъ по сему вопросу я могъ предвидѣть; но для меня тѣмъ пріятнѣе было прочитать его формулированнымъ, что мысли мои, набросанныя на бумагу, до сихъ поръ лежащія въ портфелѣ, оказалось, совершенно совпали съ положеніями училищнаго казанскаго совѣта, разумѣется, съ тою разницею, что въ совѣтѣ онѣ изложены точнѣе, яснѣе, полнѣе, логичнѣе, однимъ словомъ „разительнѣе". А А. И. Поповицкій въ своемъ Современномъ Листкѣ призналъ было сей вопросъ уже порѣшеннымъ безапелляціонно послѣ доводовъ о. Баратынскаго. Надѣюсь, что ученый комитетъ и редакторъ Журнала Мин. нар. просвѣщенія теперь не устоятъ на *золотой серединѣ*, а должны будутъ податься вправо и стать на точку алмазную, т. е. Вашу, ибо алмазъ рѣжетъ всякую всячину, всякій камень драгоцѣнный, тѣмъ болѣе восковое воззрѣніе ревнующихъ не по разуму о національности и не по разуму страшащихся сепаратизма (охъ ужъ эти сепаратизмы!). Переписалъ бы я для Васъ свою замѣтку; правда, для дѣла она была бы, какъ говорятъ хохлы, *никчемна*, но по крайней мѣрѣ въ знакъ моего единомыслія съ Вами всецѣлаго. Да недосугъ. Сообщите о. Макарію, что теперь опасенія забайкальскія миновали. О. архим. Мартиніанъ, извѣстный Н. Ивановичу по Казани и Макарьевской пустыни, настоятель иркутскаго монастыря, назначенъ на мѣсто преосв. Веніамина [1]). А о. Хрисанѳъ хотя и не утвер-

того времени по инородческому вопросу изданы въ 1869 г. (Спб.) въ „Сборникѣ документовъ и статей по вопросу объ образованіи инородцевъ".

[1]) Веніаминъ Благонравовъ послѣ архіепископъ иркутскій † 1892 г.

жденъ, но будетъ утвержденъ. Ergo... По симъ двумъ поводамъ отложимъ попеченіе и безпокойство.—По поводу непризнанія со стороны Св. Синода Малькова въ чинѣ попечителя Алтайской миссіи, отобранія у него печати и подписки не именоваться попечителемъ Алтайской миссіи, кн. Голицынъ отправилъ протестъ на имя оберъ-прокурора. Изъ-за чего бьются-то? Что имъ нужно? Алтайской миссіи не помогаютъ, да и съ Иркутской и Забайкальской дѣлаютъ тоже. На дняхъ преосв. Парѳеній (Иркутскій) прислалъ мнѣ такое письмо, что члены Св. Синода, слушая оное отъ преосв. митрополита Иннокентія, только ахали. Московскій владыка имѣетъ въ виду устроить дѣло на новыхъ началахъ. Остановка пока за особою коммиссіею [1]), которая только къ генварю перепишетъ свои изслѣдованія. Московскій владыка былъ у Государыни и слышалъ отъ Ея Величества самыя благожелательныя для насъ замѣчанія. Спаси Господи Царицу!" Письмо оканчивается поклонами всѣмъ казанскимъ дѣятелямъ поименно и всѣмъ учащимся крещено-татарской школы.

Въ двухъ послѣдующихъ письмахъ начала 1869 года архим. Владиміръ извѣщалъ Н. Ивановича и о. Макарія о благопріятномъ для него окончаніи работъ особой коммиссіи и выражалъ надежду скоро возвратиться на Алтай. Благодаря за присылку ему дневниковъ Василія Тимоѳеевича [2]), онъ между прочимъ писалъ (15 янв.), что у него былъ и свой дневникъ, который онъ собирался печатать, — листовъ 20 печатныхъ, но не напечаталъ за неимѣніемъ средствъ. Гдѣ теперь этотъ дневникъ? А онъ вѣроятно могъ бы служить хорошимъ матеріаломъ для исторіи Алтайской миссіи.

---

[1]) Коммиссія эта была наряжена Св. Синодомъ лѣтомъ 1868 г. для разбора дѣла по обвиненіямъ, возведеннымъ отъ совѣта Мисс. общества на архим. Владиміра и по навѣтамъ Малькова.

[2]) Напечатаны сначала въ Прав. Обозрѣніи, потомъ въ книгѣ Н. И. Ильминскаго о татарской школѣ.

Многострадальный архимандритъ не только очистился отъ всѣхъ возведенныхъ на него обвиненій, но былъ облеченъ даже особымъ довѣріемъ митрополита Иннокентія, сдѣлавшагося предсѣдателемъ Миссіонерскаго общества, и получилъ отъ него порученіе написать для этого обновленнаго общества новый уставъ. Для предварительнаго обсужденія проекта этого устава до его утвержденія въ Москвѣ была учреждена особая коммиссія подъ предсѣдательствомъ митрополита; кромѣ того печатные экземпляры проекта были разосланы для той же цѣли разнымъ вліятельнымъ и свѣдущимъ лицамъ, въ томъ числѣ и казанскимъ. Въ бумагахъ Н. И. Ильминскаго случайно сохранилось одно весьма любопытное письмо его къ архим. Владиміру, отъ 9 августа 1869 г., заключающее въ себѣ его частное мнѣніе о новомъ уставѣ Миссіонерскаго общества. Приводимъ его полностію.

„Вчера мы съ о. Макаріемъ являлись къ владыкѣ преосвящ. Антонію съ проектомъ устава и нашимъ начертаніемъ (другой экземпляръ того, что Вамъ мы уже имѣли честь представить). Владыка принялъ насъ по обычаю благосклонно, замѣтилъ однакожъ, что мы задержали дѣло. На это мы смиренно отвѣтствовали, что этого важнаго вопроса нельзя такъ скоро обсудить со всѣхъ сторонъ, и потому рѣшились для большей и вящшей зрѣлости побольше пообдуматься и т. д. Я прочиталъ владыкѣ, что мы написали; онъ большею частію согласенъ и хотѣлъ съ своимъ заключеніемъ прислать Вамъ наше изложеніе мыслей. Кстати, — мы не заявили владыкѣ, что уже Вамъ отправили; это, слѣдовательно, имѣйте въ виду. — Разъ въ минуту душевной невзгоды я хандрилъ, и мнѣ пришелъ на мысль новый взглядъ на ту постановку совѣта и общества, какая дана въ проектѣ, взглядъ мрачный или темный. Мнѣ представилось, что проектъ слишкомъ много далъ силы клерикальному элементу и неограниченную власть предсѣдателю. Хотя предсѣдатель и митрополитъ, но вѣдь все человѣкъ, слѣдовательно существо, могущее

подвергаться разнаго рода слабостямъ, недоумѣніямъ и личнымъ пристрастнымъ недобрымъ расположеніямъ къ тому или другому начальнику миссіи. Вездѣ могутъ быть недоразумѣнія. Теперь вопросъ: отъ чьей руки легче и пріятнѣе погибать, отъ чужой или отъ руки своей братіи? Недаромъ въ писаніи сказано: *бѣды отъ братіи*; и еще: *аще бы врагъ поносилъ мя* и проч. Конечно, теперь преосвящ. Иннокентій человѣкъ особый, изъ ряду вонъ, при немъ трудно представить какія нибудь неудобства; ну, а послѣ него? И опять,—такому лицу, какъ преосв. Иннокентій всѣ добровольно, съ удовольствіемъ во всемъ покорятся, а другому самому полезно можетъ быть, чтобы ему не слишкомъ уже покорялись. Одинъ очень компетентный господинъ, слѣдя по газетамъ за ходомъ пререканій бывшаго совѣта противъ алтайцевъ, принимавшій всегда искреннее участіе въ алтайцахъ, между тѣмъ сдѣлалъ такое замѣчаніе: если это писалъ о. Владиміръ, то по всей вѣроятности ему постоянно мерещился прежній совѣтъ, и онъ такъ послѣдовательно и строго систематично направилъ проектъ противъ этого пугала—bête noire, но что не резонно основывать систему на частномъ случаѣ. Притомъ же прежде совѣтъ хоть и вооружался противъ миссіи Алтайской, но въ обществѣ было столько самостоятельности, что дѣло могло получить хорошій исходъ; но теперь какъ скоро митрополитъ опрокинется на какое либо лице въ миссіи, то уже нѣтъ никакого спасенія отъ его руки, и т. д. Но я иду еще дальше, — я полагаю, что мы по своей русской натурѣ неспособны къ такимъ широкимъ коллегіальнымъ учрежденіямъ, какъ Миссіонерское общество; по моему мнѣнію, общество не пойдетъ, — не хватитъ у насъ духу терпѣнія и послѣдовательной стойкости въ однажды задуманныхъ планахъ.—Но если все такъ разсуждать, то придется тяжело жить на свѣтѣ. И потому самое лучшее возверзить свои заботы на Провидѣніе:—но Миссіонерское общество, собственно заморская выдумка, не есть ли въ нѣкоторомъ родѣ недо-

статокъ упованія на Провидѣніе, чтобы, значитъ, своими средствами подкрѣпить Божіе дѣло. Дай Богъ, чтобы все было къ лучшему, а философствуя я способенъ забраться въ трущобу и Вамъ наскучить своимъ хныканьемъ.

„Вотъ лучше побесѣдуемте о грамматикѣ алтайской. Зачѣмъ Вы приказываете всѣ экземпляры, числомъ около 1100, послать въ миссію? Куда Вамъ такое множество на Алтаѣ? Мнѣ представляется, что во славу Вашей миссіи нужно экземпляровъ 200—300 оставить въ Москвѣ или Петербургѣ для продажи желающимъ. Цѣну назначьте умѣренную. А охотниковъ будетъ нѣсколько человѣкъ, потому что алтайскій языкъ мало извѣстенъ. Да не забудьте пожертвовать экземпляровъ съ полдюжинку на каждую академію: кто знаетъ,— быть можетъ, иной студентъ, прочитавши грамматику, возревнуетъ посвятить свои труды и силы служенію на Алтаѣ? Въ академію Казанскую нужно бы прислать и всѣ Ваши алтайскіе переводы. Желательно было бы имѣть въ академіи и переводы якутскіе. Кстати владыка Иннокентій во время оно, въ 1858 г. на первой недѣлѣ поста, въ проѣздъ черезъ Казань изъ Петербурга (когда еще меня погналъ отъ него викарій преосв. Никодимъ) обѣщалъ мнѣ прислать экземпляръ якутскаго Евангелія, но это его слово доселѣ остается красивымъ деревомъ безъ плода, а я не забылъ его святительскихъ рѣчей.

„Вчера владыка показывалъ намъ дѣло о покойномъ о. Макаріѣ, именно о его двукратной эпитиміи при домѣ томскаго преосвященнаго. Это преосв. Антонію досталось по смерти преосв. Аѳанасія, — онъ думаетъ передать эти документы въ библіотеку Казанской академіи. Первый указъ Св. Синода громитъ о. Макарія, яко ослушника, за его настойчивое ходатайство о переводѣ Библіи на русскій языкъ, а другой—по поводу его сочиненія: Алфавитъ Библейскій (?), —онъ представилъ его московскому генералъ-губернатору, этотъ препроводилъ Протасову, этотъ сдалъ въ

Синодъ, этотъ поручилъ преосв. Аѳанасію, бывшему ректору Петербургской академіи, епископу винницкому. Этотъ поставилъ въ вину автору опущеніе догматовъ, основывающихся на св. преданіи. Въ концѣ концовъ о. Макарію велѣно держаться своихъ только миссіонерскихъ занятій, а не пускаться въ другія дѣла, а самую рукопись сдать въ синодскій архивъ. Тамъ, значитъ, и доселѣ она мирно почиваетъ. Интересно бы Вамъ взглянуть на нее, и нельзя ли какъ пошевелить дѣло? Вѣдь этотъ трудъ блаженнаго Макарія, какъ и всѣ труды его, было бы полезно издать въ свѣтъ".

Письмо это можетъ служить однимъ изъ образчиковъ того, въ какомъ духѣ шла переписка Н. Ивановича съ его алтайскими друзьями, образчиковъ до половины 1880-хъ годовъ, къ сожалѣнію, очень немногихъ. Большая часть его писемъ до этого времени, вѣроятно, сгорѣла въ большой алтайскій пожаръ 1886 года, въ который сгорѣло множество бумагъ миссіи и едва спасся отъ огня самъ тогдашній начальникъ миссіи, преосвященный Макарій. Мрачный взглядъ на организацію совѣта Миссіонерскаго общества, высказанный въ приведенномъ письмѣ, къ счастію не оправдался на дѣлѣ, и Миссіонерское общество доселѣ служитъ крѣпкою и благодѣтельною опорою для всѣхъ дѣятелей русскихъ миссій и инородческаго просвѣщенія въ христіанскомъ духѣ. 21 ноября 1869 года новый уставъ общества удостоился Высочайшаго утвержденія. 22 февр. 1870 г. архим. Владиміръ выѣхалъ изъ Петербурга на Алтай и по пути снова былъ въ Казани и снова посѣтилъ крещено-татарскую школу Ильминскаго, входя во всѣ подробности ея устройства и пріемовъ обученія; изъ школы онъ прямо выѣхалъ въ путь на Алтай „устроять тамъ новыя миссіонерскія школы и приводить прежнія въ болѣе цѣлесообразное положеніе съ примѣненіемъ къ мѣстнымъ условіямъ Алтая системы казанскихъ школъ" [1]). При

[1]) Отч. Братства св. Гурія за 3-й годъ, стр. 14 и за 4-годъ, стр. 18—19.

мѣненіе этой системы началось тамъ еще до его пріѣзда трудами іеромонаха Макарія, воротившагося изъ Казани нѣсколько раньше своего начальника.

О. Макарій жилъ въ Казани около 1½ года, усердно трудясь надъ алтайской грамматикой. „Эта работа, разсказываетъ Н. И. Ильминскій въ своей книгѣ о крещено-татарской школѣ (стр. 346 и далѣе), сильно и почти непрерывно занимала его и весьма немного оставляла свободнаго времени для отдыха. Но въ немногіе часы досуга о. Макарій посѣщалъ казанскую школу, куда съ самаго начала влекли его глубоко-миссіонерскія его симпатіи и то, что видъ крещено-татарскихъ дѣтей казанской школы напоминалъ ему отчасти алтайскихъ инородцевъ, съ которыми онъ сроднился душею, и то наконецъ, что съ алтайскимъ языкомъ, основательно имъ изученнымъ, очень сродственно и близко казанское татарское нарѣчіе, которое представляло ему много интереснаго матеріала для сравненія съ алтайскимъ языкомъ, слѣдовательно для пользы его алтайско-грамматической работы". Участіе его въ жизни школы принесло послѣдней много пользы, и Николай Ивановичъ высоко цѣнилъ его услуги своему любимому дѣтищу. Опытный учитель инородцевъ любовно бесѣдовалъ съ дѣтьми школы, училъ ихъ пѣнію молитвъ и разныхъ церковныхъ пѣснопѣній, составилъ изъ нихъ хоръ, для котораго образовалъ изъ ихъ же числа приличнаго регента, потомъ выработалъ для этого хора церковные напѣвы по образцу алтайскихъ, употребляемые въ школѣ и до сихъ поръ, и даже положилъ ихъ на цифирныя ноты по методѣ Шеве, оказавшейся очень удобною для инородцевъ. Въ 1869 году въ великій постъ и въ Пасху онъ первый совершалъ для казанскихъ крещеныхъ татаръ православное богослуженіе на татарскомъ языкѣ, и въ началѣ сентября былъ уже свидѣтелемъ поставленія въ іереи первенца инородческаго священства въ Казанскомъ краѣ, учителя татарской школы Василія Тимоѳеевича, и его руководителемъ въ совершеніи

богослуженія какъ на татарскомъ, такъ и на русскомъ языкѣ. Съ своей стороны и школа дала ему много указаній для его послѣдующаго просвѣтительнаго служенія на Алтаѣ, о чемъ неоднократно онъ самъ писалъ Николаю Ивановичу съ Алтая.

По окончаніи его работъ надъ алтайскою грамматикой архим. Владиміръ еще изъ Петербурга написалъ Ник. И. Ильминскому благодарственное письмо отъ 14 авг. 1869 года.

„Глубокоуважаемый Н. И.! Мои личныя чувства въ отношеніи къ Вамъ, какъ человѣку достойному всякаго уваженія и пріязни, скрѣплены немалымъ временемъ и многими дѣяніями Вашими. Но позвольте въ этотъ разъ сказать Вамъ нѣсколько словъ въ качествѣ начальника Алтайской миссіи. Труды Ваши по исправленію Руководства къ изученію алтайскаго языка теперь кончены. Но я не нахожу словъ высказать Вамъ мою блгодарность за этотъ трудъ. Озабочиваясь изведеніемъ на свѣтъ грамматики алтайской въ 1866 году и не списавшись предварительно съ Вами, я рѣшился просить графа Д. А. Толстого возложить на Васъ это бремя: въ проѣздъ свой черезъ Казань я видѣлъ Ваше пламенное сочувствіе проектамъ нашимъ и, пріѣхавъ на Алтай, предположилъ, что отъ онаго бремени Вы не откажетесь. Надежда меня не посрамила,—Вы благодушно приняли на себя сообщенное Вамъ Его Сіятельствомъ порученіе. Вотъ первый поводъ къ моей признательности. За симъ послѣдовалъ цѣлый рядъ Вашихъ дѣйствій, которыми Вы закрѣпили вѣчную память Алтайской миссіи. Труды Ваши по реставраціи алтайской грамматики отчасти изображены въ Вашемъ отношеніи въ хозяйственное управленіе, но только отчасти, потому что скромность свойственная серьезнымъ дѣятелямъ не дозволила Вамъ высказать весь трудъ Вашъ, приложенный къ нашему дѣлу. Но мѣра труда Вашего, но масса времени, пожертвованнаго нашему дѣлу, но безпредѣльное усердіе и любовь, руководившія Вами при этихъ занятіяхъ

для Васъ необязательныхъ, мнѣ вполнѣ извѣстны, и живымъ свидѣтелемъ—очевидцемъ оныхъ предъ всѣми членами Алтайской миссіи послужитъ о. Макарій, а нагляднымъ свидѣтелемъ - памятникомъ самый плодъ Вашихъ трудовъ — Алтайская грамматика, имѣющая быть отнынѣ у всякаго изъ нашихъ миссіонеровъ постоянно подручною книгою. Примите же, достоуважаемый профессоръ, на этотъ разъ мою одиночную глубочайшую благодарность. Впослѣдствіи надѣюсь въ изъявленіи общей нашей признательности присоединить свой голосъ къ голосу всѣхъ прочихъ членовъ Алтайской миссіи. Труды Ваши по выпуску въ свѣтъ Алтайской грамматики кончены. Но я увѣренъ, что Ваше просвѣщенное христіанское содѣйствіе намъ алтайцамъ, въ чемъ окажется нужнымъ и возможнымъ, не прекратится. Увѣренность эта имѣетъ крѣпкія основанія. Позвольте же, Н. И., считать Васъ всегдашнимъ членомъ сотрудникомъ Алтайской миссіи, не оффиціальными, а нравственными связями съ нею соединеннымъ; если же бы потребовались въ силу обстоятельствъ и внѣшнія оффиціальныя условія для союза Вашего съ Алтайскою миссіею, то и отъ нихъ не откажитесь. Примите мою благодарность и за теплое слово объ о. Макаріѣ, сказанное Вами въ запискѣ въ хозяйственное управленіе, и за вниманіе, оказанное о. Макарію братствомъ св. Гурія [1]): честь, оказанная одному изъ братій нашей миссіи, доставитъ утѣшеніе и всѣмъ членамъ оной".

О. Макарій отправился на Алтай въ началѣ зимы 1869 г., оставивъ по себѣ чрезвычайно добрую память въ татарской школѣ, и во всѣхъ, съ кѣмъ онъ только имѣлъ сношенія въ Казани. Въ слѣдъ за нимъ полетѣли на Алтай многочисленныя письма отъ питомцевъ школы, которые отъ души полюбили добраго и ласковаго учителя миссіонера. Онъ и самъ любовно сохранилъ въ душѣ живые образы Николая Ивановича, со-

[1]) Онъ былъ избранъ въ пожизненные члены Братства.

трудниковъ его и его симпатичной школы. Почти черезъ полгода по отъѣздѣ изъ Казани, когда онъ былъ завѣдующимъ школой въ Чопошѣ, отъ 28 мая 1870 г. онъ писалъ Николаю Ивановичу: „Ваша Казань, не вся впрочемъ, а извѣстная Вамъ часть, теперь представляется мнѣ съ Алтая такою же, какимъ былъ для меня Алтай въ Казани. Нерѣдко я переношусь мыслію къ Вамъ, съ особеннымъ чувствомъ воспоминаю о многомъ, извѣстномъ Вамъ. Письма Ваши перечитываю нерѣдко, а огромную пачку писемъ изъ Вашей школы ношу съ собой, пересматриваю, читаю ихъ про себя, читаю ихъ другимъ. Въ этихъ письмахъ есть что-то милое, родное не для меня только, но и для нашихъ; рыбакъ рыбака далеко въ плесѣ видитъ. Какъ только я получилъ эти письма, прочиталъ ихъ прежде всего въ Чопошской школѣ. Нашимъ *палдарга* нравились родные звуки *ташкынъ палдарынынъ;* одна дѣвочка тутъ же написала отъ себя отвѣтъ на эти письма; письмо ея я посылаю въ Вашу школу,—пусть не побрезгуютъ имъ, что написала нехорошо“. Подобныя воспоминанія о Казани онъ не разъ высказывалъ и въ другихъ своихъ письмахъ къ Николаю Ивановичу и Василію Тимоѳеевичу. Во всѣхъ письмахъ его полныхъ любви къ Казани, встрѣчаемъ радушные поклоны и благопожеланія семейству Николая Ивановича его сотрудникамъ, дѣятелямъ по инородческому образованію,—о. Е. А. Малову, Н. И. Золотницкому (инспектору чувашскихъ школъ), профессору Г. С. Саблукову, священнику М. М. Зефирову, Василію Тимоѳеевичу, всѣмъ ученикамъ и ученицамъ татарской школы и всѣмъ знакомымъ.

Н. И. Ильминскій тоже искренно полюбилъ о. Макарія и до конца жизни вспоминалъ объ немъ и своихъ личныхъ сношеніяхъ съ нимъ съ нѣкоторымъ даже умиленіемъ. „О. Макарій, писалъ напримѣръ онъ въ 1884 г. К. П. Побѣдоносцеву [1]), человѣкъ добрѣйшій

---

[1]) См. Письма его стр. 93, еще 222, 297, 376—377.

кроткій, истинный ангелъ, пресимпатичнѣйшій; Алтай алтайцевъ любитъ душевно; алтайскій языкъ изуилъ основательно. Но что главное, онъ поступилъ ъ Алтайскую миссію послушникомъ прямо по оконаніи курса въ Тобольской семинаріи въ 1854 году на вѣжіе слѣды того великаго Макарія, который осноалъ Алтайскую миссію, потомъ онъ былъ во все правленіе, лѣтъ 18, преосвящ. Владиміра, и вотъ у его въ виду два образца миссіонерскихъ, ему остается дти по ихъ слѣдамъ"... Оба подвижника христіанкаго просвѣщенія среди инородцевъ сошлись между обою въ дружной работѣ, ихъ потянуло другъ къ ругу и „сопряжеся душа Давида съ душею Іонаѳана". ъ этихъ поръ сношенія ихъ между собою, хотя и е частыя, но истинно сердечныя не прекращались.

О. Макарій въ своихъ задушевныхъ письмахъ изѣщалъ Николая Ивановича объ успѣхахъ казанской истемы инородческаго образованія въ алтайскихъ шкахъ, о трудахъ лучшихъ алтайскихъ дѣятелей, осоенно М. В. Чевалкова, съ 1870 года посвященнаго ъ діакона и сдѣлавшагося потомъ первенцемъ инородческаго священства на Алтаѣ, о разныхъ опытахъ рактическаго достоинства казанской системы для алтайскихъ инородцевъ, объ открытіи новыхъ школъ, о ремѣнахъ въ личномъ составѣ миссіи, о миссіонерскихъ съѣздахъ на Алтаѣ, о миссіонерской дѣятельсти учениковъ и ученицъ алтайскихъ школъ подобй такой же дѣятельности казанскихъ школьниковъ тарчатъ, о новыхъ переводахъ на алтайскій языкъ т. д. Николай Ивановичъ въ свою очередь шагъ за агомъ слѣдилъ за дѣйствіями Алтайской миссіи какъ этимъ письмамъ, такъ и по отчетамъ миссіи, далъ миссіонерамъ въ разныхъ случаяхъ свои опытные свѣты, извѣщалъ объ успѣхахъ своихъ школъ и о ятельности Братства св. Гурія, посылалъ на Алтай казанскіе переводы и принималъ живое участіе въ изданіи алтайскихъ переводовъ, знакомилъ своего друга его сотрудниковъ съ своими литературными рабо-

тами, имѣвшими большею частію прямое отношеніе к ихъ общимъ просвѣтительнымъ задачамъ, съ готовностью бралъ на себя заботы объ образованіи въ Казани алтайскихъ учениковъ и проч. Интересы Алтайской миссіи для него были такъ же дороги, какъ интересы казанскаго братства св. Гурія. Онъ зналъ по именамъ и по характеру дѣятельности чуть не всѣх учителей алтайскихъ школъ. А что особенно бы важно, — онъ постоянно являлся сильнымъ ходатаем за интересы и нужды Алтая предъ оберъ-прокуроро Св. Синода графомъ Д. А. Толстымъ и предъ Миссіонерскимъ обществомъ [1]).

Послѣ первыхъ же писемъ къ нему о. Макарія въ которыхъ онъ извѣщалъ своего друга о быстрых успѣхахъ на Алтаѣ казанской системы, отъ 21 ію 1870 года, Николай Ивановичъ писалъ графу:

„Алтайскій миссіонеръ іеромонахъ Макарій, про жившій въ Казани, по случаю печатанія алтайско грамматики, $1^1/_2$ года и имѣвшій довольно времени чтобы вникнуть и вдуматься въ постановку и основ ныя начала Казанской крещено-татарской школы,—п возвращеніи на Алтай, сталъ понемногу примѣнят нашу методу къ Алтайской мѣстности. Интересны его письма ко мнѣ. Въ первомъ отъ 5 янв. сего года он говоритъ, что для заведенія школъ въ родѣ казанской учителей изъ инородцевъ, годныхъ для дѣла, почт нѣтъ и не будетъ таковыхъ еще долго. Тутъ же он упоминаетъ, что онъ съ М. В. Чевалковымъ (инородецъ крещеный и воспитанный блаженной памяти архим Макаріемъ) пріѣхалъ въ Чопошъ, гдѣ есть маленько училище, учительша русская женщина, не знающа алтайскаго языка“ [2]). Во второмъ письмѣ отъ 28 ма

---

[1]) Опускаемыя дальше подробности о жизни Алтайско миссіи можно изучать по отчетамъ миссіи и по статьѣ г. Ястр бова: Миссіонеръ преосв. Владиміръ, въ Правосл. Собесѣд 1898 г. ч. I, стр. 638—676.

[2]) Н. Ивановичъ пропустилъ здѣсь почему-то главно для него изъ письма о. Макарія, именно, что и эта учител

. Макарій пишетъ: „Прошло 5 мѣсяцевъ съ той поры, акъ я поселился въ Чопошѣ. М. В. Чевалковъ жилъ о мною около 2-хъ мѣсяцевъ. Какъ пойдетъ школьое дѣло въ уголкѣ, занимаемомъ мною, про то вѣаетъ Богъ, но доселѣ пока дѣло шло удовлетворительно; пятимѣсячный опытъ показываетъ, что Ваша етода пригодна и для Алтая. Мы даже сдѣлали опытъ гсадки отъ Чопошской школы двухъ маленькихъ училей въ смѣжныя селенія. Сперва послали Димитрія 5 лѣтъ въ Ўнўрлю, верстъ на 15 отъ Чопоша; тамъ иветъ крещеный зайсанъ. Съ Димитріемъ отправился . В. Чевалковъ, пожилъ тамъ дня четыре. Нашлось елающихъ учиться четверо. При Чевалковѣ же наілось ученье. Димитрій взялъ съ собой картинки изъ ящ. исторіи В. и Н. Завѣта. Каждый день онъ разказываетъ изъ св. исторіи, сколько самъ знаетъ, помъ читаютъ, поютъ и пишутъ. Вечерами онъ ходитъ огда по домамъ, разсказываетъ, что узналъ въ Чопшѣ отъ Чевалкова и меня. Димитрій прожилъ тамъ $^1/_2$ недѣли; къ пасхѣ пріѣхалъ въ Чопошъ. На пасхѣ ы ходили съ иконами въ Ўнўрлю. Чопошцы провоили иконы до Ўнўрли съ полнымъ усердіемъ. Въ ўнўрлѣ, пока обходили всѣ дворы, чопошцы не отстали, хотя прошли слишкомъ уже 15 верстъ. Вечемъ крещеный зайсанъ закололъ теленка для чопошихъ гостей. Всѣ собрались въ большой зайсанской отѣ. Было очень весело. Одинъ изъ учениковъ чопшскихъ почиталъ изъ татарской книжки; другой зсказалъ повѣсть (т. е. изъ свящ. исторіи). Потомъ ѣ пропѣли стихъ о послѣднемъ вѣкѣ, составленный валковымъ по образцу алтайскихъ стиховъ. Одинъ ленькій ученикъ говоритъ: когда пѣли объ этомъ, у рафены и Вѣры на глазахъ навернулись слезы. Дигріевы ученики по испытанію показали, что учитель

а замѣтила, что „когда дѣти учились по русской азбукѣ, читали какъ-то вяло, а когда дали имъ татарскую азбуку, они замѣтно пооживились“.

жилъ у нихъ не напрасно. На слѣдующее утро пріѣхалъ къ намъ посланный изъ Чопоша съ извѣстіемъ, что туда пріѣхалъ о. архимандритъ (Владиміръ). Всѣ обрадовались. Ўнўрлинцы и чопошцы всѣ вмѣстѣ отправились въ Чопошъ. О. архимандрита чопошцы ждали, какъ своего родного отца. Осмотрѣвшись немного, о. архимандритъ былъ въ школѣ, заставлялъ дѣтей читать, пѣть и разсказывать. Вслѣдъ за о. архимандритомъ пришли пѣшкомъ верстъ за 30 изъ деревни Манжурека новокрещеные. Они были въ школѣ въ ту пору, какъ о. архимандритъ испытывалъ успѣхи учениковъ. Вѣроятно понравилось имъ, что дѣти чопошскіе учатся такъ хорошо, и стали просить они, чтобы и имъ дали учителя, обязываясь дать ему квартиру и кормить его. Разумѣется, мы были рады усердію ихъ и послали къ нимъ того же Димитрія, который училъ въ Ўнўрлѣ, а на мѣсто его послали другого ученика изъ чопошской школы. Прошло уже 3 недѣли, какъ Димитрій живетъ въ Мунжурекѣ. Третьяго дня онъ пріѣзжалъ съ однимъ изъ своихъ учениковъ въ Улалу на праздникъ. Ученикъ Димитрія (14 лѣтъ) въ эти три недѣли успѣлъ очень удовлетворительно. Добрый нашъ о. Владиміръ, по обычаю своему, обласкалъ и этихъ манжурекскихъ учениковъ, испытывалъ ихъ успѣхи, похвалилъ, облелѣялъ и напутствовалъ ихъ благословеніемъ, ласковымъ словомъ и отеческимъ поцѣлуемъ. Доброе слово дороже рубля. Итакъ мы имѣемъ модель съ Вашей школы, но дорости до Васъ въ школьномъ дѣлѣ и окрѣпнуть такъ, какъ Васъ Богъ укрѣпилъ, намъ еще далеко. Но пока я радъ и этому".

„Итакъ наша уютная и простая система оказалась примѣнимою и къ мѣстности Алтайской миссіи. Наши школы учрежденія миссіонерскія, христіанско-воспитательныя. Онѣ дѣйствуютъ и грамотой, и богослуженіемъ, и чтеніемъ, и духовными процессіями и т. д., словомъ всѣмъ, что только способно возбудить въ инородцахъ христіанскую мысль и христіанское чувство. Конечно, онѣ далеки отъ спеціализаціи, на

по моему убѣжденію, школьная спеціализація для на-
шего края еще преждевременна и неприложима,—ре-
лигіозное состояніе крещеныхъ татаръ такое критиче-
ское. Журналомъ Совѣта Министра Народнаго Про-
свѣщенія № 42 установляется нормальное положеніе
инородческихъ школъ для такого обширнаго, напол-
неннаго разными племенами округа, каковъ Казанскій.
Однако мнѣ кажется, что казанскія братскія школы,
устроенныя на нашихъ началахъ миссіонерскихъ, не
должны чрезъ это прекратиться. Онѣ во всякомъ слу-
чаѣ подготовятъ, и хорошо подготовятъ почву для
будущихъ нормальныхъ школъ. Даже при существо-
ваніи этихъ послѣднихъ школы теперешняго направ-
ленія будутъ нелишни, какъ нелишни въ городахъ до-
машніе подготовительные уроки при существованіи
гимназій и др. училищъ. Имѣя порученіе отъ Свят.
Синода открыть 20 школъ для крещеныхъ татаръ Ка-
занской губерніи, я вижу особенную надобность въ
точномъ указаніи, какое отношеніе упомянутый жур-
налъ № 42 долженъ имѣть къ нашимъ школамъ, имѣю-
щимъ свое особое устройство и назначеніе христіанско-
воспитательное и миссіонерское".

На Алтаѣ письма Николая Ивановича ожидались
съ нетерпѣніемъ и получались съ радостью. Въ одномъ
письмѣ о. Макарія отъ 13 января 1871 года читаемъ:
Вотъ ровно прошелъ годъ съ того дня, какъ я по-
селился въ Чопошѣ. По временамъ я писалъ Вамъ
отчеты о ходѣ дѣла, одинаково интереснаго для Васъ
и для насъ. Получаемыя исправно Ваши письма меня
также радуютъ, какъ иного радуетъ полученный передъ
пасхой давно ожидаемый чинъ или орденъ. Съ послѣд-
нимъ Вашимъ письмомъ отъ 20 ноября я ношусь
давно, сообщилъ его и о. архимандриту и отъ него
получилъ отвѣтъ", и проч. Изъ этого письма между
прочимъ видно. что алтайцы получили уже нѣсколько
писемъ отъ Н. Ивановича. Письма эти намъ не извѣстны.
Сохранилось только одно его письмо, и то безъ конца,
отъ того же года, писанное въ отвѣтъ на сейчасъ ука-

занное письмо о. Макарія отъ 13 января, письмо ободрительнаго и руководительнаго характера, каковыми были вѣроятно и другія раннія его письма на Алтай.

„Достопочтеннѣйшій и достолюбезнѣйшій отче Макарій! Когда я получилъ Ваше письмо и, не распечатывая, на рукѣ взвѣшивалъ его двухлотную тяжесть, веселилось мое сердце: вотъ, думалъ я, понаписалъ же о. Макарій и о себѣ и о школьномъ дѣлѣ,—тѣмъ и другимъ я сильно интересуюсь. Какое же разочарованіе,—Вы понаписали о мѣсяцахъ, все по наукѣ [1]), а о себѣ весьма мало или почти ничего. Подосадовалъ я на себя, что натолкнулъ Васъ на такую сухую матерію. Только уже чрезъ два-три дня я оцѣнилъ Ваши научныя сообщенія, и почувствовалъ, что въ краткихъ строкахъ о школахъ Вы сообщили мастерски все существенное, которое еще болѣе поясняется письмомъ къ Василію Тимоѳеевичу.—Книжку монгольскую [2]) я тоже получилъ.

„Сначала о книжкѣ. Съ помощію грамматики Бобровникова, я самъ слова два разобралъ въ ней. Но, неудовлетворившись этимъ, тотчасъ побѣжалъ къ Василію Васильевичу Миротворцеву [3]), и онъ мнѣ растолковалъ, что это переводъ на калмыцкій языкъ наставленія о разведеніи и сохраненіи картофеля, а рисунокъ—яма для храненія картофеля въ ней,—переводъ, изданный по распоряженію Министра Государственныхъ Имуществъ въ 1841 году. Василій Васильевичъ мнѣ сообщилъ при этомъ, что и у нихъ за Байкаломъ сильно хлопотали и разными способами, наградами и т. п. старались расположить бурятъ къ разведенію

---

[1]) Въ письмѣ о. Макарія сообщены были названія мѣсяцевъ и дней недѣли на разныхъ языкахъ и нарѣчіяхъ Алтая по просьбѣ самого же Н. И. Ильминскаго.

[2]) Книжка эта, найденная у сына одного изъ Черневыхъ зайсановъ, была послана о. Макаріемъ на просмотръ казанскихъ монголовѣдовъ.

[3]) Профессоръ монгольскихъ нарѣчій въ Казанской академіи, † 1891 года.

артофеля. Въ этихъ видахъ переводили упомянутое аставленіе на разные языки и посылали къ разнымъ леменамъ, въ томъ числѣ и къ калмыкамъ на калыцкомъ языкѣ. А такъ какъ Ваши алтайцы слывутъ одъ названіемъ калмыковъ же, а отецъ того юноши, коего Вы нашли эти книжки, былъ зайсанъ, — лице ачальственное, то министерство совершенно остромно и основательно прислало и къ нему свое наставеніе. Итакъ успокойте и свою миссіонерскую попеительность, и свою любознательность: для первой это евинная вещь, а для второй — въ высшей степени урьёзная.

„Ну-съ! я весьма радъ, что Вы и о. Владиміръ и сѣ Ваши сотрудники по миссіи, въ томъ числѣ Миаилъ Васильевичъ (Чевалковъ), обрѣтаетесь въ добомъ здоровьѣ. Всѣмъ Вамъ мой искренній привѣтъ. Іе менѣе того я радъ, что Вашими трудами инордчекое юношество на Алтаѣ получило легчайшій способъ своивать христіанское ученіе сознательно и съ поняемъ, а не одною памятью. Значитъ, не просто любонательность влечетъ инородцевъ къ грамотѣ, а въ ристіанствѣ есть живая сила, которая влечетъ къ ебѣ, и особенно сильно влечетъ младенцевъ душею и ердцемъ. Поэтому у Васъ-то на Алтаѣ школы таого рода должны особенно усилиться и процвѣсти. даже думаю и убѣжденъ, что сила христіанскаго анія и размышленія разовьется и въ трущобахъ языскаго населенія, и тамъ произведетъ пропаганду въ льзу православной вѣры. Пусть Ваши малолѣтки, книжками назидательнаго содержанія и съ разскаами на родномъ языкѣ изъ св. исторіи, поѣдутъ въ лы язычниковъ и тамъ читаютъ, поютъ молитвы ристіанскія. Язычники помаленьку ознакомятся и съ авными догматами и съ молитвами, и будутъ къ амъ являться уже почти совсѣмъ готовые къ крещеію. Да и по отношенію къ составу миссіонерскаго

персонала примѣръ посвященія Михаила Васильевича [1]) да не останется одинокимъ; поставляйте и другихъ благонадежныхъ, преданныхъ и знающихъ инородцевъ. Многаго знанія не нужно, а нужна сила убѣжденія и правильность основныхъ понятій христіанскихъ. Я рисую въ своемъ воображеніи картину, которая можетъ осуществиться лѣтъ въ пять-шесть, что дебри и захолустья Алтая, недоступныя для русскаго человѣка, огласятся истиной и озарятся свѣтомъ: страна Завулоня и Нефѳалимля увидитъ свѣтъ велій, благодаря инородческимъ питомцамъ. Вы русскіе проповѣдники только будете наблюдать, заправлять, пожинать класы присноживотія и радоваться христіанскою радостію. Все, что есть даровитаго, сочувственнаго и задушевнаго, по натурѣ чистаго и неиспорченнаго, — все это откликнется на зовъ такой проповѣди и въ свою очередь усилитъ ее для дальнѣйшаго развитія и распространенія. Но сначала Ваши питомцы пусть ѣдутъ въ родные или знакомые аулы и селенія крещеныхъ инородцевъ; тамъ они могутъ встрѣтить и язычниковъ, читать имъ и пѣть молитвы, бесѣдовать, нисколько не ускоряя, не торопясь приглашеніемъ къ крещенію, — этимъ они только спугнутъ и встревожатъ преждевременно, а просто какъ бы бесѣдуя отъ нечего дѣлать.

„Жалко, что первенецъ алтайскаго клира о. Михаилъ старѣетъ и слабѣетъ. Вы его жалѣйте, не слишкомъ обременяйте преподаваніемъ, пусть онъ бесѣдуетъ съ учениками, когда чувствуетъ себя въ силахъ и въ духѣ. Нужно перевести Евангеліе хоть отъ св. Матѳея; теперь Вы съ помощью М. В-ча можете изложить Евангеліе вполнѣ удовлетворительно. Евангеліе составитъ прекрасное и увлекательное, радостное чтеніе для инородцевъ. Въ виду инородческаго священства, я бы совѣтовалъ въ богослуженіи не ограничиваться переводомъ только вслухъ читаемаго, но всего

---

[1]) О. Макарій извѣщалъ въ своемъ письмѣ, что М. Чевалковъ посвященъ во дьяконы.

и тайно произносимаго священникомъ. Это и для учения полезно, ибо въ этихъ-то тайно произносимыхъ молитвахъ суть богослужебнаго дѣйствія. Я хотя самъ ужасный лѣнивецъ и медлитель, но Вамъ совѣтую не отлагать. Если литургію, переведенную вполнѣ, и не будете печатать, по крайней мѣрѣ она будетъ, въ чистенькой и чоткой рукописи—книжкой. Я полагаю или представляю о. Михаила священникомъ. Онъ и будетъ по этому читать во время совершенія имъ литургіи. Василій Тимоѳеевичъ находитъ по опыту своему, что, читая на родномъ своемъ языкѣ эти величественныя и священныя молитвы, онъ вполнѣ проникается ихъ духомъ и содержаніемъ, а по русски читая, едвали бы даже въ половину чувствовалъ то; тамъ надо бы еще голову ломать, чтобы понять, а уже до сердца и не дошло бы.

„Размножайте писцовъ, развивайте искусство писать чотко и крупновато, и пусть Ваши переводы будутъ въ письменныхъ книгахъ. Этакъ иное и поправить можно безъ огласки. А то напечатанную книгу исправлять не совсѣмъ удобно. Печатать нужно то, что требуется для всѣхъ и каждаго: букварь, св. исторію, катихизисъ и т. д.—Кстати, съ Гавриломъ Яковлевичемъ [1]) черемисиномъ, я перелагаю на черемисскій языкъ катихизисъ по начаткамъ Филарета. Мы допускали распространеніе для ясности дѣла. Наприм. тамъ говорится, что къ причащенію должно готовиться постомъ, молитвою, покаяніемъ. Мы подробно изложили и о постѣ, отъ какихъ яствъ нужно воздерживаться, и какъ въ церковь ходить Богу молиться, и какъ исповѣдываться, не утаивая ни одного грѣха, вѣдая, что каешься предъ Богомъ самимъ, а не предъ священникомъ только, и если умышленно скроешь, то не получишь въ томъ грѣхѣ отпущенія, и какъ должно блюсти себя отъ пищи и питья, особенно до причастія

---

[1]) Изъ учениковъ Н. Ивановича, съ 1875 года священникъ въ с. Уньжѣ Царевококшайскаго уѣзда.

въ тотъ день и проч. Это не предосудительно, а разъяснительно. Я спрашивалъ владыку Антонія, — онъ одобрилъ нашу методу. Если Вы выписываете Православный Собесѣдникъ, то въ мартовской книжкѣ 1871 года хотѣли помѣстить мои практическія замѣчанія о переводахъ. Вы оттуда можете кое что почерпнуть. Для Константина Николаевича (Великаго Князя) я писалъ о нашей переводной системѣ особую записку. Его Высочество очень одобрилъ, т. е. вполнѣ благосклонно принялъ мои мысли и даже изволилъ приказать графу Д. Н. Толстому напечатать эту записку въ Жур. М. Н. Просв. Она напечатана въ ноябрьской книжкѣ. Къ сожалѣнію мнѣ не дали отдѣльныхъ оттисковъ, а то бы я Вамъ непремѣнно послалъ.—Нужно книжки такъ излагать, чтобы онѣ были понятны безъ особаго толкованія, чтобы читающій всякій понималъ ихъ довольно свободно, а не то, чтобы ихъ держать только въ школахъ, гдѣ учитель можетъ толковать".

Казанская крещено-татарская школа служила постояннымъ образцомъ для чопошской и др. алтайскихъ школъ. О. Макарій въ своихъ письмахъ разсказывалъ, какъ замѣтно оживилось школьное ученіе по новой системѣ, какъ скоро ученики выучивались читать и писать, усердно переписывали въ свои тетрадки всякіе переводы на алтайскій языкъ, какъ поощряли своими успѣхами мѣстныхъ инородцевъ къ отдачѣ своихъ дѣтей въ школы и къ открытію новыхъ школъ, какъ они миссіонерствовали, ходя по селеніямъ съ пѣніемъ благочестивыхъ пѣснопѣній и читая въ разныхъ семействахъ свои книжки. Въ письмахъ встрѣчаемъ приложенія изъ дневниковъ разныхъ учениковъ и ученицъ, въ которыхъ они наивно описываютъ свои хожденія по юртамъ и успѣхи своего чтенія и пѣнія. Въ нѣсколькихъ письмахъ о. Макарія встрѣчаемъ упреки Николаю Ивановичу за то, что онъ мало извѣщаетъ своихъ алтайскихъ друзей о ходѣ школьнаго дѣла въ Казани и объ успѣхахъ новой казанской учительской семинаріи, что объ этомъ особенно важномъ для Алтая

дѣлѣ стали съ нѣкотораго времени менѣе прежняго писать даже въ годичныхъ отчетахъ Братства св. Гурія.

Алтайскіе переводы скоро усвоили себѣ казанскую манеру, на которую указывалъ Николай Ивановичъ въ своихъ письмахъ и статьяхъ. Миссія давно уже имѣла у себя очень опытнаго переводчика въ лицѣ М. В. Чевалкова, который нуждался лишь въ немногихъ указаніяхъ. Уже въ 1872 г. отъ 28 января о. Макарій писалъ Н. Ивановичу: „Я съ удовольствіемъ прочиталъ Ваше наставленіе желающимъ заниматься переводами. Теперь у насъ въ миссіи, кажется, уже вездѣ установился правильный взглядъ на переводы". Даже изъ учениковъ „старшіе, по его словамъ, дѣлали весьма порядочные переводы съ русскаго. Теперь намъ есть надежда, что изъ молодежи найдутся преемники Михаилу Васильевичу по переводамъ. Имъ теперь будетъ гораздо легче вести это дѣло, чѣмъ Чевалкову, который въ потѣ лица проложилъ имъ дорогу". Переводческая дѣятельность миссіи имѣла вообще самостоятельный характеръ. Въ Казани, подъ наблюденіемъ Н. И. Ильминскаго, эти переводы лишь печатались и иногда исправлялись. Главнымъ труженикомъ продолжалъ оставаться М. В. Чевалковъ, составлявшій и переводившій разныя поучительныя статейки для чтенія алтайцевъ. По письмамъ о. Макарія одной изъ такихъ статей этого рода, напечатанныхъ въ Казани въ 1871 году, была обличительно-миссіонерская брошюрка о русскомъ пѣтухѣ и алтайскомъ филинѣ.

„Тысяча спасибо за напечатаніе пѣтуха и филина, писалъ о. Макарій отъ 28 янв. 1872 года Николаю Ивановичу. Я получалъ эту книжку совершенно нежиданно и цѣлыхъ три дня было на душѣ у меня особенно весело. Вы не разъ мечтались мнѣ и во снѣ, всегда съ обычной Вашей добротой. Не солгу, если скажу, что поминаю Васъ каждый день... Пѣтуха и филина наши дѣти любятъ читать всего болѣе. Никакое чтеніе такъ не нравится не только крещенымъ, но и некрещенымъ, какъ—о пѣтухѣ и филинѣ. Молва

о пѣтухѣ и филинѣ расходится далеко. Нерѣдко бываетъ, что некрещеные, услышавъ, что у новокрещеныхъ будутъ читать книжки, нарочито приходятъ послушать... Однажды Сергѣй читалъ о пѣтухѣ одному каму старику, который считаетъ себя лучшимъ въ своемъ родѣ. Камъ сначала, когда рѣчь шла въ шутливомъ тонѣ, смѣялся вмѣстѣ съ другими, но потомъ, когда пѣтухъ сталъ разоблачать камскія плутни, старикъ не зналъ, куда дѣваться отъ стыда; послѣ говорилъ, что такіе обманщики, каковыми представлены камы въ книжкѣ, были до пришествія І. Христа на землю, что онъ камъ бесѣдуетъ съ Богомъ и слѣдовательно написанное въ книгѣ къ нему не относится. Камъ отрекся самъ отъ себя! Прекрасная книжка". Въ февралѣ 1872 г. свою радость о пѣтухѣ и филинѣ выражалъ Н. И. Ильминскому письменно и архим. Владиміръ, извѣщая о томъ, какъ они быстро разлетаются по Алтаю.

23 іюня того же года о. Макарій послалъ при письмѣ уже нѣсколько рукописей подобнаго же содержанія, прося напечатать ихъ въ такомъ же маленькомъ форматѣ, какъ повѣсть о пѣтухѣ и филинѣ. „Написанныя здѣсь сказки и басни направлены противъ господствующихъ пороковъ алтайцевъ, — лѣни и пьянства. Всѣ эти статьи по содержанію и изложенію не менѣе интересны, какъ и пѣтухъ... Это самая вкусная приправа ко всякой домашней бесѣдѣ съ народомъ; особенно чтеніемъ этихъ сказокъ и басенъ легко начинать бесѣду съ людьми, не расположенными слушать бесѣду или разговаривать. Эти книжки въ рукахъ даже маленькихъ учениковъ не теряютъ своей силы... Есть у насъ и еще матеріалы для чтенія, наприм. свободные переводы изъ житій святыхъ, какъ-то: св. вм. Варвары, Кипріана и Іустины, Ѳеодоры и проч. Есть автобіографіи нѣкоторыхъ алтайцевъ, крестившихся уже въ большомъ возрастѣ и потомъ научившихся грамотѣ. Есть записки учениковъ, писанныя ими во время поѣздокъ къ новокрещенымъ. Все это весьма интересно

была бы возможность, такъ бы и напечаталъ. Но теперь не до того. У насъ не напечатано еще необходимѣйшее для богослуженія, наприм. воскресное бдѣніе, хотя оно давно переведено и исправлено. Просить совѣтъ Миссіонерскаго общества о напечатаніи прежде всего басенъ и сказокъ какъ-то неловко; нужно будетъ много разъяснять и доказывать, чтобы онъ согласился признать напечатаніе этого нужнымъ теперь именно, а не послѣ когда нибудь. Просить напечатать это втихомолку казанскихъ друзей Алтая мы ни за что не осмѣлились бы, если бы любовь Ваша не покрыла всѣхъ нашихъ прежнихъ долговъ и не вызвала на смѣлость представить Вамъ сіи рукописи". Въ 1875 году поучительныя притчи Чевалкова стараніемъ Николая Ивановича были напечатаны въ Казани, что очень обрадовало алтайцевъ. Болѣе полное изданіе поучительныхъ статей М. В. Чевалкова вышло въ Казани же въ 1881 году въ двухъ выпускахъ, изъ которыхъ въ первомъ содержатся разсказы о сотвореніи міра, объ Іосифѣ прекрасномъ, о послѣднемъ вѣкѣ и загробной жизни, а второй составленъ изъ 29 обличительно-поучительныхъ статей.

Чтобы не возвращаться къ этому предмету, представляемъ здѣсь списокъ алтайскихъ изданій, печатавшихся подъ наблюденіемъ и отчасти съ исправленіями И. И. Ильминскаго, по отчетамъ казанской переводческой коммиссіи. Послѣ грамматики алтайскаго языка (1869 г.) и поучительныхъ притчей Чевалкова (1875 г.) такъ были изданы: воскресное всенощное бдѣніе (1879), Священная Исторія (1879 г.), Священная же Исторія на шорскомъ нарѣчіи (1883), четыре выпуска житій святыхъ (1882—1884), Указаніе пути въ царство небесное на шорскомъ нарѣчіи (1884), два выпуска Чевалкова (1881 г.), Алтайскій букварь (1882), Шорскій букварь (1885), Словарь алтайскаго и алагатскаго нарѣчій (1887), Плачъ души грѣшника при разлученіи ея отъ тѣла о грѣхахъ своихъ — на нарѣчіи черноануйскихъ киргизъ (1888).

Изданіе миссіонерскихъ книгъ на сторонѣ было, конечно, неудобно для миссіи. Отъ того между дѣятелями ея очень рано возникла мысль объ учрежденіи при миссіи самостоятельной переводческой коммиссіи съ собственной цензурой и собственной типографіей. Архим. Владиміръ сообщилъ эту мысль Николаю Ивановичу и этотъ горячо принялся хлопотать объ осуществленіи ея предъ Миссіонерскимъ обществомъ. Дѣло это началось въ 1872 г., но кончилось только 25 марта 1875 года, когда послѣдовало Высочайшее утвержденіе опредѣленія Св. Синода о разрѣшеніи миссіи имѣть и типографію, и цензуру (для изданій собственно на алтайскомъ языкѣ) [1]. Весной 1874 года о. Макарій писалъ Николаю Ивановичу очень грустныя письма, въ которыхъ жаловался на тогдашнія невзгоды миссіи, на то, что Миссіонерское общество сердится на нее за медленность ея дѣлопроизводства и отчетности, губернаторъ, движимый филантропичекими чувствами къ алтайцамъ, не даетъ бланокъ на безплатное взиманіе миссіонерами подводъ, такъ что миссіонерамъ и изъ дому никуда нельзя было бы выѣхать, если бы сами алтайцы, по доброте и простотѣ своей, не давали подводъ безъ всякихъ бланокъ и платы, упоминалъ и о типографіи съ цензурой, что хоть бы цензуру разрѣшили, — „тогда бы мы, писалъ онъ, собравши какъ нибудь капиталишки на печатаніе, опять бы стали бить челомъ въ Казань“. „Пишите пожалуста, заключалось письмо, особенно о цензурѣ и типографіи. Елико можно, помогите“.

Николай Ивановичъ немедленно принялся утѣшать о. Макарія; отъ 9 іюня 1874 г. въ одинъ день онъ отправилъ два большихъ письма, одно къ о. Макарію, другое завѣдовавшему дѣлопроизводствомъ Миссіонерскаго общества протоіерею Алексѣю Осиповичу Ключареву (нынѣ архіепископъ харьковскій Амвросій). Первому онъ писалъ:

---

[1]) Отчетъ миссіи за $18^{71}/_{73}$ годы, стр. 7.

„Милѣйшій и драгоцѣннѣйшій о. Макарій! Письмо Ваше отъ 8 мая, полученное мной 8 іюня, поистинѣ написано слезами и проникнуто такимъ уныніемъ, что я даже испугался. Прочиталъ я раза три въ разныхъ направленіяхъ. И наконецъ мнѣ пришла счастливая идея, съ которой я, какъ курица съ яйцомъ, понесся къ преосв. Викторину, предсѣдателю совѣта Братства. Дѣло вотъ въ чемъ. Вы перепишите, только совершенно отчетливо, чотко, необходимѣйшіе переводы и пересылайте на имя совѣта Братства св. Гурія, оффиціально, отъ имени начальника миссіи, съ изъявленіемъ надобности этихъ переводовъ, испытанной чрезъ чтеніе инородцамъ удобопонятности ихъ изложенія, пришлите для окончательной, такъ сказать научной оцѣнки и разрѣшенія ихъ къ печатанію. Совѣтъ приложитъ свою печать и я напечатаю, и наблюду за корректурой по возможности, и если русскій пѣтухъ вышелъ носный, то, значитъ, и новыя изданія будутъ не хуже,—вся сила, чтобы рукопись была чоткая,—знаете, чтобы не смѣшивать *н* съ *п* или *и* и т. п. А расходы о печатанію Вы уже послѣ уплатите, а можетъ быть, не приметъ ли на свой счетъ совѣтъ Миссіонерскаго общества.

„Значитъ, это дѣло устроить можно. А переслать найдется вѣрно оказія, наприм. почтенный ревнитель Алтайской миссіи Сергѣй Петровичъ (Петровъ, купецъ) или другой кто. Но главное—не плачьте, не унывайте, не предавайтесь отчаянію. Уныніе отнимаетъ руки отъ дѣла и кажетъ человѣку его положеніе безысходнымъ, а дѣло между тѣмъ самое легкоисполнимое. Сквозь Ваши слезы мнѣ показалось (можетъ, я и ошибаюсь), что Вы какъ будто сомнѣваетесь въ попеченіи о Васъ с стороны внѣшней. Если это такъ, если подобная мысль способна приходить Вамъ въ голову среди утомленія тѣла и духа, среди непрестанныхъ хлопотъ и трудовъ, то я укажу Вамъ въ отгнаніе унынія на крайне великодушный и любовный поступокъ общаго собранія Миссіонерскаго общества съ Вашимъ сото-

варищемъ, задолжавшимъ обществу, — ему простили долгъ. Видите эту черту вниманія, участія, заботливости, предупреждающей не только просьбу, но, полагаю, даже надежду того миссіонера, помнится о. Смольянинова. И такъ прочь унылыя мысли! Ст молитвой къ Господу силъ и подателю благодати и утѣшенія соедините увѣренность, что совѣтъ Миссіо нерскаго общества недреманнымъ окомъ слѣдитъ за Вашими стопами въ отдаленныхъ дебряхъ... (слов не разобрано), и въ ущельяхъ Алтайскихъ горъ, и в волнахъ бурнаго Алтынкулья. Вчастности относительн типографіи, не думаете ли, что легко ее устроить Вѣдь нужно много расходовъ на машины, шрифты другія снадобья; да бумагу тоже привезти изъ Москвы а если не найдете хорошо знающаго свое дѣло мастер (а его залучить въ такую даль очень мудрено), то васъ печатаніе будетъ изъ рукъ вонъ дрянно, и шрифт всѣ перепортятся въ скоромъ времени. Такъ скоро-т и ничего не подѣлаешь. Другое дѣло—право цензуры оно не стоитъ ни копѣйки, но пока и безъ него обой дется дѣло.

„Лишеніе васъ подводъ не зависитъ ли отъ ка кихъ либо недоразумѣній со стороны начальника г берніи? Такъ нужно бы частнымъ образомъ прим рить и устранить эти недоразумѣнія,—тогда все пош бы по маслу. Но если сами миссіонеры не могут ѣздить по Алтаю и разыскивать заблудшихъ, то н прягите всѣ усилія на развитіе учениковъ и ученья книгъ, и пусть эти пули, издали, но вѣрною рук пускаемыя, разятъ шаманство и къ вамъ повалятся прилетятъ, аки крастели, алтайскіе язычники для кр щенія. И тутъ, значитъ, отчаяваться нечего, а толь нужно перемѣнить методу дѣйствія.

„Но упомяну нѣчто о себѣ и о своихъ“... Дал слѣдуютъ извѣстія о семействѣ автора и Василія Т моѳеевича, о знакомыхъ, о постройкѣ казанской уч тельской семинаріи и поклоны алтайскимъ знакомы и учащимся въ школахъ отъ казанскихъ ташкыновт

Почти тѣже мысли изложены въ ходатайственномъ исьмѣ о. А. О. Ключареву. „Алтайскій миссіонеръ . Макарій пишетъ мнѣ, что у нихъ накопилось много ереводовъ и крайне необходимо бы ихъ печатать, а оселѣ нѣтъ ни цензуры, ни типографіи у нихъ, сѣуетъ онъ безмѣрно. Представляя себѣ дѣйствительно езотложную надобность печатанія переводовъ для колъ и вообще для удобнѣйшаго распространенія въ ародѣ христіанскихъ понятій и знаній, я придумалъ, гобы они теперь же выслали въ Казань то, что осоенно необходимо для нихъ. Здѣсь за братской ценрой можно напечатать и потомъ переслать имъ пеатныя книжки. Наблюденіе надъ печатаніемъ я приму а себя, а расходы по изданію и частію по пересылкѣ е можетъ ли совѣтъ принять на счетъ Православго Миссіонерскаго общества? Если онъ, совѣтъ, наодилъ возможнымъ на свои средства устроить на лтаѣ типографію—заведеніе довольно дорогое, то эти асходы по напечатанію въ Казани (пока типографіи вѣтъ) не составятъ уже большой тягости. Я теперь же ишу о. Макарію, чтобы онъ чотко переписанныя коіи необходимѣйшихъ переводовъ прислалъ ко мнѣ я напечатанія, а о Вашихъ средствахъ пока ему не собщу.

„Это первое. Во-вторыхъ, по нерасположенію поидимому губернатора томскаго, миссія лишилась подъ для разъѣздовъ по дѣлу проповѣди и по дѣламъ сужбы. Это нужно бы какъ ни есть устранить. Въетьихъ отчеты Алтайской и др. миссій и притомъ дробно, т. е. безъ пропусковъ, хорошо бы печатать ликомъ, въ видѣ наприм. приложеній къ „Миссіонру“, а не въ видѣ отрывочныхъ только эпизодовъ, ккъ полезно для публики, но неудобно для людей, итересующихся дѣятельностію и положеніемъ правосавныхъ миссій. Позволяю себѣ *конфиденціально* преповодить къ Вамъ самое письмо о. Макарія, и прошу пинять его слезныя и, пожалуй, нѣсколько нетерпѣвыя выраженія и вообще явно грустный тонъ сни-

сходительно, какъ чувства естественныя въ положені людей, трудящихся вдали отъ свѣта Божія и отъ цен тральныхъ управленій, которые — труженики — въ ми нуты тѣлеснаго и душевнаго утомленія могутъ мало л что придумать печальнаго и отчаяннаго [1]). Вотъ их и нужно поддержать. Припоминаю кстати аналогичну сцену изъ Тараса Бульбы Гоголя. Когда поляки каз нили Остапа, онъ закричалъ: батько, видишь ли т это? — и вдругъ отцовъ голосъ изъ толпы нежданн откликнулся: вижу, сынку. Какъ этотъ откликъ дол женъ былъ укрѣпить страдальца! Вообще на людях и смерть красна, а бѣда бороться и страдать въ оди ночку. Впрочемъ общество положительно и въ душ и въ явномъ дѣлѣ весьма усердно и зорко слѣдитъ з судьбой миссіонеровъ и именно алтайскихъ. Признаюс поступокъ собранія 12 мая съ миссіонеромъ должн комъ такъ великодушенъ, что я право прослезился читая извѣстіе объ этомъ. Подобныя дѣянія должн ободрять миссіонеровъ. Это я напомню и о. Макарі чтобы онъ укрѣплялся противъ унынія. Но я полага что къ этому повело сознаніе крайней и неисполнимо необходимости печатанія переводовъ-то; такъ вотъ м и поможемъ имъ въ такой существенной потребности

Получивъ синодальный указъ о цензурѣ и типо графіи, архим. Владиміръ въ 1876 году открылъ себя особую переводческую и цензурную коммиссі которая и стала приготовлять свои переводы къ изд нію самостоятельно, обращаясь къ казанской комми сіи, т. е. Николаю Ивановичу, только по времена за совѣтами и научными исправленіями своихъ работ Но типографія не заводилась миссіей долго и пос этого. Труды ея печатались то въ Казани, то Томскѣ.

---

[1]) На письмѣ о. Макарія сдѣлана Н. Ивановичемъ на пись: „Прочитайте послѣ моей записки, какъ введенія, и п томъ никому не читайте, кромѣ благодушнѣйшаго влады (т. е. митрополита), если послѣднее найдете нужнымъ д пользы дѣла“.

Въ 1870-хъ годахъ завязалась новая связь между Казанью и Алтаемъ. Миссія потеряла тогда особенно много своихъ членовъ: кто умеръ (въ томъ числѣ въ 1875 году отецъ архим. Владиміра священникъ женской Улалинской общины о. Стефанъ Поповъ), кто вышелъ въ отставку; вышелъ въ отставку помощникъ начальника миссіи, протоіерей С. В. Ландышевъ, трудившійся на миссіонерскомъ поприщѣ съ 1836 года. На мѣсто его помощникомъ начальника миссіи назначенъ былъ о. Макарій. Недостатокъ въ людяхъ, пригодныхъ для дѣла миссіи, ощущался очень настоятельно. На учительскія мѣста въ алтайскихъ школахъ еще можно было назначать своихъ воспитанниковъ, хотя, по отзыву архим. Владиміра (въ одномъ письмѣ къ Н. И.), имъ и самимъ бы еще слѣдовало поучиться побольше. Но все болѣе и болѣе расширявшаяся дѣятельность миссіи требовала и болѣе образованныхъ дѣятелей, особенно для служенія въ затѣвавшемся тогда новомъ отдѣленіи миссіи—среди киргизовъ сосѣднихъ степей. Среди такихъ обстоятельствъ архим. Владиміръ порѣшилъ послать нѣсколько изъ лучшихъ учениковъ своихъ школъ въ Казань къ Николаю Ивановичу въ качествѣ алтайскихъ стипендіатовъ. На первый разъ въ 1878 году были посланы два ученика изъ инородцевъ Михаилъ Ташкыновъ и Степанъ Тодогоевъ. Сначала они должны были поступить въ крещено-татарскую школу о. Василія Тимоѳеева, потомъ, исправившись тамъ, продолжать свое ученіе въ учительской семинаріи Н. И. Ильминскаго. Николай Ивановичъ радушно принялъ этихъ питомцевъ миссіи и далъ объ нихъ миссіи лестный отзывъ.

„Не нахожу словъ, писалъ ему начальникъ миссіи (отъ 21 дек. 1878 г.), благодарить Васъ за такой снисходительно-лестный отзывъ о нашихъ юнцахъ, какой Вы высказали мнѣ. Могу только отвѣтить горячею благодарностію Богу за нихъ и за Васъ. Дай Богъ, чтобы они не только заслужили, но и навсегда закрѣпили за собою Вашъ отзывъ. Больше сея радости

не требѣ ми есть... Прошу Васъ сообщить досточти-
мому о. Василію Тимоѳеевичу, подъ крыломъ котораго
теперь наши птенцы, что я ему кланяюсь до самой
земли и благодарне и просительне. Преосв. Павлу
(казанскому викарію) такой же поклонъ; какъ пред-
сѣдатель братства св. Гурія, Преосв. Павелъ при ка-
комъ либо случаѣ да не откажетъ въ своей ласкѣ
моимъ ребятишкамъ. На чужедальней сторонѣ тако-
вая и отъ такой особы имъ будетъ особенно пріятна
и полезна. Клочочекъ бумажки, при семъ приложенный
передайте имъ. Извѣстите меня: можно ли мнѣ моимъ
ребятишкамъ послать иногда сколько нибудь деньжатъ?
Вопросъ сей потому предлагаю, что увѣренъ въ ихъ
обезпеченности у Васъ относительно самонужнѣйшаго.
Но, можетъ быть, на что либо и не самонужнѣйшее,
но не излишнее были бы неизлишни деньженки имъ.
Да не будутъ они строго судимы за нетвердость въ
знаніи русскаго языка; безъ сомнѣнія у Васъ обрѣ-
тутъ твердыя знанія и по сему и по другимъ предме-
тамъ". Далѣе поздравленіе съ 25 декабря и 1 января.
Подпись: „искренно и всецѣло благожелательный и
благодарный послушникъ Вашъ худѣйшій архим. Вла-
диміръ".

Нельзя не обратить вниманія въ этомъ письмѣ на
то, съ какою нѣжностью относился добрый началь-
никъ миссіи къ своимъ ребятишкамъ, на которыхъ
возлагалъ много добрыхъ надеждъ; о посылкѣ имъ де-
негъ (по 5 руб. на каждаго) на разные несамонужнѣй-
шіе, но полезные расходы упоминается въ нѣсколькихъ
его письмахъ. Такъ же нѣжно относился къ нимъ
помощникъ его о. Макарій. Отъ 11 сентября 1881 г.
о. Макарій писалъ Н. Ивановичу, что „Михаила съ
Степаномъ въ Алтаѣ ожидаютъ, какъ изъ печи пирога".
Стипендіаты вели съ своими начальниками переписку
и эти отвѣчали имъ. Отъ 16 мая 1882 г. о. Макарій
наприм. писалъ имъ: „Возлюбленные наши алтайцы
чада и братья о Христѣ Михаилъ Яковлевичъ и Сте-
фанъ Борисовичъ! Любезное писаніе Ваше, прочитан

ное мною съ удовольствіемъ, передано было мною для прочтенія и преосвященному [1]). Ваше тоскливое ожиданіе возвратиться въ Алтай радуетъ насъ тѣмъ, что Вы не потеряли привязанности къ своей родинѣ. Ваше нехвастливое желаніе послужить на пользу воспитавшей Васъ матери-миссіи даетъ намъ радостную надежду, что и при возвращеніи вашемъ вы будете намъ такими же милыми родными, каковыми мы и отпускали васъ въ чужіе края". О. Макарій просилъ ихъ кстати справиться у Николая Ивановича, можно ли посылать въ его семинарію учениковъ великовозрастныхъ, лѣтъ 18—22-хъ. Собирались, значитъ, и еще кого-то послать учиться въ Казань.

Въ 1882 г. первая пара алтайскихъ стипендіатовъ кончила свой семинарскій курсъ и о. Макарій въ письмѣ отъ 30 іюля благодарилъ Николая Ивановича: „Земной поклонъ Вамъ, другъ Алтая Н. Ивановичъ, за возвращеніе Алтаю питомцевъ Алтая и Казани... Возвратились къ намъ въ добромъ здоровьи и благополучіи, юношами зрѣлыми, умными, съ ясными признаками благовоспитанности. Спасибо Вамъ за нихъ, радѣтель нашъ!" Ташкиновъ опредѣленъ учителемъ въ центральное Улалинское училище, а Тодогошевъ былъ походнымъ учителемъ въ двухъ школахъ, потомъ посланъ въ Киргизскую миссію. На мѣсто ихъ миссія прислала въ Казань другую пару стипендіатовъ—Ивана Штыгашева и Козму Укунакова.

„Опытъ надъ первой парой воспитанія алтайцевъ въ Казани понравился намъ, писалъ о. Макарій отъ 30 іюля 1882 года. Рѣшаемся послать другую пару съ такой смѣлостью, что даже не дождались отъ Васъ яснаго приглашенія на сіе. Уповаю, что Ваша доброта не захочетъ наказать насъ за сіе возвращеніемъ назадъ сихъ воспитанниковъ. Старшій изъ нихъ Иванъ

---

[1]) Т. е. Владиміру. 16 марта 1880 г. онъ былъ рукоположенъ въ Томскѣ въ епископа Бійскаго (викарія Томской епархіи) съ оставленіемъ въ должности начальника миссіи.

Штыгашевъ, юноша прекрасной души; онъ жилъ при мнѣ съ годъ времени: нельзя было его не полюбить. Первоначальное воспитаніе онъ получилъ у кандомскаго миссіонера о. протоіерея Вербицкаго; родомъ онъ съ Мадыри близъ Сагайской степи. Товарищъ его Косма Укунаковъ кумандинецъ, единственный сынъ у отца, учился въ Макарьевскомъ станѣ... Благоволите принять и сихъ въ попечительную любовь Вашу, какъ и оныхъ Стефана съ Михаиломъ". Въ 1883 г. въ Казань присланъ былъ еще третій стипендіатъ Моисей. Таже любовная заботливость отцовъ миссіи, при участіи которой происходило обученіе первой пары алтайцевъ въ Казани, поддерживала на чужой сторонѣ и этихъ новыхъ стипендіатовъ. Но изъ нихъ вполнѣ оправдалъ надежды миссіи одинъ Штыгашевъ, и доселѣ ревностно подвизающійся на миссіонерской службѣ въ санѣ священника, Моисей умеръ еще въ Казани; объ Укунаковѣ были неодобрительные отзывы еще во время его ученія въ Казани; на службѣ далеко онъ не пошелъ. Впрочемъ и изъ первой пары стипендіатовъ Ташкиновъ не долго служилъ миссіи и сдѣлался приказчикомъ своего тестя-торговца.

Нельзя не упомянуть о томъ, что пребываніе въ Казани алтайцевъ имѣло немаловажное значеніе въ дѣлѣ изданія алтайскихъ переводовъ. Николай Ивановичъ пользовался этими инородцами при редактированіи и исправленіи алтайскихъ изданій, какъ художникъ, по его собственному сравненію, пользуется для своихъ произведеній натурщиками. Участвуя въ его лингвистическихъ работахъ надъ алтайскими текстами, нѣкоторые изъ нихъ (Тодогошевъ и Штыгашевъ) сами сдѣлались потомъ хорошими и полезными переводчиками.

П. Знаменскій.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ МІРА*).

Откровенное, библейское ученіе.

Библейская исторія міротворенія свободна отъ всѣхъ тѣхъ недостатковъ, которыми страдаютъ безусловно всѣ языческія космогоніи. Прежде всего она ясно рѣшаетъ тотъ первый вопросъ бытія, который не разрѣшенъ, а только затемненъ религіозной философіей языческихъ народовъ и предъ которымъ отступаетъ наука, дѣйствительно основывающаяся на одномъ чувственномъ опытѣ и наблюденіи, а не на своевольной игрѣ фантазіи пламенныхъ проповѣдниковъ матеріализма. Она открываетъ *истинное начало міра*, и кромѣ того даетъ такое изображеніе послѣдовательныхъ моментовъ міроустроенія, какого нѣтъ ни въ одной языческой космогоніи и противъ котораго человѣческій разумъ, поскольку онъ вооруженъ дѣйствительными, а не воображаемыми познаніями природы, ничего не можетъ возразить. Вотъ что мы узнаемъ изъ вдохновенно-пророческаго повѣствованія Моисея.

Въ безначальной вѣчности былъ одинъ Богъ; кромѣ Него ничего не было и не могло быть, пока Онъ не захотѣлъ дать начало нѣкоторому другому бытію. Это новое, имѣющее временное начало, бытіе есть міръ, видимый и невидимый, лежащій внѣ существа Божія, но полнѣ отъ Него зависимый, какъ по своему происхожденію, такъ и во всемъ дальнѣйшемъ своемъ существованіи.

---

*) См. Прав. Собес. 1901 г. іюнь.

Бытописатель удостовѣряетъ, что прежде созданія видимаго, чувственнаго міра былъ созданъ міръ невидимый, сверхчувственный. „Въ началѣ, говоритъ онъ, сотворилъ Богъ небо и землю“. Какъ то, что здѣсь названо „землею“, не есть земля, на которой мы живемъ, потому что объ образованіи послѣдней говорится при изображеніи послѣдующихъ дѣйствій Творца, такъ и подъ „небомъ“ разумѣется не физическое небо, не пространство, въ которомъ носятся тѣла небесныя, потому что и объ образованіи этого пространства говорится послѣ. Что же это за небо, которое очевидно было самымъ первымъ твореніемъ Бога? Нашъ отечественный глубокій богословъ, Филаретъ московскій, въ своей „Церковной исторіи ветхаго завѣта“, при изображеніи „перваго дня міра“, говоритъ: „въ началѣ... Богъ произвелъ небо и землю, подъ именемъ коихъ вообще нужно разумѣть всецѣлый составъ міра, еще необразованный и не украшенный; хотя, замѣчаетъ онъ, нѣкоторые учители, какъ то Августинъ, Григорій Богословъ и Дамаскинъ, не безъ основанія отдѣляютъ здѣсь небо, потому что ему не приписывается того нестроенія, въ какомъ представляется земля, и заключаютъ (разумѣютъ) подъ именемъ его высшій духовный міръ и жилище блаженныхъ, коего по ихъ мнѣнію Божественный писатель одною только чертою коснулся, предоставляя подробность видѣнію избранныхъ“. Хотя названный авторитетный богословъ взглядъ на „небо“ какъ на міръ духовъ, высказалъ какъ бы мимоходомъ, однако-жь, очевидно, онъ и не могъ оставить без вниманія мнѣніе трехъ великихъ богослововъ христіанской древности, которые умѣли подъ буквою Писанія видѣть духъ. Въ самомъ дѣлѣ взглядъ этотъ так важенъ, что въ вопросѣ о міротвореніи онъ не можетъ быть оставленъ безъ обстоятельнаго разсмотрѣнія. Многіе толкователи предпочитаютъ буквальное пониманіе всѣхъ словъ и рѣченій Моисеева сказанія о міротвореніи, хотя въ нѣкоторыхъ случаяхъ и вынуждаются отступать отъ него (напр., при пониманіи „земли“ то

же 1 стиха 1 главы Бытія). Настаивая на буквальномъ пониманіи „неба“ 1-го стиха, они утверждаютъ, что евреи будто бы не имѣли представленія о духовномъ небѣ, знали только видимое, чувственное небо, и что поэтому Моисей, приспособляясь къ ихъ пониманію, не могъ міръ духовъ обозначить словомъ „небо“. Въ подтвержденіе ссылаются на тѣ мѣста Библіи, гдѣ говорится дѣйствительно о физическомъ небѣ. На это нужно сказать, во-первыхъ, что истины Откровенія изрѣчены не для однихъ тѣхъ, которые ихъ непосредственно принимали, но для всѣхъ послѣдующихъ поколѣній человѣческаго рода. Во-вторыхъ, хотя въ Библіи дѣйствительно есть множество мѣстъ, въ которыхъ говорится о физическомъ небѣ; но съ другой стороны въ ней есть мѣста, и очень выразительныя, изъ которыхъ ясно видно, что евреи имѣли представленіе и о нѣкоторомъ *другомъ небѣ*. Соломонъ въ своей возвышенной молитвѣ при освященіи храма говорилъ, обращаясь къ Іеговѣ: „небо и небо небесъ не вмѣщаютъ Тебя“. И въ той же молитвѣ не разъ повторялъ: „услышь на мѣстѣ обитанія Твоего, на небесахъ, услышь и помилуй... Ты услышь съ неба, съ мѣста обитанія Твоего, и помилуй“ [1]). Если Соломонъ не могъ явно противорѣчить себѣ, то не ясно ли, что еврей, кромѣ физическаго неба, не могшаго вмѣщать въ себѣ Іегову, зналъ еще другое небо, отличное отъ физическаго, жилище необъятнаго Іеговы? Одно изъ двухъ: или мы должны предположить у евреевъ грубое, матеріальное представленіе объ Іеговѣ, или должны убѣдиться, что еврей мыслилъ еще о нѣкоторомъ особенномъ духовномъ небѣ... Псалмопѣвецъ говоритъ: „Господь на небесахъ поставилъ престолъ Свой“ [2]). Въ непосредственно слѣдующемъ обращеніи призываются къ благословенію Господа „всѣ ангелы Его“, т. е., существа духовныя. Если престолъ Господа можетъ быть только духовнымъ, то и небеса, на кото-

---

[1]) 3 Цар. 3, 27. 30. 39. [2]) Псал. 102, 19.

рыхъ мыслится этотъ престолъ, могутъ быть только духовными. Въ псалмѣ 148 псалмопѣвецъ ясно различаетъ три міровыя области, которыя онъ призываетъ къ хваленію Бога. „Хвалите Господа съ небесъ, хвалите Его въ вышнихъ. Хволите Его всѣ ангелы Его, хвалите Его всѣ воинства Его“ (ст. 1 и 2). Это—высшій духовный міръ, духовныя небеса. „Хвалите Его солнце и луна, хвалите Его всѣ звѣзды свѣта. Хвалите Его небеса небесъ и воды, которыя превыше небесъ“ (ст. 3 и 4). Это—физическое небо. Здѣсь слова псалмопѣвца имѣютъ прямое отношеніе къ творенію „второго дня“, когда „воды“ были раздѣлены твердію, и явилось небо (физическое). „Хвалите Господа отъ земли великія рыбы и всѣ бездны... огонь и градъ... горы и холмы... звѣри и птицы... цари земные и всѣ народы“... (ст. 7—12). Это — земля, со всѣмъ, что на ней есть въ водахъ и на сушѣ. Не ясно ли изъ всего этого, что по представленію еврея, кромѣ физическаго неба,—тверди съ ея содержимымъ: солнцемъ, луною и звѣздами, существовало еще нѣкоторое высшее, болѣе первоначальное, духовное небо, жилище невмѣстимаго Іеговы и Его служителей—ангеловъ? Отвергать послѣднее значитъ отнимать у религіозныхъ воззрѣній еврея ихъ духовный возвышенный характеръ, матеріализовать ихъ, предполагать, что еврей представлялъ Іегову натуралистически такъ же какъ, напримѣръ, грекъ представлялъ своего Зевса.—На существованіе представленія о небѣ, какъ объ особомъ мірѣ духовъ, указываютъ еще упоминаемыя въ Библіи „воинства небесныя“. Всего яснѣе это видно въ слѣдующемъ мѣстѣ. „И сказалъ (Михей) выслушай слово Господне: я видѣлъ Господа сидящаго на престолѣ Своемъ, и все воинство небесное стояло при Немъ, по правую и по лѣвую руку Его“ [1]). Что это за воинство, объясняется непосредственно въ слѣдующихъ стихахъ. „И сказалъ Господь: кто склонилъ бы Ахава, чтобы онъ пошелъ и палъ въ Рамоѳ

---

[1]) 3 Цар. 22, 19.

Галаадскомъ? И одинъ говорилъ такъ, другой говорилъ иначе“ (ст. 20). Это говорили тѣ, которые составляли „воинство“. „И выступилъ одинъ духъ, сталъ предъ лицемъ Господа и сказалъ: я склоню его“ (ст. 21). Ясно, что „воинство небесное“ состояло изъ духовъ, окружавшихъ престолъ Господа на выспреннемъ духовномъ небѣ. Итакъ, несомнѣнно, что по воззрѣнію евреевъ существовало нѣкоторое особенное небо, міръ духовъ [1]). Поэтому Моисей *могъ* словомъ „небо“ прикровенно указать на сотвореніе именно этого міра. Здѣсь впрочемъ вопросъ не въ томъ, могъ или не могъ Моисей открыть то или другое: онъ писалъ не отъ себя и не по своему усмотрѣнію. Если Богу было угодно открыть людямъ тайну мірозданія, а чрезъ это и Самого Себя, какъ Творца *всего* сущаго, видимаго и невидимаго, то Моисей и долженъ былъ въ мѣру человѣческаго пониманія выразить это въ исторіи міротворенія. Во всякомъ случаѣ пониманіе подъ „небомъ“ нѣкоторой сверхчувственной области творенія расширяетъ кругозоръ библейскаго міротворенія; тогда какъ буквальное пониманіе съуживаетъ его, умаляетъ значеніе Моисеева повѣствованія, приравнивая его къ нѣкоторымъ языческимъ космогоніямъ съ наиболѣе узкимъ кругозоромъ. При буквальномъ пониманіи самый первый предметъ, на который было обращено дѣйствіе Творца, остается не объясненнымъ [2]), и читатель переступаетъ черезъ порогъ исторіи мірозданія какъ бы съ завязанными глазами.

Вмѣстѣ съ невидимымъ небомъ, или вслѣдъ за нимъ, Богъ вызвалъ къ бытію „землю“, т. е., общій составъ

---

[1]) Болѣе подробно изложено это въ брошюрѣ автора: Къ вопросу о библейской исторіи міротворенія. Казань. 1890. стр. 9—25.

[2]) Остаются безъ разрѣшенія вопросы: чѣмъ отличалось небо 1-го стиха отъ неба 8-го стиха? Если и тамъ и здѣсь разумѣется одно и тоже, то почему о твореніи одного и того же говорится дважды?

міра видимаго, все то вещество въ его первоначальномъ видѣ, изъ котораго образованы всѣ предметы этого міра. Вещество это было въ такомъ состояніи, котораго человѣкъ никогда нигдѣ не видалъ и для названія котораго нѣтъ въ его языкѣ слова. „Земля же была, говоритъ Моисей, *невидима и неустроена* (tohu vabohu), и тьма поверхъ *бездны*, и Духъ Божій носился надъ *водою*". Моисей какъ бы подбираетъ различныя рѣченія, посредствомъ которыхъ человѣческая мысль могла бы составить понятіе о томъ состояніи матеріи, въ которомъ она находилась въ первый моментъ бытія. Она была неощутительна для тѣхъ органовъ чувствъ посредствомъ которыхъ человѣкъ въ настоящее время получаетъ впечатленіе отъ опредѣленныхъ матеріальныхъ предметовъ; она была необъятна, какъ бездна т. е., то, что не имѣетъ ощутимыхъ границъ своего пространства; она была какъ вода, не имѣющая никакой самостоятельной и опредѣленной формы и воспринимающая ее только извнѣ. Все это Моисей сжато выразилъ еврейскимъ рѣченіемъ: tohu vabohu. Сопоставляя библейскія мѣста, въ которыхъ употреблено это выраженіе (Втор. 32, 10; Іов. 12, 24; Исаіи 24, 10 и 34, 11), мы видимъ, что оно вообще указываетъ на пустоту и дикость пространства, лишеннаго всякихъ признаковъ жизни всего того, что составляетъ принадлежность нормальнаго человѣческаго существованія, а также — на зрѣлище разрушенія, на безпорядочную груду развалинъ. Безвидность, безпорядочность и пустота имѣютъ мѣсто не только тамъ, гдѣ что-либо разрушено, но и тамъ, гдѣ почему-нибудь еще не возникла жизнь, гдѣ еще ничего не устроено, не упорядочено [1]). Понятіе, заимствованное отъ разрушенія и опустошенія, Моисей расширилъ, возвелъ его въ понятіе неустройства вообще, отъ чего бы оно ни происходило, и въ этомъ расширенномъ

---

[1]) Напр., на мѣстѣ какого-либо будущаго хозяйственнаго обзаведенія, на которомъ еще ничего нѣтъ, кромѣ сложеннаго безъ порядка строительнаго матеріала.

смыслѣ приложилъ къ первозданному веществу, которое еще только ожидало устройства, было пока безвидное, безформенное, не упорядоченное, въ которомъ глазъ не могъ различить ниодного изъ тѣхъ признаковъ и качествъ, съ какими оно явилось впослѣдствіи, по завершеніи творенія. Это было то, что греки, усиливаясь представить первовещество видимаго міра, назвали *χαος*, т. е., нѣчто, поражающее изумленіемъ, какъ никогда не виданное и ни на что существующее не похожее (отъ *χάω*, *χαίνω* — зіяю, открываю ротъ отъ изумленія [1]). Это могло быть нѣчто, еще менѣе похожее на знакомые намъ виды вещества, чѣмъ то, до крайности разрѣженное его состояніе, которое гадательно предполагается въ началѣ мірообразованія естественно-научными гипотезами. Всю совокупность мірового первовещества Моисей назвалъ „землею“ потому, что въ его распоряженіи не было другого, болѣе подходящаго слова. Тамъ какъ словомъ „земля“ (шаръ земной) мы обозначаемъ самую большую массу доступнаго нашимъ непосредственнымъ чувствамъ вещества [2]); то и естественно было воспользоваться этимъ словомъ для обозначенія всего мірового вещества. Безжизненное, неупорядоченное, безмѣрно разрѣженное вещество висѣло въ безграничномъ пространствѣ; глубокій мракъ и абсолютный покой, т. е., отсутствіе всякой дѣятельной физической силы, характеризовали это первичное состояніе матеріи. И только дѣйствіе Духа Божія начало вливать жизнь въ это переходное состояніе отъ ничтожества къ бытію [3]). „И сказалъ Богъ: да будетъ

---

[1]) Еврейское tohu тоже, можетъ быть, въ корнѣ имѣетъ звукъ, выражающій изумленіе при видѣ необычайнаго и поразительнаго зрѣлища.

[2]) Солнце и звѣзды, представляютъ еще бóльшую массу вещества; но это не такъ наглядно, до этого мы доходимъ только умозаключеніемъ.

[3]) „Духъ Божій носился надъ водою“. Это образное выраженіе бытописателя указываетъ на премірность Бога, на

свѣтъ, и сталъ свѣтъ"... Нынѣ никто уже не удивится тому, что свѣтъ представляется созданнымъ прежде свѣтилъ небесныхъ. Въ прежнее время люди, гордые своимъ познаніемъ природы, которое впослѣдствіи оказалось невѣжествомъ, много глумились надъ тѣмъ, что Моисей говорилъ о созданіи свѣта прежде созданія солнца. Нынѣ это можетъ находить страннымъ только тотъ, кто совершенно чуждъ современнаго ученія о природѣ. „Современная физика допускаетъ (вынуждается допустить?) существованіе особаго мірового вещества помимо матеріи, если подразумѣвать подъ словомъ „матерія" извѣстное намъ (въ видѣ простыхъ тѣлъ и химическихъ соединеній) твердое, жидкое или газообразное вещество" [1]). Это особое вещество назвали эѳиромъ. „Несомнѣнно, продолжаетъ указанный ученый, свойства эѳира должны существенно отличаться отъ извѣстныхъ намъ свойствъ матеріи, твердой, жидкой и газообразной" [2]). Дальнѣйшее современное ученіе объ эѳирѣ состоитъ въ слѣдующемъ. „Огромная область явленій (свѣта, электричества и магнетизма) находится въ закономѣрной связи съ деформаціями и пертурбаціями въ эѳирѣ, составляющими ихъ первоначальный источникъ... Весьма вѣроятно, что эѳиръ играетъ важную, хотя еще не выясненную роль, и въ другихъ, *а можетъ быть и во всѣхъ безъ исключенія* [3]) физическихъ явленіяхъ" [4]). „Въ настоящее время мы вмѣстѣ шести гипотезъ (для объясненія всѣхъ явленій, входящихъ въ область Физики) имѣемъ уже только одну. Вѣроятность гипотезы о существованіи этого одного агента въ высшей степени близка къ достовѣрности. Назовемъ этотъ агентъ эѳиромъ" [5]). Если эту гипо-

---

отсутствіе въ библейскомъ повѣствованіи пантеистическаго смѣшенія существа Божія съ природою твари.

[1]) О. Д. Хвольсонъ. Курсъ физики. Т. 2, Спб. 1898 стр. 11.

[2]) Тамъ же.

[3]) Подчеркнуто нами. [4]) Тамъ же. Т. 1. 1897 г. стр. 8.

[5]) Тамъ же. Стр. 7.

ву, или вообще изложенное ученіе объ эѳирѣ при-
ть за такое, которое заключаетъ въ себѣ долю
тины, то для насъ будетъ ясно, почему созданіе перво-
щества вселенной и повелѣніе быть свѣту, эти два
а творчества, явились въ непосредственной послѣ-
вательности другъ за другомъ. Понятно будетъ и то,
имъ образомъ свѣтъ могъ существовать прежде обра-
анія спеціальныхъ возбудителей его, какими послѣ
лись самосвѣтящіяся небесныя тѣла, подобныя на-
му солнцу. Если эѳиръ, какъ вынуждена допустить
ка, дѣйствительно есть совершенно особое, тончай-
е, неуловимое нашими внѣшними чувствами и только
зрѣваемое умомъ вещество, которое разлито во всей
ленной, заполняетъ все междузвѣдное пространство,
никая и все вещество, образующее тѣла небесныя,
послѣдняго атома, котораго главное назначеніе со-
ить въ возбужденіи явленій свѣта, столь необходи-
для всякой матеріальной жизни, и которое „можетъ
ь, играетъ важную роль во всѣхъ безъ исключенія
ческихъ явленіяхъ“, т. е., представляетъ какъ бы
у матеріальнаго міра; то для насъ не трудно пред-
вить, почему самое первое дѣйствіе всемогущества
ія на вызванное къ бытію, но еще совершенно
движное и безжизненное первовещество выразилось
повелѣніи быть свѣту, т. е., въ возбужденіи свето-
аго движенія эѳира. Дѣйствіе эѳира, этого, повиди-
, столь могучаго агента въ мірѣ вещества, послѣ
, какъ онъ получилъ отъ Творца способность къ
оносному движенію, очевидно не нуждалось тогда
омъ главномъ своемъ возбудителѣ, которымъ впо-
ствіи стала высокая температура безчисленныхъ
ныхъ тѣлъ. Пылающихъ очаговъ, подобныхъ на-
у солнцу, еще не было, но эѳиръ трепеталъ по-
ный велѣнію Божію, и хаотическая матерія уже
нула во мракѣ, а оживлялась свѣтомъ. Опытъ
зываетъ, что иногда „тѣло при обыкновенной
ратурѣ испускаетъ свѣтовые лучи, т. е., вызы-

ваетъ очень быстрыя колебанія въ эѳирѣ“ [1]). Может быть въ „сѣверномъ сіяніи“, этомъ загадочномъ свѣт который по временамъ оживляетъ глубокую полярну ночь, превращая ее какъ бы въ день, мы имѣем явленіе, аналогичное съ тѣмъ, что имѣло мѣсто в мірѣ до появленія солнца. Во всякомъ случаѣ эт явленіе доказываетъ, что свѣтовая дѣятельность эѳир можетъ возбуждаться вокругъ темнаго мірового тѣла самостоятельно, независимо отъ воздѣйствія со сторон другаго, свѣтлаго тѣла. Все вышеизложенное о значе ніи эѳира въ природѣ вообще и въ явленіи свѣт особенно относится не къ уясненію того непостижима пути, которымъ Божественное всемогущество вызва къ бытію свѣтъ, а къ устраненію недоумѣнія тѣх которые, не зная, изъ какихъ элементовъ состоит явленіе свѣта и полагая просто источникъ его въ солн могли бы найти непонятнымъ утвержденіе Моисея, ч свѣтъ былъ созданъ и существовалъ до появленія солн Мы видимъ здѣсь, увидимъ и далѣе, что Моисей утверждалъ ничего несогласнаго съ природою вещей

„И увидѣлъ Богъ свѣтъ, что онъ хорошъ“. Богъ имѣлъ нужды критически обозрѣвать и оцѣнивать св творенiе. Откровеніе хода міротворенія есть въ то время откровеніе Богомъ Самого Себя. Приведенн слова бытописателя составляютъ образное, въ пов ствовательной формѣ, выраженіе идеи Божественна всесовершенства, открывшагося въ совершенствѣ т ренія. „И отдѣлилъ Богъ свѣтъ отъ тьмы. И назва Богъ свѣтъ днемъ, а тьму ночью“, т. е., опредѣли области для дѣятельнаго состоянія свѣта и для нед тельнаго, неощутимаго нашимъ органомъ зрѣнія. Ка раздѣлялись эти области въ то время, когда все м вое вещество составляло еще одну сплошную масс озарялось приведеннымъ въ движеніе эѳиромъ, мы знаемъ. Для послѣдующаго же времени, когда поя лись темныя міровыя тѣла, получающія свѣтъ со с

---

[1]) Тамъ же. Т. 2, стр. 121—2.

оны, отъ сосѣдняго свѣтящагося тѣла, это дѣйствіе Божіе явилось установленіемъ періодической смѣны свѣта и тьмы (дня и ночи), очевидно необходимой въ общей экономіи природы. Замѣчательно то, что, если бы не было ночи, мы, кромѣ своей земли и освѣщающаго ее солнца, почти ничего не видѣли бы. Зрѣніе наше такъ устроено, что только изъ окружающей насъ тьмы мы можемъ видѣть безмѣрно отдаленные и потому слабо свѣтящіеся предметы (звѣзды). Такимъ образомъ ночь есть окно, чрезъ которое только и можемъ мы смотрѣть на необъятную ширь мірозданія. Тишина же ночи и тотъ относительный покой, въ который погружается матеріальная жизнь, даютъ особенную свободу мысли и позволяютъ ей летѣть какъ бы къ самому подножію престола Божія.

„И былъ вечеръ, и было утро: день одинъ“ [1]). Такъ заканчиваетъ Моисей изображеніе, такъ сказать, перваго періода міротворенія. Періодичность составляетъ одну изъ особенностей библейскаго изображенія творческой дѣятельности Бога, сравнительно съ изображеніями ея въ языческихъ космогоніяхъ. Въ послѣднихъ, если и встрѣчается періодичность, то она или имѣетъ совсѣмъ другое основаніе (напр., въ индійской космогоніи) [2]), или не имѣетъ внутренней, органической связи съ общимъ характеромъ космогоніи, являясь простымъ, механическимъ заимствованіемъ изъ

---

[1]) Т. е., первый. Поеврейски здѣсь поставлено количественное אֶחָד вмѣсто порядковаго רִאשׁוֹן. Подобная замѣна относительно перваго порядковаго числа бываетъ и въ другихъ языкахъ, напр., въ греческомъ εἷς вмѣсто πρῶτος, въ латинскомъ unus вмѣсто primus.

[2]) Въ индійской космогоніи (а также и въ другихъ, съ болѣе пантеистическимъ характеромъ) замѣчается постепенный переходъ отъ творенія высшихъ, наиболѣе духовныхъ существъ къ низшимъ, наиболѣе матеріальнымъ; въ Библіи, послѣ сотворенія міра духовъ, съ разу изображается твореніе низшей формы матеріальнаго бытія и затѣмъ постепенный переходъ къ болѣе высшимъ и совершеннымъ твореніямъ.

еврейскаго вѣроученія (персидская и алтайская космогоніи). Всемогущество Божіе не имѣетъ предѣловъ, и „кто уразумѣ умъ Господень, и кто совѣтникъ Ему бысть“ [1])? Богъ могъ все сотворить въ одинъ моментъ, могъ творить и постепенно. Кто же изъ смертныхъ осмѣлится сказать какъ *долженъ* былъ Богъ творить міръ? Если Богъ, созидая вещество и влагая въ него силы, въ то же время утверждалъ и законы для дѣйствія этихъ силъ, то мы можемъ думать, что Онъ и предоставлялъ дѣйствовать этимъ силамъ сообразно съ данными имъ законами. На это (т. е., на естественное дѣйствіе силъ вещества) конечно требовалось нѣкоторое опредѣленное время. Когда приведенная къ бытію тварь исполняла все, что могла на основаніи данныхъ ей силъ и законовъ, и далѣе сама отъ себя не могла уже ничего дать,—а между тѣмъ по предначертанному плану мірозданія требовалось дальнѣйшее движеніе міробытія,—тогда Божественное всемогущество или давало новое устроеніе уже готовой твари, или созидало новую тварь, которая, соединясь съ преждесозданною, выполняла дальнѣйшую часть плана мірозданія. Здѣсь умѣстно замѣтить вообще, что все міротвореніе по изображенію Моисея состояло изъ дѣйствій всемогущества и премудрости Божіей двоякаго характера: изъ дѣйствій *творческихъ* въ собственномъ смыслѣ и изъ дѣйствій, состоявшихъ въ устроеніи и направленіи уже созданнаго, которыя можно назвать *промыслительными*. Моисей точно обозначилъ это различіе особыми словами: для первыхъ онъ употреблялъ глаголъ „бара“—сотворилъ (изъ ничего), для вторыхъ глаголъ „аса“—сдѣлалъ, образовалъ [2]). Первыхъ дѣйствій было только

---

[1]) Иса. 40, 13.

[2]) Смыслъ этихъ глаголовъ удержанъ въ латинской Библіи (creavit и fecit), въ нѣмецкой (schuf и machte) и въ русской („сотворилъ“ и „создалъ“). Что касается греческаго текста, то въ немъ тотъ и другой глаголъ переведены однимъ словомъ ἐποίησε. Въ славянской Библіи, составляющей точную

три: созданіе міра духовъ и совокупнаго первовещества видимаго міра, созданіе первыхъ живыхъ тварей и созданіе человѣка, въ матеріальный составъ котораго внѣдренъ духъ, отличный отъ прежде созданныхъ духовъ—ангеловъ. Всѣ прочія дѣйствія Бога представляются устроительными: готовая тварь получала отъ Бога повелѣніе къ нѣкоторому преобразованію своего состава, къ изведенію изъ себя нѣкотораго новаго вида тварнаго бытія, и преобразовывалась согласно слову Божію. Твореніе изъ ничего было моментально; промыслительныя же дѣиствія Божіи, обращенныя на тварь, уже имѣвшую нѣкоторый видъ существованія, обусловленный данными ей свойствами и законами, мы должны представлять себѣ длительными, согласно съ ученіемъ о Промыслѣ Божіемъ, выраженными въ словахъ Іисуса Христа: „Отецъ мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю [1]).

передачу греческаго текста, всюду поставлено „сотвори". Въ объясненіе того, почему въ греческомъ, столь авторитетномъ, текстѣ не оттѣнена разница еврейскихъ глаголовъ, можно сдѣлать только предположеніе, что въ греческомъ языкѣ не казалось соотвѣтствующихъ глаголовъ для выраженія этой разницы. Изъ разсмотрѣнной нами греческой космогоніи вытекаетъ, что у грековъ не было и идеи творенія изъ ничего. Поэтому, вѣроятно, и языкъ ихъ не создалъ глагола, который ясно выражалъ бы эту идею. Изъ всѣхъ глаголовъ, обозначающихъ дѣланіе, 70 толковниковъ избрали *ποιέω* по той, какъ можно думать, причинѣ, что этотъ именно глаголъ сдѣлался употребительнымъ для выраженія дѣятельности человѣческаго духа въ созданіяхъ мысли и воображенія (поэзія), и потому представлялся наиболѣе подходящимъ, какъ бы достойнымъ, для обозначенія творческой дѣятельности Высочайшаго Духа. Сдѣлавши такой выборъ, переводчики ограничились однимъ этимъ глаголомъ для обозначенія и творческихъ актовъ въ собственномъ смыслѣ (бара), и дѣйствій созидательныхъ, устроительныхъ (аса).

[1]) Іоан. 5, 17. Блаж. Августинъ въ своихъ глубоко-философскихъ размышленіяхъ о Моисеевой исторіи міротворенія, имѣя въ виду подобный характеръ творческой дѣятельности, выражается: movens (Deus) administransque per temporales cursus ipsa quae condidit. (De Genesi ad litteram. Lib. V, cap. IV. 11.

Такъ, намъ кажется, можно объяснить періодичность и нѣкоторую длительность всего хода міротворенія.—Со зданіе міра духовъ и совокупнаго первовещества види маго міра, вмѣстѣ съ изведеніемъ свѣта, составил „первый день“ творенія. Какой это былъ день? В всякомъ случаѣ это не былъ тотъ день (сутки), како мы имѣемъ на своей землѣ. Земной день есть опре дѣленная мѣра времени только для земли; каждое міро вое тѣло имѣетъ свой день, продолжительность кото раго зависитъ отъ обращенія тѣла вокругъ себя. Был ли при началѣ мірозданія круговращеніе всего міровог вещества и, если было, то во сколько времи оно могл совершаться,—никто этого не знаетъ. Какъ первоздан ный свѣтъ освѣщалъ міровое вещество—все ли разомг или постепенно, обтекая его кругомъ,—этого тоже ни кто не знаетъ, и даже нѣтъ никакого основанія сдѣлат на этотъ счетъ какое-либо предположеніе [1]). Если б

Migne. Patrolog. curs. compl. T. XXXIV). Въ другомъ мѣст онъ говоритъ: „если утверждаютъ, что Богъ первоначаль создалъ матерію, не имѣвшую еще ни вида, ни образа, а п томъ уже творилъ изъ нея различныя творенія, облекая их въ разнообразныя формы, то въ такомъ объясненіи ихъ н будетъ заключаться никакой нелѣпости“. (Исповѣдь. Кн. 1 гл. 29. Твор. Августина въ русск. перев. Ч. 1-я, стр. 404).

[1]) Св. Василій Великій просто полагаетъ, что „первобы ный свѣтъ, въ опредѣленной Богомъ мѣрѣ, то разливалс то опять сжимался“; но не приводитъ никакихъ основан для подтвержденія этого положенія — ни богословскихъ, н заимствованныхъ изъ естествословія. (Творенія. Изд. 3. Москв 1891. Ч. 1, стр. 33). Туманная электрическая теорія перв зданнаго свѣта, предложенная архим. Ѳеодоромъ въ его „Из ясненіи первой главы книги Бытія о міротвореніи“, стр. 25—2 согласно которой Божественное всемогущество возбуди электрическую энергію въ „восточной“ половинѣ мірово шара, и токъ ея устремился на „западъ“, — теорія эта имѣетъ подъ собою никакого основанія, заимствованнаго и ученія объ электричествѣ. Почему электрическій токъ устр мился именно на западъ, а не далѣе—на востокъ, хотя ч стицы вещества, передававшія его одна другой, были од и тѣ же, какъ на западѣ, такъ и на востокѣ? Такъ Бо

мы и позволили себѣ сдѣлать предположеніе, что все міровое вещество представляло изъ себя шаръ, и свѣтъ, появившись въ какой-либо точкѣ его поверхности, сталъ съ свойственною ему быстротою (288000 верстъ въ секунду) распространяться по ней, пока не озарилъ всю; то изъ этого предположенія не могли бы сдѣлать никакихъ выводовъ, полезныхъ для уясненія дѣла. Величина этого шара не могла имѣть умопредставляемыхъ границъ, какъ не имѣетъ ихъ и теперешняя вселенная. Продолжительность времени, потребная на то, чтобы свѣтъ, при всей поражающей своей быстротѣ, пробѣжалъ всю окружность вселенной, тоже не можетъ быть представлена умомъ. А если бы мы предположили, что свѣтъ пробѣжалъ это пространство въ 24 часа (въ наши сутки), то должны бы были предположить всю окружность вселенной не болѣе 614,720,000 верстъ. А между тѣмъ одно только разстояніе отъ полярной звѣзды до земли опредѣляется астрономами приблизительно въ 450 билліоновъ верстъ... Мы предпочитаемъ воздержаться отъ всякихъ предположеній и думаемъ, что нѣтъ никакихъ данныхъ для опредѣленія продолжительности творческаго дня. „День“ этотъ состоялъ изъ „вечера“, подъ которымъ можно разумѣть ночь, и „утра“, т. е., времени, непосредственно слѣдующаго за ночью. Ночь—это повидимому мракъ, предшествовавшій созданію чувственнаго свѣта. Начало его въ такомъ случаѣ теряется въ вѣчности. Концомъ перваго дня былъ новый „вечеръ“, предшествовавшій новому творческому преобразованію первозданнаго вещества, оставившему „второй день“ міра. Какъ наступилъ снова мракъ, (если это дѣйствительно былъ мракъ) и сколько времени прошло до этого момента, считая нашими земными часами,—это не открыто. Еврейское слово: день

отѣлъ, отвѣчаетъ авторъ теоріи. Тогда при чемъ же тутъ электричество? И какой „востокъ“ и „западъ“ могли быть тогда, когда еще не было того, что впослѣдствіи дало основаніе къ различенію странъ свѣта?...

(jom) означаетъ не только время между восходомъ закатомъ солнца, но и время вообще, и болѣе коро кое, чѣмъ день, и болѣе продолжительное, эпоху, х рактеризуемую какимъ-либо событіемъ или цѣлымъ р домъ событій, какъ это видно изъ многихъ мѣстъ Би ліи [1]). Обозначеніе дня: вечеръ и утро, какъ суточна протяженія времени, необычно. Сутки лежатъ меж вечеромъ и вечеромъ, если ихъ начинать съ вечер или между утромъ и утромъ, если началомъ ихъ пол гатъ утро [2]). Когда Богъ завершилъ твореніе все міра въ „шестидневный" періодъ, наступилъ тоже „*день*" седьмой,—день покоя. Но у этого дня уже не был

---

[1]) Напримѣръ: „Въ день, въ который ты вкусишь от него (древа познанія добра и зла), смертію умрешь", т. е въ тотъ моментъ лишишься дара безсмертія. Быт. 2, 17. „Вот происхожденіе неба и земли при сотвореніи ихъ, въ то вре (jom), когда Господь создалъ землю и небо". Здѣсь словом „день" обозначено все время міротворенія. Быт. 2, 4. Сра Быт. 4, 14; 25, 31; Притч. 12, 16; Іов. 18, 20; Іезек. 13, Авд. 12; Осіи 2, 16.

[2]) Весьма замѣчательно то толкованіе „вечера" и „утра какое даетъ блаж. Августинъ. По его мнѣнію Моисей сл вами: вечеръ и утро обозначилъ предѣлы между творческим актами. Вечеръ — это моментъ окончанія предыдущаго тво ческаго акта, утро — начало новаго творческаго акта. Rest ergo, говоритъ онъ, ut intelligamus, in ipsa quidem mora tempo ipsas distinctiones operum sic appellatas, vesperam propter transacti nem consummati operis, et mane propter inchoationem futuri oper de similitudine scilicet humanorum operum, quia plerumque a ma incipiunt et ad verperam desinunt. Habent enim consvetudinem di nae Scripturae de rebus humanis ad divinas res verba transferre (I Genesi contra manichaeos. Lib. 1, cap. XIV. 20). Поясняя ту ж мысль въ другомъ мѣстѣ, блаж. Августинъ подъ „вечеромъ разумѣетъ обозначеніе того, что уже создано (condita creatura а подъ „утромъ" обозначеніе того, что должно было (и уж начало) созидаться (condenda creatura). In illis enim diebus, qu bus omnia creabantur, vesperam terminum conditae creaturae; ma autem initium condendae alterius accipiebamus. Ac per hoc qui diei vespera terminus est conditae quinto die craeaturae; mane auter quod post ipsam vesperam factum est initium est condendae sex die creaturae. (De Genesi ad litteram. Lib. IV, cap. XVIII. 32).

вечера; онъ продолжается доселѣ. Все это заставляетъ думать, что первый „день“ міра (вѣроятно и второй, а можетъ быть и всѣ прочіе) не былъ астрономическимъ феноменомъ нашей земли, которой тогда еще не было, что это былъ особенный, міровой, творческій день. Его можно представлять и очень короткимъ, однимъ моментомъ, если въ откровеніи міротворенія видѣть намѣреніе Творца показать людямъ въ особенности Свое ничѣмъ не ограниченное всемогущество; можно представлять и очень продолжительнымъ, если позволить себѣ предположеніе, что Творецъ и Міродержитель, творя изъ ничего новую тварь и надѣляя ее законами ея бытія, предоставлялъ ей до извѣстнаго предѣла жить и развиваться сообразно данному ей естеству. Человѣкъ измѣряетъ свои дѣла своими днями; Бога „одинъ день, какъ тысяча лѣтъ (т. е., чрезвычайно продолжительное время) и тысяча лѣтъ, какъ день одинъ“ [1]). Для богослова не недопустимо, что въ исторіи міротворенія, какъ дѣланія Божія, Моисей обозначилъ день Божій [2]). Возможность вышеизложеннаго пониманія дней творенія мы основываемъ на данныхъ, заключающихся въ самой библейской исторіи міротворенія и вообще въ Библіи, и совсѣмъ не имѣемъ въ виду приспособлять Моисеево повѣствованіе къ естественнонаучнымъ гипотезамъ о громадныхъ геологическихъ періодахъ, весьма далекимъ отъ того, чтобы признать ихъ за положительныя научныя истины. Въ то же время мы не считаемъ основательными разсужденія тѣхъ, которые пониманіе дня творенія, какъ нѣкотораго періода, болѣе продолжительнаго, чѣмъ обыкновенный земной день, и допущеніе нѣкотораго само-

---

[1]) Петр. 2 посл. 3, 8.

[2]) Основаніе закона о субботѣ, заключающееся въ исторіи міротворенія, этимъ не нарушается; такъ какъ оно заключается не въ физическомъ соотвѣтствіи продолжительности дня творенія съ земнымъ днемъ, а въ седмеричномъ числѣ: шесть дней дѣланія и седмой день покоя.

стоятельнаго дѣйствованія силъ природы на основаніи данныхъ имъ отъ Творца законовъ, считаютъ „противнымъ всему духу Библіи“ [1]). Главный аргументъ здѣсь тотъ, что такое пониманіе дней творенія и допущеніе нѣкотораго самостоятельнаго дѣйствія силъ природы при процессѣ міротворенія будто бы ограничиваетъ всемогущество Бога и даже совсѣмъ устраняетъ Его творческую дѣятельность. Но, если допущеніе въ нѣкоторой мѣрѣ самостоятельнаго дѣйствія силъ природы въ настоящее время не ведетъ къ отрицанію Бога какъ Творца всего, и только въ нелогической голове матеріалиста возникаетъ такое отрицаніе, то какимъ образомъ такое же допущеніе въ нѣкоторые моменты шестидневнаго творенія можетъ ограничивать творческую дѣятельность Бога? Вѣдь, Богъ создалъ и вещество, и его силы, и далъ законы для дѣйствія этихъ силъ. Безъ Него не было бы ничего [2]). Что касается якобы ограниченія всемогущества Божія, то эта мысль коренится на неправильномъ пониманіи цѣли Моисеева повѣствованія, которая будто бы состоитъ главным

---

[1]) Рождественскій. Христ. Апологетика. Спб. 1893 г. Т. стр. 206.

[2]) На участіе уже созданныхъ силъ природы въ процессѣ творческаго мірообразованія указалъ еще св. Григорій Нисскій, когда по поводу „разлученія Богомъ между свѣтомъ и между тьмою“ сказалъ: „что происходитъ необходимо, по самой послѣдовательности естества въ нѣкоемъ порядкѣ и стройности, Моисей приписываетъ Божіей дѣятельности, научая, какъ думаю, сказаннымъ, что Божіею премудростью предумышлено все происшедшее въ послѣдствіи одно за другимъ въ необходимомъ нѣкоемъ порядкѣ“. (Творенія св. Григорія Нисскаго. Москва. 1861 г. Ч. 1, стр. 17). „Когда это (раздѣленіе водъ твердію) совершилось, естество существъ, держась послѣдовательности, снова производитъ, чему необходимо слѣдовало быть за произшедшимъ прежде. Но и сей Божію дѣлу (отдѣленію воды отъ земли) предшествуетъ Божіе повелѣніе; потому что Моисей вездѣ обезопашивает нашъ умъ, чтобы ни одно изъ существъ не представлять себѣ состоявшимся безъ Бога“. (Тамъ же, стр. 30).

образомъ въ томъ, чтобы показать всемогущество Божіе [1]). Цѣль Моисеева повѣствованія состоитъ въ томъ, чтобы открыть человѣку, какъ міръ произошелъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ сообщить ему понятіе о Богѣ вообще, не объ одномъ всемогуществѣ Его, но и премірности, премудрости, благости, и проч. И затѣмъ, совершенно непонятно, какимъ образомъ ограничивается Божественное всемогущество отъ того, что Богъ, создавшій силы природы, установившій законы ихъ дѣйствія, Самъ же предоставилъ имъ дѣйствовать сообразно съ этими законами. Если всемогущество Божіе ограничивается только предположеніемъ бо̀льшей длительности міротворенія, чѣмъ шесть земныхъ дней, то логичнѣе уже согласиться съ Оригеномъ, который, выходя именно изъ идеи всемогущества, совсѣмъ отвергалъ всякую длительность и періодичность и утверждалъ, что Богъ все создалъ въ одинъ моментъ. Однако же въ Библіи и періодичность и нѣкоторая длительность ясно указаны; слѣдовательно сами по себѣ они не противорѣчатъ идеѣ всемогущества Божія.

Я. Богородскій.

---

[1]) Рождественскій. Апологетика. стр. 205 и 207.

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШІЙ АМВРОСІЙ,
АРХІЕПИСКОПЪ ХАРЬКОВСКІЙ И АХТЫРСКІЙ
(† 3 сентября 1901 года).

Въ Бозѣ почившій 3-го сентября сего года Высок преосвященный Амвросій, архіепископъ Харьковск и Ахтырскій, въ мірѣ Алексѣй Іосифовичъ Ключаре

---

[1]) Болѣе подробныя біографическія свѣдѣнія можно наі въ статьяхъ, которыми мы пользовались при составленіи стоящаго очерка: 1) въ личныхъ воспоминаніяхъ преосв. А вросія („Воспоминанія о приснопамятномъ святителѣ Фи ретѣ, Митрополитѣ Московскомъ". Вѣра и Разумъ 1897 мартъ, кн. I, отд. церк. стр. 292—306; Церковн. Вѣдом. 189 № 11, часть неофф. стр. 395—404), 2) въ біографіи прес Амвросія, составленной И. Корсунскимъ (Душеп. Чт. 1898 ноябрь, декабрь; 1899 январь—мартъ), 3) въ характеристі преосв. Амвросія П. Смирнова (Церк. Вѣдом. 1898 г. № 4 4) въ біографіи, приложенной къ описанію празднованія ю лея 50-лѣтняго священнослуженія преосв. Амвросія. Есть которыя біографическія указанія также въ „Живомъ Сло преосв. Амвросія, во второмъ сборникѣ его проповѣдей (1 1882 г. стр. 323—333), въ критико-біографическомъ слова С. А. Венгерова т. I, стр. 481—485, въ „Исторіи Московс Дух. Акад." Смирнова, стр. 240, 329, 439, 440, въ Моско Еп. Вѣдом. 1877 г., стр. 41 и друг. повременныхъ изданія напр., Церковн. Вѣстн. 1898 г. №№ 46—47; Нива, 189 № 25 и др. — Настоящая статья представляетъ предисло къ сочиненію „Мысли Высокопреосвященнѣйшаго Амвро Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, о воспитаніи и разованіи". Статья будетъ помѣщена въ Православномъ бесѣдникѣ въ началѣ будущаго 1902 года.

ылъ сынъ протоіерея города Александрова, Владимірской губерніи, Іосифа Петровича Ключарева, родился 3-го марта 1820 года. Первоначальное образованіе и оспитаніе Алексѣй Іосифовичъ получилъ подъ руководствомъ своихъ родителей и дѣдушки (по матери), священника того же города Александрова, Ильи Артемьевича Селезнева, который обучалъ его латинскому и реческому языкамъ, а потомъ въ Переяславскомъ духовномъ училищѣ. Съ 14 лѣтъ, по милости митрополита Московскаго Филарета, онъ былъ принятъ на воспитаніе ъ Виѳанскую семинарію и съ этого времени, по словамъ самого Амвросія, могъ считать себя принадлежащимъ къ Московской епархіи. Въ 1840 году, какъ инъ изъ отлично окончившихъ курсъ учениковъ, онъ сланъ былъ на казенный счетъ въ Московскую духовную академію для высшаго образованія. Не смотря и сильную конкурренцію [1]) А. І. Ключаревъ выдержалъ здѣсь устныя и письменныя испытанія настолько успѣшно, что былъ принятъ въ академію шестымъ по списку. Уже во время своего пребыванія въ академіи съ обнаружилъ проповѣдническій талантъ. По окончаніи академическаго курса, А. І. Ключаревъ, какъ одинъ изъ первыхъ магистровъ, 30 октября 1844 г. назначенъ былъ на должность наставника логики, психологіи и латинскаго языка въ Виѳанскую духовную семинарію. Въ 1845 г. 26 октября А. І. Ключаревъ, по утвержденіи въ степени магистра богословія, получилъ званіе профессора. Съ 1 сентября 1847 г. на него было возложено и преподаваніе патристики. Какъ профессоръ, онъ оставилъ по себѣ память отличнаго преподавателя своихъ предметовъ, серьезно и въ тоже время современно ставившаго дѣло преподаванія, живо и увлекательно излагавшаго уроки, гуманно и въ тоже время съ достоинствомъ обращавшагося съ учениками, такъ что нужно было сожалѣть, что его преподаваніе было непродолжительно.

---

[1]) Въ 1840 г. пріемныя испытанія держало 76 человѣкъ.

Еще въ 1845 г. А. І. Ключаревъ вступилъ вт
бракъ съ дочерью почитаемаго въ Москвѣ протоіере
Сергѣя Алексѣевича Владимірскаго, Евдокіею Сергѣев
ною; а въ 1848 г. 23 окт., по прошенію, былъ уволен
изъ Виѳанской семинаріи въ епархіальное вѣдомство
17 ноября митрополитомъ Филаретомъ произведенъ в
священника въ Московскій Рождественскій дѣвичій мо
настырь. Около года А. І. священствовалъ при этом
монастырѣ, а затѣмъ около 29 лѣтъ при церкви Казан
ской Божіей Матери у Калужскихъ воротъ, на одно
изъ окраинъ Москвы, за рѣкой, близъ Нескучнаго сад
и знаменитыхъ Воробьевыхъ горъ. Обстоятельства на
значенія молодого священника въ этотъ приходъ, весьм
многолюдный и считавшійся однимъ изъ лучшихъ в
Москвѣ, подробно изображены самимъ святителем
Амвросіемъ въ воспоминаніяхъ о митрополитѣ Филарет
Въ мартѣ 1849 г., послѣ непродолжительной болѣзн
(жабы), на 55 г. отъ рожденія скончался тесть его
помянутый протоіерей Казанской, у Калужскихъ во
ротъ, церкви С. А. Владимірскій. Онъ оставилъ вдов
и 8 человѣкъ непристроенныхъ дѣтей, начиная от
студента университета до младенца, бывшаго на руках
няньки. „Ужасъ объялъ меня при этомъ несчастіи, пи
шетъ преосв. Амвросій. Какая предстаяла участь семь
когда все состояніе ея осталось только въ домѣ пр
Казанской, у Калужскихъ воротъ, церкви, къ которо
не задолго до смерти Сергій Алексѣевичъ былъ пер
веденъ владыкою (Филаретомъ) изъ Казанскаго собора
Митрополитъ Филаретъ любилъ и уважалъ этого пр
тоіерея, и потому очень огорченъ былъ его кончино
Онъ самъ совершилъ отпѣваніе его. Естественно посем
что онъ принялъ ближайшее участіе въ сиротствуя
щемъ семействѣ почившаго. „И вотъ меня, говори
преосв. Амвросій, молодого священника, Владыка п
реводитъ на мѣсто покойнаго для поддержанія семь
въ одинъ изъ самыхъ лучшихъ московскихъ прих
довъ“. Съ теплой любовью вспоминаетъ Высокопре
священный о своей жизни въ семьѣ тестя. „Въ эт

благословенной семьѣ, пишетъ онъ, я прожилъ пятнадцать счастливѣйшихъ лѣтъ моей жизни. Матушка Екатерина Семеновна была вся любовь и ангелъ кротости, дѣти росли одинъ лучше другого". При Казанской, у Калужскихъ воротъ, церкви А. I. служилъ до самаго постриженія своего въ монашество, въ концѣ 1877 года, сперва въ санѣ священника, а съ 1864 г. въ санѣ протоіерея. Здѣсь мало по-малу пріобрѣлъ онъ ту широкую извѣстность, какою пользовался и какъ проповѣдникъ, и какъ редакторъ-издатель духовнаго журнала „Душеполезное Чтеніе", и какъ церковно-общественный дѣятель. На первыхъ же порахъ священнаго служенія А. I. Ключаревъ заявилъ себя даровитымъ и ревностнымъ проповѣдникомъ, и затѣмъ во все теченіе священническаго служенія каждый воскресный и праздничный день раздавалось въ приходской церкви его живое—и по выбору темъ и ихъ развитію, и по способу изложенія и произнесенія,—краснорѣчивое слово и привлекало въ окраинный храмъ богомольцевъ и любителей пастырскаго слова со всѣхъ частей и краевъ Москвы. Въ книжкѣ „Живое слово" самъ іерархъ проповѣдникъ далъ любопытныя и поучительныя указанія, при какихъ обстоятельствахъ и какимъ путемъ отъ письменнаго изложенія своихъ проповѣдей онъ перешелъ къ живому пастырскому слову, которымъ онъ такъ плѣнялъ духовно своихъ многочисленныхъ слушателей. Самая Казанская церковь представляла удобства для проповѣданія. Къ старинному холодному храму была пристроена обширная трапеза [1]), съ двухъ восточныхъ сторонъ которой помѣщались придѣльные храмы. Несмотря на то, что А. I. не обладалъ сильнымъ голосомъ, живое, одушевленное, изящное и умное слово его, при полномъ вдумчивомъ безмолвіи слушателей, свободно и легко разносилось по обширному пространству трапезы. Но, конечно, и проповѣднику, и слуша-

---

[1]) Пристройка эта начата была при С. А. Владимірскомъ, но кончать ее пришлось уже А. I. Ключареву.

телямъ чувствовалось, какъ бы хорошо было, если бы такъ же широко былъ раздвинутъ и главный храмъ, къ которому вела изъ трапезы высокая и пространная арка.

Ничто такъ не способствуетъ къ самообразованію священника, какъ усердная и трудолюбивая проповѣдь, требующая постояннаго собственнаго назиданія въ словѣ Божіемъ и твореніяхъ отцевъ и самаго зоркаго вниманія и къ нуждамъ пасомыхъ, и къ запросамъ времени. И вотъ, среди незамѣтной и скромной дѣятельности пастырской, изъ ростковъ, обнаруженныхъ на ученической скамьѣ, развился, выросъ и окрѣпъ могучій талантъ. Митрополитъ Филаретъ достойнымъ образомъ оцѣнилъ этотъ талантъ, возвелъ священника Ключарева въ санъ протоіерея (награда въ то время рѣдкая въ Москвѣ) и сталъ поручать ему составленіе проповѣдей на самые торжественные дни и по особо выдающимся случаямъ. Однако на первыхъ порахъ суровую школу пришлось пройти даровитому проповѣднику. Въ своихъ воспоминаніяхъ о митрополитѣ Филаретѣ, Высокопреосвященный Амвросій самъ разсказываетъ о тѣхъ тяжелыхъ урокахъ, которымъ подвергалъ его митрополитъ. „Еще покойный тесть С. А. Владимірскій, пишетъ пр. Амвросій, предупреждалъ относительно осторожнаго обращенія съ митрополитомъ: „смотрите,—говорилъ онъ,—владыка любитъ сбивать ученую гордость магистровъ, учить смиренію, школить ихъ. Принимайте съ покорностью замѣчанія, какъ бы они ни были рѣзки, никогда не возражайте. Всякое проявленіе гордости губитъ молодого священника во мнѣніи митрополита". Меня по системѣ владыки надобно было смирить больше чѣмъ другихъ, чтобы я не подумалъ, что видное положеніе въ духовенствѣ и обществѣ я занялъ по личнымъ достоинствамъ, а не по милости къ осиротѣвшему семейству заслуженнаго протоіерея. Обращеніе владыки со мной въ первые годы моего служенія было строго, а иногда даже и сурово... самую же строгую школу мнѣ пришлось пройти въ дѣлѣ проповѣди". Долгое время

итрополитъ, не смотря на все усердіе Ключарева, то орицалъ представляемыя имъ проповѣди, то, хотя и добрялъ, но не позволялъ произносить ихъ. За то, огда А. I., выдержанный въ такой суровой школѣ, полнѣ развилъ и обнаружилъ свой замѣчательный ораорскій талантъ, Филаретъ круто измѣнилъ свои отноіенія къ нему. „20-го декабря 1863 года, разсказыаетъ преосв. Амвросій въ тѣхъ же воспоминаніяхъ, я резъ секретаря представилъ владыкѣ проповѣдь на Новый Годъ: „О воспитаніи характеровъ“ [1]). Меня ввели ь спальню владыки. Я увидѣлъ его сидящимъ въ глуинѣ комнаты на липовой кроваткѣ съ перомъ въ руахъ. Онъ указалъ мнѣ на близь стоящій стулъ и казалъ: Садись, читай! — Я началъ чтеніе, владыка олчитъ. По временамъ я взглядываю на него и замѣаю, что онъ пристально на меня смотритъ, и глаза о горятъ. Я кончилъ и услышалъ безъ всякихъ заѣчаній два слова: „скажи въ соборѣ“. Въ первый ень Новаго Года я произнесъ въ Успенскомъ соборѣ роповѣдь. Когда въ урочное время, по произнесеніи, подошелъ принять благословеніе владыки, онъ скалъ: „зайди ко мнѣ“. Это значило, какъ мнѣ объяснили, йти на чай и завтракъ въ Чудовомъ монастырѣ. Отъ лненія и неожиданности мнѣ было не до завтрака. о окончаніи завтрака я изъ послѣднихъ подошелъ владыкѣ благодарить и принять благословеніе. Онъ ялъ меня за руку и говоритъ:

— Вчера я представилъ тебя въ протоіереи, тальное сдѣлаетъ Святѣйшій Синодъ...

Съ этого времени произошелъ рѣшительный перемъ въ обращеніи владыки со мною. До самой конны его, я видѣлъ отъ него только милости, довѣріе, кровенность, какую позволяли ему его положеніе и рактеръ“.

При такомъ-то опытномъ и суровомъ руководствѣ работался знаменитый проповѣдникъ. Въ Москвѣ,

---

[1]) Напечат. въ перв. вып. проповѣд. 1873 г.

богатой просвѣщенными пастырями, А. I. даромъ слов и широтой пастырскаго вліянія первенствовалъ пред всѣми. Какъ высокодаровитый и опытный пастыр проповѣдникъ, онъ сталъ извѣстенъ всей церкви Ро сійской, и въ княжескихъ палатахъ и въ Царском дворцѣ. Въ Бозѣ почившая Государыня Императриц Марія Александровна съ особенною благосклонност относилась къ нему и пользовалась его пастырским бесѣдами. Великая княгиня Елена Павловна, тоже ско чавшаяся, два раза вызывала его къ себѣ въ Пете бургъ [1]); равно и въ бытность свою въ Москвѣ в 1864 г. приглашала его къ себѣ для совѣта по ра нымъ дѣламъ. Въ это время ему предложено было мѣст профессора и ректора въ С.-Петербургской духовн академіи, но онъ, по присущей всѣмъ великимъ тала тамъ скромности, отказался отъ этого, столь высока для приходскаго пастыря, мѣста, подъ предлогомъ, чт посвятивъ себя пастырской и проповѣднической дѣ тельности, онъ чувствуетъ себя отставшимъ на поприщ

---

[1]) Объ этихъ вызовахъ проф. И. Корсунскій на стран цахъ „Душеп. Чт.“ со словъ самого преосв. Амвросія, сос щаетъ слѣдущее, характеризующее благосклонное отноше Великой княгини къ Ключареву. Когда онъ въ первый ра явился къ Великой княгинѣ по ея вызову, то ему долго пр шлось ждать въ ея пріемной комнатѣ, пока его примутъ, та что наконецъ приближалось время, въ которое онъ долже былъ отправляться на званый обѣдъ къ одной высоко ставленной особѣ (Т. Б. Потемкиной), а его все еще не пр нимала великая княгиня. Тогда онъ осмѣлился напомнить себѣ кому слѣдуетъ, и затѣмъ уже приняла его великая к гиня. Когда потомъ А. I. Ключаревъ явился на званый обѣ то оказалось, что немного опоздалъ на него; въ свое изви ніе онъ по просту сказалъ, что его „задержала“ велик княгиня; но ему тутъ же замѣтили, что объ этомъ нельзя г ворить. И что же? Чрезъ полтора года послѣ того велик княгиня вновь пожелала его видѣть и, на этотъ разъ п нявъ его раньше всѣхъ генераловъ и другихъ лицъ, до давшихся въ пріемной, шутя замѣтила: „теперь я васъ задержала“. При этомъ сама разливала чай и его угоща (Д. Чт. 1898 г. ноябрь, стр. 447).

чисто богословской науки. Конечно, философское углубленіе въ изслѣдованіе истинъ откровенія и живое, ясное, часто столь художественное слово опытнаго пастыря-проповѣдника было бы украшеніемъ и богословской каѳедры; но Господь судилъ ему высшее духовное служеніе.

Славу высокодаровитаго и глубоко-опытнаго пастыря проповѣдника возвышали выдающіяся заслуги А. І. Ключарева на другихъ поприщахъ.

Въ 1860г. онъ основалъ журналъ „Душеполезное Чтеніе“ и первыя шесть лѣтъ въ качествѣ главнаго редактора непосредственно руководилъ имъ. Мысль объ этомъ изданіи возникла у него и назрѣла тогда, когда Россія, въ эпоху поспѣшнаго приготовленія къ реформамъ всякаго рода, въ эпоху возникновенія и не всегда обдуманнаго рѣшенія самыхъ жгучихъ и жизненныхъ вопросовъ, въ эпоху повсюдныхъ, далеко не всегда осмысленныхъ кликовъ о свободѣ во всемъ, и между прочимъ въ словѣ и печати, испытывала великое и сильное духовное броженіе, требовавшее напряженнаго вниманія и большой осторожности отъ людей благомыслящихъ и особенно у кормила власти стоящихъ, въ видахъ охраненія будущности самой же Россіи. Какъ человѣкъ инициативы, А. І. и рѣшилъ въ отвѣтъ на запросы времени издавать журналъ [1]), конечно, съ благословенія владыки—митрополита Московскаго Филарета, который весьма хорошо понималъ потребность въ такомъ общедоступномъ и вмѣстѣ строго-православномъ духовно-назидательномъ изданіи, мысль о которомъ предносилась уму А. І. Ключарева, въ то время уже хорошо

---

[1]) Къ изданію журнала побуждала А. І. и жена его, тогда уже страдавшая тою болѣзнію, которая въ самый первый годъ изданія журнала свела ее въ могилу... „Начинай, сообщаетъ, со словъ преосв. Амвросія, проф. Корсунскій, говорила она, тебѣ легче будетъ переносить горе, когда я умру, если ты будешь за дѣломъ“. И онъ рѣшился приступить къ делу (Душ. Чт. 1898 г., декабрь, стр. 644).

извѣстнаго митрополиту своею пастырскою вообще и проповѣдническою въ частности дѣятельностію. Поэтому вполнѣ естественно, что владыка Филареть благосклонно отнесся къ начинанію А. І. Ключарева. Преосвященный Амвросій такъ разсказываетъ объ этомъ: „Принявъ милостиво программу изданія и давъ ему названіе, онъ сказалъ: „я на тебя надѣюсь; но есть ли у тебя сотрудники“? Я назвалъ рекомендованныхъ мнѣ А. В. Горскимъ, въ качествѣ соредакторовъ, священниковъ Василія Ивановича Лебедева (умершаго въ 1863 году) и Василія Петровича Нечаева, нынѣ преосвященнаго Виссаріона, епископа Костромскаго. Онъ спросилъ отъ насъ пробныхъ статей, цѣлый день читалъ ихъ, какъ потомъ сказалъ мнѣ его секретарь, и затѣмъ, отдавая ихъ съ одобреніемъ, сказалъ: „Я готовъ служить вамъ чѣмъ могу, но вы свободны“.

Не перечисляя далѣе иниціаторскихъ или простыхъ дѣятельныхъ трудовъ о. Ключарева въ судьбѣ различныхъ благотворительныхъ учрежденій, мы укажемъ только на ту любовь его къ храмозданію, которую онъ самъ на празднованіи 50-ти лѣтняго юбилея его священнослуженія призналъ своею особенностію.

Выше замѣтили мы, что свѣтлая и обширная трапеза Казанской церкви, въ которой такъ ясно и отчетливо слышалось живое слово его, возбуждала и въ немъ и въ слушателяхъ желаніе, чтобы соразмѣрно съ нею былъ расширенъ и главный храмъ. Предпріятіе было рискованное, требовавшее большихъ суммъ на совершеніе, но, возложивъ упованіе на Господа, о. протоіерей Ключаревъ рѣшается приступить къ дѣлу. Отдавшись ему со всеусердіемъ, онъ много понесъ лишеній, трудовъ и скорбей, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ письма его къ Н. Ив. Ильминскому. Такъ, отъ 16 августа 1876 г. онъ пишетъ, что „такъ занятъ дѣлами строительными, что и писать разучился. Видите, пишу несвязно и съ поправками. Да и спѣшу сію минуту ѣхать со двора“. „У меня есть особая великая забота на плечахъ, пишетъ онъ отъ 20 окт. тогоже года, к

торая отнимаетъ у меня все время. Я началъ безъ денегъ строить у себя великолѣпную церковь. Вотъ и мечусь по Москвѣ, собираю пожертвованія отъ боголюбцевъ“ [1]). Дѣло осложнялось тѣмъ, что это было въ то время смуты умовъ и сердецъ, когда ревность къ созиданію храмовъ, эта исконная и отличительная доблесть нашихъ христолюбивыхъ предковъ, стала оскудѣвать въ народѣ, а грандіозность постройки видимо превышала силы и средства строителя. Но, когда дѣло могло остановиться по недостатку средствъ, неожиданно явились счастливыя условія къ довершенію постройки. Окончательно этотъ храмъ былъ устроенъ уже по отбытіи преосвященнаго Амвросія въ Харьковъ, и онъ оттуда пріѣзжалъ въ 1883 г. къ его освященію.

Ревностному пастырю, для облегченія въ трудахъ служенія и проповѣди, данъ былъ помощникъ и дозволяемъ былъ въ лѣтнее время отпускъ для отдыха. Протоіерей А. І. Ключаревъ облюбовалъ себѣ мѣстечко на половинѣ пути отъ Москвы къ Троицкой лаврѣ, близь станціи Пушкино, и былъ однимъ изъ первыхъ, если не первымъ, насельниковъ этого дачнаго въ настоящее время мѣстечка. Какъ только стало населяться это мѣсто, онъ пожелалъ устроить и здѣсь храмъ Божій и принялъ на себя новые заботы и труды. Результатомъ ихъ явился изящный храмъ съ обширнымъ помѣщеніемъ внутри и на хорахъ, такъ стройно и легко поднимающій свою главу къ небесамъ близъ самой линіи Московско-Ярославской желѣзной дороги. И здѣсь, среди глубокаго сосноваго бора, зелени и луговъ, въ свѣтломъ и просторномъ храмѣ раздавалось слово церковнаго витіи, возводившаго взоры вѣрныхъ отъ красотъ природы къ совершенствамъ Творца и Художника міра и внушавшаго имъ пользоваться лѣтнимъ отдыхомъ и свободою отъ суеты и шума города для мо-

---

[1]) Переп. Н. И. Ильминскаго, рукоп. Каз. Дух. Акад. связка 1-я.

литвеннаго настроенія души и для сосредоточенія мыслей и чувствъ въ помышленіи объ единомъ на потребу.

Устрояя самъ два храма, столичный и сельскій, преосв. Амвросій принималъ живое и дѣятельное участіе въ созиданіи величественнаго въ Москвѣ храма Христа Спасителя. Въ воздаяніе трудовъ, подъятыхъ имъ на этомъ поприщѣ, онъ удостоенъ былъ принять участіе въ освященіи сего храма, и по сему случаю сказана была имъ „рѣчь“ Государю Императору Александру II и Государынѣ Императрицѣ Маріи Ѳеодоровнѣ.

Ко времени кончины Высокопреосвященнаго митрополита Филарета, протоіерей А. І. Ключаревъ былъ уже большою силою въ Москвѣ. Не занимая ни одного начальническаго мѣста, ни благочиннаго, ни члена консисторіи и попечительства, онъ всѣми былъ чтимъ только за высокіе таланты и заслуги. Впрочемъ, относительно того, почему Ключаревъ не занималъ никакого начальническаго мѣста, нужно замѣтить, что митрополитъ Филаретъ, видя въ немъ „мыслящаго человѣка“, плодотворно трудящагося на проповѣдническомъ и журнальномъ поприщѣ, преднамѣренно не позволялъ отвлекать его отъ этой работы посторонними занятіями. Но за то онъ такъ цѣнилъ Ключарева и настолько приблизилъ къ себѣ, что позволялъ ему дѣлать возраженія и даже соглашался съ нимъ (см. Воспоминанія преосв. Амвросія).

Еще болѣе возвысилъ и приблизилъ къ себѣ А. І. Ключарева преемникъ митрополита Филарета—высокопреосвященный Иннокентій. Какъ великій миссіонеръ, этотъ святитель, вскорѣ же по своемъ назначеніи на каѳедру Московскихъ первосвятителей, сдѣланъ былъ предсѣдателемъ Прав. Мисс. Общества, при чемъ и средоточіе дѣятельности этого общества перенесено было изъ Петербурга въ Москву. Протоіерей А. І. Ключаревъ, и какъ знаменитый проповѣдникъ и ораторъ, и какъ человѣкъ иниціативы, и какъ лицо чрезъ „Душеп. Чтеніе“ и прямо содѣйствовавшее миссіонерскимъ цѣлямъ Высокопреосвященнаго Иннокентія на далекой

краинѣ нашего отечества, былъ уже ранѣе хорошо звѣстенъ новому владыкѣ Московскому и потому на ервыхъ же порахъ былъ привлеченъ имъ къ ближайлему участію въ его миссіонерскомъ дѣлѣ. При самомъ ткрытіи Миссіонерскаго Общества А. І. назначенъ ылъ членомъ Совѣта этого Общества съ завѣдываніемъ исьменною частью.

На почвѣ миссіонерской дѣятельности у Ключаева, между прочимъ, завязались письменныя сношенія ь Ник. Ив. Ильминскимъ. Но и помимо дѣловыхъ тношеній свѣтлая личность Ильминскаго привлекала лючарева, и потому онъ, не зная еще его въ лицо, исалъ къ нему самыя дружественныя письма, содѣйтвовалъ его просвѣтительнымъ начинаніямъ, а въ важые моменты своей жизни къ нему обращался за нравтвенной поддержкой. Такъ, когда святитель Иннокенй, ближе узнавъ Ключарева и пожелавъ имѣть его не олько на дѣлѣ, но и по имени своимъ помощникомъ, бѣдилъ его принять монашество, то А. І., постриженый 7 ноября 1877 г. съ именемъ Амвросія и на друй же день возведенный въ санъ архимандрита Мовскаго Богоявленскаго монастыря, писалъ Ильминому въ письмѣ отъ 11-го ноября: „Ну-съ, протоіерей лючаревъ не существуетъ. Владыка добился таки оего,—постригъ меня. Я думаю, Вы знаете это изъ зетъ и пишу Вамъ только потому, чтобы попросить тя одного воздыханія Вашего къ Господу о мнѣ ѣшномъ. Поздно я собрался [1]), но дѣлать нечего; дно такъ наверху написано; Вы, добрая и живая душа,

---

[1]) Преосвященному Амвросію въ это время было уже оло 58 лѣтъ. Впрочемъ еще ранѣе этого времени, вскорѣ же слѣ смерти жены († 23 іюля 1860 г.), митрополитъ Исиръ писалъ о немъ митрополиту Филарету, какъ о лицѣ, гущемъ, по постриженіи въ монашество, принести пользу ркви въ санѣ архіерейскомъ. Но тогда Ключаревъ уклоися отъ монашества потому, что, съ одной стороны, тогда вполнѣ устроено было семейство его тестя, а съ другой— ь занятъ былъ изданіемъ „Душеполезнаго Чтенія“.

не оставляйте меня Вашими свѣтлыми взглядами и энер гическими толчками... Еще прошу: не оставляйте меня мой любезнѣйшій Николай Ивановичъ, Вашею любовію и добрыми совѣтами. Легче живется на свѣтѣ, когда чувствуешь, что въ трудную минуту есть къ кому при бѣгнуть, Вы же такой теплый и грѣющій“ [1]).

Черезъ два мѣсяца послѣ постриженія 13-го января 1878 г. въ Петербургѣ, въ присутствіи Святѣйшаго Синода, состоялось нареченіе, а 15-го того же января и рукоположеніе Амвросія въ санъ епископа Можайскаго, второго викарія Московской митрополіи. Съ тѣхъ поръ началось доблестное служеніе преосвященнаго Амвросія въ санѣ архіерейскомъ. Не долго ему пришлось занимать мѣсто второго викарія Московской митрополіи. Уже въ февралѣ того же 1878 года первый викарій преосвященный Игнатій былъ назначенъ на самостоятельную епархію—Костромскую, и тогда преосвященный Амвросій сдѣланъ былъ первымъ викаріемъ епископомъ Дмитровскимъ. По поводу этихъ перемѣнъ въ своей жизни пр. Амвросій писалъ къ Н. И. Ильминскому: „Мои новыя обязанности какъ-то отшибли меня отъ прежнихъ занятій и отношеній, какъ будто все куда-то далеко ѣду, и знакомая сторона скрывается изъ глазъ моихъ. Теперь немного попривыкъ, и начинаю смотрѣть на все яснѣе и естественнѣе; туманъ разсѣевается; прежнія симпатіи возстановляются“ [2]).

Митрополитъ Иннокентій убѣдилъ Ключарева принять монашество и санъ архіерея, чтобы сдѣлать его ближайшимъ своимъ помощникомъ. И, дѣйствительно, Амвросій до самой кончины митрополита былъ самымъ первымъ и наилучшимъ ему сотрудникомъ по епархіальному управленію и однимъ изъ ближайшихъ къ нему людей въ личной жизни. Въ санѣ викарнаго епископа преосв. Амвросій былъ уже товарищемъ предсѣдателя

---

[1]) Переписка Н. Ив. Ильминскаго, 1-я связка, рукоп. Ка Дух. Акад.

[2]) Письмо отъ 29 ноября 1878 г.

ъ Правосл. Миссіонер. Обществѣ. Такъ какъ зрѣніе и силы митрополита Иннокентія были очень слабы [1]), то преосвященный Амвросій во многихъ случаяхъ замѣнялъ его не только тогда, когда митрополитъ Иннокентій бывалъ въ Петербургѣ на засѣданіяхъ Св. Синода, но и въ бытность его въ Москвѣ, въ торжественныхъ выходахъ, въ произнесеніи рѣчей по особымъ случаямъ и т. д. Такъ, напр., преосвящ. Амвросій произнесъ блестящую рѣчь къ Государю Императору Александру Николаевичу по возвращеніи Его Величества изъ Турціи. Не менѣе блестяща и его рѣчь, произнесенная при открытіи Антропологической выставки въ Москвѣ.

Старшимъ викаріемъ Московскимъ преосвященный Амвросій продолжалъ быть и во все время святительства преемника митрополита Иннокентія, высокопреосвященнѣйшаго Макарія, при чемъ, какъ по кончинѣ перваго, такъ и по кончинѣ второго, до назначенія преемника тому и другому, управлялъ Московскою митрополіею.

Будучи епископомъ, преосв. Амвросій не оставлялъ трудовъ проповѣданія, и Москва часто, при всѣхъ выдающихся въ ея жизни радостныхъ и печальныхъ событіяхъ, имѣла утѣшеніе слышать его слово. Мы уже указали на нѣкоторыя слова, сказанныя при митрополитѣ Иннокентіѣ; послѣ его смерти, предъ отпѣваніемъ, преосв. Амвросій сказалъ [2]) глубоко трогательное и поучительное слово о трудахъ и заслугахъ приснопамятнаго святителя и апостола странъ Сибири и Сѣверной Америки. Замѣчательныя рѣчи такъ же сказалъ преосв. Амвросій и предъ панихидою объ Императорѣ Александрѣ II, а равно и при отпѣваніи М. Д. Скобелева. Потребность говорить о злобѣ дня, справедливо замѣчаетъ „Церковный Вѣстникъ“ [3]), о назрѣвшихъ воп-

---

[1]) Митр. Иннокентію было уже болѣе 80 лѣтъ отъ рожденія.

[2]) По предсмертному порученію самого митр. Иннокентія.

[3]) „Церк. Вѣстн.“ 1898 г. № 46, сравн. „Критико-біограф. словарь“ Венгерова.

росахъ современной минуты, такъ велика у именитаго проповѣдника, что, уже будучи викаріемъ Московскимъ, онъ выступилъ съ публичными лекціями:—фактъ чрезвычайно рѣдкостный въ лѣтописяхъ духовной жизни". Протоіерей П. Смирновъ живо помнитъ эти дни и такъ описываетъ ихъ: „Громадный залъ городской Думы, каѳедра, украшенная экзотическими растеніями, множество духовныхъ лицъ, избранная публика, ни одного порожняго стула, и живое, одушевленное, увлекающее слово проповѣдника архипастыря" [1])... По свидѣтельству того же автора „и Петербургъ имѣлъ возможность слышать пр. Амвросія также въ большомъ собраніи братства Пресвятыя Богородицы въ квартирѣ г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Сѵнода" [2]).

22 сентября 1882 г. преосвященный Амвросій получилъ назначеніе на самостоятельную каѳедру Харьковскую. Вопросъ о назначеніи его въ Харьковъ поднимался еще ранѣе. Такъ, въ письмѣ преосв. Амвросія къ Н. Ив. Ильминскому отъ 9 апр. 1879 г. читаемъ: „Преосвященный Макарій, бывши на погребеніи Владыки (Иннокентія), сказалъ мнѣ, что предъ пасхою я чуть не улетѣлъ въ Харьковъ. Оставили только ради покойнаго владыки. Такая исторія можетъ повториться". Далѣе пр. Амвросій объясняетъ, что это было бы не удобно. Въ Москвѣ онъ оставался единственнымъ лицомъ хорошо знающимъ исторію и дѣла̀ Прав. Мисс. Общества. Съ удаленіемъ его вполнѣ естественно могли бы послѣдовать въ Обществѣ нѣкоторыя замѣшательства, а потомъ и по многимъ личнымъ отношеніямъ ему желательно было подольше подержаться въ Москвѣ. „Я пишетъ онъ, строю церковь въ прежнемъ своемъ приходѣ". А этому дѣлу, какъ мы видѣли изъ раннѣйшихъ писемъ, онъ былъ преданъ всей душой. Въ силу такого горячаго участія въ постройкѣ церкви, преосв. Амвросій былъ стѣсненъ различными обязательствами и объяснялъ Н. И. Ильминскому: „Въ Москвѣ я поправлюсь

---

[1]) „Церковн. Вѣд." 1898 г. № 47. [2]) Ibidem.

) если тронутъ оттуда, погибъ". По всѣмъ этимъ снованіямъ преосв. Амвросій снова, отъ 15 сентября 879 г., съ тревогой пишетъ: „По всей вѣроятности я ь Москвѣ долго не останусь... Это мнѣніе я возымѣлъ потому, что высоко о себѣ думаю, а потому что гко могутъ содѣйствовать моему возвышенію". Всѣ и письма говорятъ также и о той любви и преданости, какія питалъ преосвященный Амвросій къ Москвѣ и къ дѣятельности, которую проходилъ въ ней. удно, конечно, было при такихъ условіяхъ разстаться съ Москвой. Грустью вѣетъ отъ письма, посланго Ильминскому отъ 11 сентября 1882 г., въ которомъ преосв. Амвросій извѣщаетъ о своемъ назначеніи харьковскую каѳедру: „по волѣ Божіей, говорится жду прочимъ тамъ, и Власти земной, меня пересеотъ въ Харьковъ. Въ Сѵнодѣ дѣло рѣшено, остается ько ожидать Высочайшаго Соизволенія. Прощай сква и Миссіонерское Общество и всѣ мои любимыя ковскія учрежденія и занятія! Вотъ почему я теперь и пу къ Вамъ со всеусердіемъ". И Москва, къ которой за долговременное въ ней служеніе, такъ сказать, просъ сердцемъ преосвященный Амвросій, съ своей роны питала къ нему искреннюю привязанность. прощальномъ обѣдѣ, устроенномъ въ честь отбыщаго архипастыря, гдѣ собрались высшіе и лучшіе дставители разныхъ слоевъ столичнаго общества, о высказалось: и какъ хорошо узнала и высоко цѣла Москва своего талантливаго проповѣдника и энерзнаго церковно-общественнаго дѣятеля, и какъ широко и глубоко смотрѣлъ онъ самъ на значеніе Москвы, ь сердца Россіи, и какъ дорожилъ онъ своими, авна установившимися, связями съ Москвой [1]).

На Харьковской каѳедрѣ Высокопреосвященный росій до 1886 года былъ епископомъ, съ этого же возведенъ въ санъ архіепископа. Ревностная дѣя-

---

[1]) Описаніе обѣда помѣщено во второмъ сборникѣ проедей преосв. Амвросія, стр. 223—233.

тельность его на пользу духовнаго просвѣщенія своих пасомыхъ продолжалась и здѣсь. Изъ словъ и поуч ній, сказанныхъ имъ здѣсь до 1895 года, составил большой сборникъ [1]).

Самоотверженная любовь его къ храмозданію здѣ проявилась съ особенной силой. Во дворѣ архіере скаго дома сооружена прекрасная церковь въ чес чудотворной иконы Божіей Матери, именуемой Озеря скія; каѳедральный соборъ благоукрашенъ; устроен двѣ величественныя церкви—Никольская и Благовѣще кая. Это въ самомъ Харьковѣ. Въ епархіи же ва ное значеніе имѣютъ труды преосвященнаго Амвро по возстановленію закрытыхъ церквей. До назначен Высокопреосвященнаго Амвросія, въ Харьковской епа хіи было 62 церкви уже долгое время закрытыхъ приписанныхъ къ другимъ приходскимъ церквамъ, недостаточности средствъ для содержанія особы причтовъ. Для открытія каждой изъ нихъ, по зако 16 апрѣля 1869 г. требовался отъ прихожанъ взносъ размѣрѣ 3000 рублей. Зная бѣдность крестьянъ и чувствуя ихъ религіознымъ нуждамъ, преосв. Амвро рѣшился обратиться къ благотворительности добры людей, за личною своею подписью разославъ ок 7000 просительныхъ писемъ и, собравъ такимъ путе

---

[1]) Преосв. Амвросій лучшія свои проповѣди по мѣрѣ копленія издавалъ отдѣльными сборниками. Первый сборн носитъ названіе: „Нѣсколько проповѣдей прот. А. Ключаре Москва 1873 г.; второй—„Проповѣди Амвросія епископа Д тровскаго викарія Московскаго, за послѣдніе годы служе его въ Москвѣ 1873—1882 гг.“. Москва 1883 г.; и, наконе третій—„Проповѣди Преосв. Амвросія Архіепископа Харьк скаго, произнесенныя во время служенія его въ Харьков епархіи 1882—1894 г.“. Харьковъ 1895 г. Этими сборник мы и пользовались преимущественно при изложеніи мыс преосв. Амвросія о воспитаніи и образованіи, хотя не ост ляли безъ вниманія и тѣхъ проповѣдей, которыя появил послѣ изданія послѣдняго сборника, а равно и тѣхъ ста и лекцій, которыя не вошли въ составъ указанныхъ с никовъ.

апиталъ въ 44,359 р. 82 к., нашелъ возможность от-
рыть 52 приписныхъ церкви и возстановить въ нихъ
остоянное богослуженіе;—для 11-ти же причтовъ вновь
крытыхъ церквей было имъ испрошено жалованье
съ государственнаго казначейства. Съ цѣлью подня-
я среди народа религіознаго духа и церковности,
ысокопреосвященнымъ Амвросіемъ вновь открыты Ка-
нскій Высочиновскій мужской монастырь и Богодухов-
ій Свято-Троицкій — женскій. Въ память чудеснаго
асенія Государя Императора и всей Августѣйшей
мьи Его отъ смертельной опасности 17 октября
88 г., Высокопреосвященнымъ Амвросіемъ устроенъ
мѣстѣ крушенія царскаго поѣзда близъ станціи Борки,
рско-Харьковской дороги, Спасовъ скитъ, съ величе-
зеннымъ храмомъ Спасителя.

Подавая самъ примѣръ благоговѣйнаго священно-
женія и усерднаго проповѣданія слова Божія, пре-
вященный Амвросій потребовалъ того же и отъ харь-
вскаго духовенства. Къ числу мѣръ, возвышающихъ
игіозное настреніе въ народѣ и поднимающихъ вос-
тательное значеніе церковнаго богослуженія, нужно
ести и заботы преосв. Амвросія по установленію въ
рьковской епархіи единообразнаго церковнаго пѣнія.
назначенія его на Харьковскую каѳедру, въ Харь-
ской епархій не было никакого опредѣленнаго на-
а: каждый псаломщикъ пѣлъ, какъ умѣлъ и какъ
ѣлъ, иногда даже заимствуя напѣвы изъ малороссій-
хъ пѣсенъ. Преосв. Амвросіемъ введенъ одинъ на-
ъ, издавна употребляемый на сѣверѣ Россіи; ради
го при архіерейскомъ хорѣ имъ открыта была даже
бая школа пѣнія, въ которой безплатно изучали
ковные напѣвы всѣ, желающіе получить мѣсто пса-
щика; съ тою же цѣлію, имъ учреждена особая
иссія для испытанія въ знаніи церковнаго пѣнія
хъ лицъ, не бывшихъ въ этой школѣ, а подготов-
пихся къ должности псаломщика гдѣ-либо частнымъ
зомъ.

Какъ истинный покровитель просвѣщенія, преосв
Амвросій съ великою любовію относился всегда и к
духовно-учебнымъ заведеніямъ своей епархіи. Благодар
его заботамъ, духовная семинарія послѣ пожара был
обновлена такъ, что не оставалось желать лучшаго,
потомъ при ней устроено еще и новое трехъ-этажно
зданіе для общежитія учениковъ. Вмѣсто рухнувшаг
зданія духовнаго училища въ Ахтыркѣ, устроено пр
сторное и прекрасное зданіе училища въ Сумахъ. В
Купянскѣ также выстроено новое прекрасное здан
для училища съ общежитіемъ для учениковъ. Грозивш
паденіемъ зданія женскаго епархіальнаго училища к
питальнымъ образомъ ремонтированы, устроена це
ковь, а потомъ воздвигнутъ новый громадный корпус
открывшій доступъ въ это училище не только дѣтям
епархіальнаго духовенства, но и многимъ дочерям
лицъ свѣтскихъ.

Весьма сочувственно относился Высокопреосв
щенный Амвросій и къ церковно-приходскимъ школам
ревностно заботясь объ ихъ развитіи и матеріальны
обезпеченіи.

Для борьбы съ расколомъ и сектантствомъ и
учрежденъ, съ разрѣшенія Св. Сѵнода, особый миссі
нерскій совѣтъ съ миссіонеромъ спеціалистомъ, на ч
изысканы особыя, достаточныя для сего, средства.

Съ цѣлью возбудить въ русскомъ обществѣ инт
ресъ къ философскимъ вопросамъ преосв. Амвро
чрезъ два года по вступленіи на каѳедру основалъ п
Харьковской семинаріи ученый богословско-философск
журналъ „Вѣра и Разумъ“. Журналъ этотъ, распр
страняя свѣтъ истинной христіанской философіи, в
время стоялъ подъ непосредственнымъ руководствомъ
вліяніемъ преосв. Амвросія.

Мы вкратцѣ представили обзоръ архипастырск
административной дѣятельности преосв. Амвросія, п
тому что она стоитъ, какъ мы замѣтили въ началѣ,
тѣсной связи съ его теоретическими убѣжденіями
служитъ прекраснымъ доказательствомъ благотворно

ослѣднихъ при приложеніи ихъ къ жизни. Такъ, напр., ъ его проповѣдяхъ мы находимъ прекрасное разъясне-ie важности храмовъ въ религіозномъ воспитаніи и изни человѣка и въ практической дѣятельности мы идимъ его, какъ великаго храмолюбца и храмоздателя; ъ своихъ проповѣдяхъ онъ выясняетъ великое значе-ie богослуженія въ дѣлѣ духовнаго образованія и вотъ ы видимъ труды его объ усиленіи благоговѣнія при вершеніи богослуженія, о введеніи единообразнаго рковнаго напѣва; въ своихъ проповѣдяхъ онъ яв-ется великимъ ревнителемъ церкви православной, глу-ко убѣжденнымъ только въ ея истинности и спаси-льности, и въ дѣятельности онъ является ревност-ымъ миссіонеромъ: въ Москвѣ—однимъ изъ главныхъ еновъ Прав. Миссіонер. Общества;—въ Харьковѣ—редителемъ особаго миссіонерскаго совѣта; онъ убѣж-нъ въ важности и необходимости христіанскаго вос-танія и образованія и вотъ, согласно этому, строитъ и новляетъ различныя духовно-учебныя заведенія, вни-тельно относится къ церковно-приходскимъ школамъ т. д., и т. д.

При этой тѣсной связи теоретическихъ воззрѣній еосв. Амвросія съ его практической дѣятельностью, которую мы указали, самыя проповѣди его полу-отъ характеръ удивительной жизненности. Въ силу о именно, что онѣ касаются современной дѣйстви-ьности, въ которой жилъ и дѣйствовалъ преосв. вросій, они являются вѣрнымъ отраженіемъ ея, а ъ какъ ораторъ является ревностнымъ православ-ымъ христіаниномъ, то въ нихъ заключается и оцѣнка ни съ православной точки зрѣнія. Жизненность и боко-назидательное значеніе проповѣдей преосв. Ам-сія замѣтилъ редакторъ-издатель „Домашней Бе-ды“ В. И. Аскоченскій еще въ 1872 г., когда въ ясненіе того, почему онъ помѣстилъ въ своемъ жур-лѣ проповѣдь А. І. Ключарева, писалъ: „Мы весьма ко и неохотно помѣщаемъ въ „Домашней Бесѣдѣ“ ва и поученія in extenso; но все, что выходитъ изъ

устъ и изъ-подъ пера знаменитаго московскаго проп
вѣдника, отца протоіерея А. О. Ключарева, само собо
просится на возможно-широкое распространеніе. Никт
такъ смѣло не касается глубокихъ общественныхъ ран
никто съ такимъ искусствомъ не вскрываетъ повапле
ныхъ гробовъ современнаго прогресса и всемогуще
цивилизаціи, какъ онъ, и ничьи проповѣди не читаютс
съ большимъ наслажденіемъ и неотрицаемой пользо
какъ его. Это одинъ изъ тѣхъ достойныхъ дѣлателе
нивы Христовой, о посланіи которыхъ міру совреме
ному молитъ Онъ Самъ Господа Бога" [1]).

Но особенное значеніе проповѣди преосв. Амвро
получаютъ отъ той ихъ особенности, которая проист
каетъ изъ того же практическаго, такъ сказать, скла
ума преосв. Амвросія, проникнутаго духомъ иниціатив
и сказывается въ томъ, что онѣ, отвѣчая насущны
запросамъ общества, касаются такихъ предметовъ ж
вой жизни, которые мало затрогиваются съ церковн
каѳедры другими проповѣдниками, касаются предм
товъ, такъ сказать, свѣтскихъ, въ силу чего проповѣ
преосв. Амвросія охотно помѣщались въ свѣтски
повременныхъ изданіяхъ [2]), замѣняя нѣкоторымъ обр
зомъ публицистическія статьи, но, конечно, не буду
въ собственномъ смыслѣ таковыми. Значеніе такой о
бенности проповѣднической дѣятельности преосв. А
вросія для современнаго общества хорошо выясняе
Говоруха-Отрокъ, писавшій въ „Южномъ краѣ" в
торженныя отзывы о проповѣдяхъ преосв. Амвро
„Нечего скрывать, говоритъ онъ, всѣмъ извѣстное
много разъ произнесенное во всеуслышаніе:—религі
ный индифферентизмъ — характерная черта русск
такъ называемаго образованнаго общества. Мы ищ
отвѣтовъ на вопросы „соціальные" въ тѣсномъ смыс
на вопросы о воспитаніи, о народномъ и всякомъ ино
образованіи и пр. и пр.—вездѣ, но только не въ ре

---

[1]) „Дом. Бес." 1872 г. вып. 26.

[2]) Напр. въ „Моск. Вѣд.", „Южномъ Краѣ".

и. Болѣе серьезные ищутъ этихъ отвѣтовъ въ наукѣ, ъ статьяхъ, въ популярныхъ книжкахъ. Даже слу-ющіеся среди образованнаго нашего общества люди елигіозные, и тѣ невольно подчиняясь вѣянію времени, ъ религіи ищутъ отвѣтовъ развѣ на очень узкій кругъ опросовъ, а въ остальномъ идутъ за всѣми. Упускается въ виду то, что вѣдь православное ученіе обнимаетъ обою всѣ вопросы жизни и духа, даетъ отвѣты на ѣ вопросы о жизни и духѣ. Это упускаютъ изъ виду же люди религіозные, считающіе, что религія можетъ вать отвѣты только на личные вопросы, а никакъ на государственные, общественные и т. д. Благо-даря именно такимъ размышленіямъ мы и указываемъ особливое значеніе проповѣднической дѣятельности ысокопреосвященнаго Амвросія, касающагося въ сво-ъ проповѣдяхъ и рѣчахъ вопросовъ какъ бы изъ-ыхъ изъ обсужденія съ точки зрѣнія православной лософіи и морали. Можетъ быть, многіе, которые по лѣпому предразсудку, не захотятъ обращаться къ авственно-философскимъ сочиненіямъ для разрѣше-и своихъ вопросовъ, натолкнутся на это разрѣшеніе живой рѣчи проповѣдника и съ удивленіемъ увидятъ, о это разрѣшеніе шире, глубже, осмысленнѣе любов-е, нежели рѣшенія предлагаемыя разными сентимен-льными, хотя бы соціалистическими, утопіями и тео-ми, что это разрѣшеніе, несмотря на свою глубокую анность, реальнѣе, ближе къ дѣйствительности, осу-ствимѣе, нежели какія бы то ни было теоріи и уто-" [1]).

Эти положенія Говорухи-Отрока, дѣйствительно, кодятъ полное оправданіе въ проповѣдяхъ преосв. вросія, въ которыхъ онъ широко и глубоко захваты-тъ разные стороны духовно-общественной жизни ескаго человѣка, давая такимъ образомъ очень бога-й и цѣнный матеріалъ для опредѣленія общественнаго ченія самого проповѣдника.

---

[1]) „Южный Край" 1887 г. 27 сентября, № 2315.

Если бы кто взялъ на себя трудъ въ одномъ с-
чиненіи обслѣдовать всѣ мысли преосв. Амвросія, и-
сающіяся разныхъ предметовъ, то получилось бы оче
интересное и цѣнное изслѣдованіе. Мы не рѣшили
взять на себя весь этотъ трудъ, ограничившись изу-
ніемъ этихъ проповѣдей съ одной точки зрѣнія—пе
гогическо-воспитательной. Мы намѣрены изложить с
мысли о воспитаніи и образованіи, которыя высказа
имъ въ проповѣдяхъ спеціально касающихся данна
предмета, или затрогивающихъ его только отчас
И въ этой области, какъ увидимъ, онъ сказалъ мн
цѣннаго, такъ что въ общемъ, если сгруппировать н
мысли, высказанныя имъ по этому поводу, получае
нѣчто въ родѣ цѣлой педагогической системы спеціал
церковно-христіанской.

И. Митисовъ.

ШКОЛА

ИЧЛІАНСКАГО БОГОСЛОВІЯ ВЪ ЛЮТЕРАНСТВѢ*).

(Изслѣдованіе изъ области новѣйшей лютеранской догматики).

Глава III.

Воззрѣнія представителей ричліанства на происхожденіе и сущность религіи.

оисхожденіе религіи по взгляду Ричля. Неустойчивость зрѣній А. Ричля по данному вопросу. Воззрѣнія проф. Гер-на и Кафтана. Низведеніе указанными учеными религіозной ласти къ практической сторонѣ человѣческаго духа. Воз-знія на происхожденіе и сущность религіи Бендера. Исход-ı точка въ воззрѣніяхъ упомянутаго ученаго. Низведеніе лигіозной области къ узко-эгоистическимъ интересамъ чело-ка. Поставленіе религіозной области въ полную зависимость культурнаго развитія человѣчества. Неправильность воз-ній представителей ричліанства на сущность и происхож-ie религіозной области. Неправильность объясненія про-ожденія религіи путемъ эмпирическимъ. Дѣйствительныя ошенія религіи къ культурному развитію человѣчества. возможность сведенія религіознаго вѣдѣнія къ Werturtheile— къ сужденіямъ цѣнности.

Низведя все вообще человѣческое знаніе исклю-ельно къ практической сторонѣ человѣческаго духа, оивъ ему исключительно практическую цѣнность, Ричль и его ученики въ силу того самаго должны ли въ частности такое же значеніе усвоить и знанію игіозному. Въ данномъ случаѣ представители рич-ства вполнѣ стоятъ на почвѣ воззрѣній родоначаль-

*) См. Прав. Собес. 1901 г. сентябрь.

никовъ реформаціи и затѣмъ на почвѣ воззрѣній Канта Шлейермахера и представителей новокантіанства, кото рые, какъ мы уже видѣли, точно также содержаніе рели гіознаго знанія сводятъ къ практической сторонѣ чело вѣческаго духа по преимуществу. Все различіе межд предшественниками ричліанства и представителями ер заключается лишь въ томъ, что у первыхъ указанно воззрѣніе на сущность религіозной области имѣет меньшую научную опредѣленность и меньшую научну обоснованность, чѣмъ у вторыхъ. У самого Альбехт Ричля впрочемъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, и въ дан номъ замѣтно сильное колебаніе. Въ первомъ издан своего капитальнаго труда: Die christliche Lehre vo der Rechtfertigung und Versöhnung онъ еще колеб лется усвоить религіозному знанію исключительн практическое значеніе. Онъ, правда, настаиваетъ н томъ положеніи, что религія возникаетъ въ человѣ изъ присущаго ему практическаго стремленія устрани противорѣчіе, въ которомъ онъ, какъ духовная ли ность, находится по отношенію къ окружающему е внѣшнему міру [1]), но въ тоже время, устанавлива различіе между научнымъ и религіознымъ знаніям онъ полагаетъ это различіе не въ характерѣ то и другого знанія, а лишь въ объектѣ ихъ. Научн знаніе, по его мнѣнію, имѣетъ задачей своей установи общіе законы знанія и бытія для природы и духа. Н сферу научную при этомъ установленіи общихъ зак новъ для знанія и бытія всего существующаго однако не входитъ установленіе единаго высшаго начала, и котораго получило бы свое объясненіе все существу щее. Установленіе этого единаго всеобщаго нача по взгляду Ричля, составляетъ задачу религіозна знанія [2]). Въ религіи такимъ образомъ, по его мнѣні слагается общее представленіе о мірѣ, въ каковомъ пре

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u Versöhnung. Bonn. 1874. B. III. S. 173—174.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u Versöhnung. 1874. B. III. S. 178—179.

тавленіи находятъ для себя объясненіе всѣ частныя зленія міра. Лучше всего подобнаго рода характерная ерта религіознаго знанія, по А. Ричлю, замѣтна въ онотеизмѣ, гдѣ признается единый Богъ, дающій жизнь сему міру и управляющій всѣмъ міромъ. Помимо моноистическихъ религій, указанная характерная черта елигіознаго знанія, впрочемъ, по мнѣнію геттингенаго богослова, проскальзываетъ и въ дуалистическихъ даже политеистическихъ религіяхъ, что можно видѣть особенности изъ присущаго этимъ религіямъ безерывнаго стремленія отыскать все новаго и новаго га, которому, какъ высшему, подчинялись бы преже боги [1]). Въ виду того, что философія или вообще ука съ одной стороны и религія съ другой такимъ разомъ каждая имѣетъ свой объектъ, столкновеніе жду ними, по Ричлю, вовсе не необходимо. Если же столкновеніе происходитъ, причиною его является что какое-нибудь изъ указанныхъ знаній врывается чуждую ему сферу. Чаще всего столкновеніе происдитъ отъ того, что наука вообще, философія въ стности, врывается въ сферу религіозную и старается ертить основы для послѣдней. Такъ было, напри-ръ, по Альбрехту Ричлю, въ древнее время въ еціи, гдѣ происходилъ конфликтъ между религіей илософіей, оттого, что философія старалась удовлерить инстинкту религіозному. Въ новѣйшее время исходитъ конфликтъ между пантеизмомъ и матеріамомъ съ одной стороны и религіей съ другой, поу что первые стремятся выработаннымъ ими частмъ законамъ усвоить значеніе законовъ высшихъ, сновывающихъ и регулирующихъ бытіе всего сущеующаго [2]). Но если такимъ образомъ, заключаетъ ль, религіозное знаніе отличается отъ знанія научноософскаго лишь по объекту, то, очевидно, существуетъ возможность научно-философскаго Богопозна-

---

[1]) A. Ritschl. Op. cit. 1874. B. III. S. 171—173.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. 1874. B. III. S. 178—184 u. andr.

нія. Въ первомъ изданіи своего труда: Die christlich Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung А. Ричль дѣйствительно настаиваетъ на этомъ. По ем взгляду, научное обоснованіе религіозной идеи не толь возможно, но прямо необходимо, потому что эта иде основывается на несомнѣнныхъ данныхъ духовной пр роды человѣка. Познающему я человѣка,—разсуждает А. Ричль, доказывая указанную мысль,—реальнос всего окружающаго является какъ реальность природ и какъ реальность духа. Между обѣими этими реал ностями существуетъ тѣснѣйшая связь, выражающая въ сходствѣ законовъ, которые управляютъ духомъ и пр родою. При этомъ сходствѣ духъ, по А. Ричлю, одн кожъ рѣзко отличается отъ природы въ томъ отношен что ему присущъ практическій законъ, по которо онъ, будучи самъ себѣ цѣлью, стремится въ тоже вре господствовать надъ міромъ. Отсюда отношеніе духа природѣ, по мнѣнію геттингенскаго богослова, мож выразить въ двухъ слѣдующихъ положеніяхъ: въ теор тическомъ отношеніи духъ смотритъ (behandelt) на пр роду, какъ на величину, которая именно для не существуетъ; въ практическомъ отношеніи онъ обр щается съ природой какъ средствомъ для осуществл нія его цѣлей. Подобнаго рода воззрѣніе на приро и отношеніе къ природѣ для человѣка, по мнѣн А. Ричля, не имѣло бы реальной основы и было совершенно непонятно, если бы не существовало ид премірнаго Бога, который бы возводилъ природу въ н нечную цѣль духа. Идея Бога такимъ образомъ, съ точ зрѣнія Ричля, есть постулятъ, реально обосновываю и практическое отношеніе человѣка къ міру, и теор тическое познаніе этого міра. И слѣдовательно эта и одновременно имѣетъ и практическую и теоретическ цѣнность для человѣка, т. е. она можетъ быть только практически, но и теоретически обоснована. сюда, по взгляду А. Ричля, слѣдуетъ признать неп вильнымъ мнѣніе Канта, будто бы практическій разу по своему характеру противоположенъ разуму теоре

ескому. Въ концѣ концовъ такимъ образомъ А. Ричль
оходитъ къ тому заключенію, что истины религій, въ
істности христіанской, имѣютъ „всеобщую разум-
ость“, что онѣ могутъ быть теоретически, философски
боснованы, и что слѣдовательно теологія возможна,
ікъ наука [1]). Въ слѣдующихъ изданіяхъ того же труда:
ie christliche Lehre von der Rechtfertigung und Ver-
hnung это стремленіе А. Ричля усвоить религіозному
анію теоретическую цѣнность однако-жъ отодвигается
задній планъ. Уже во второмъ изданіи упомянутаго
уда А. Ричль, хотя и настаиваетъ на прежнемъ своемъ
явленіи, что „идея Бога не есть только актъ практи-
ской вѣры, но и актъ теоретическаго познанія“, но
стаиваетъ уже безъ прежней энергіи. Онъ по крайней
рѣ не говоритъ того, будто безъ научно-философскихъ
казательствъ теологія совершенно невозможна [2]). Еще
мѣтнѣе проскальзываетъ уклоненіе Ричля отъ раньше
сказанныхъ взглядовъ въ самыхъ послѣднихъ (третьемъ
етвертомъ) изданіяхъ того же труда. Здѣсь различіе
жду религіей и философіей онъ полагаетъ уже не въ
ъектѣ знанія, какъ въ первомъ изданіи, а въ самомъ
бъектѣ. Устанавливая и обосновывая это различіе
дробно, А. Ричль приходитъ къ тому заключенію,
о теоретическое знаніе вызывается и слагается при
льномъ участіи интереса или удовольствія и неудо-
льствія, коими сопровождаются успѣхъ или неуспѣхъ
шего знанія. Поэтому научно-теоретическое позна-
, по А. Ричлю, выражается въ begleitenden Wert-
heilen—въ сужденіяхъ цѣнности, сопровождаемыхъ
вѣстнымъ чувствомъ. Не то въ знаніи религіозномъ.
авда, и это знаніе должно быть сведено къ сужде-
мъ цѣнности, потому что и оно возникаетъ изъ
актическаго стремленія человѣка—устранить проти-
рѣчіе, въ которомъ находится человѣкъ, какъ чув-

---

[1]) A. Ritschl. Op. cit. 1874. B. III. S. 191—192.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und
söhnung. 1883. B. III. S. 209—210.

ственно-разумное существо по отношенію къ окружающему міру. Но уподобляясь научно-теоретическому знанію въ указанномъ отношеніи, религіозное знаніе однакожъ, по А. Ричлю, отличается отъ знанія научнаго въ другомъ отношеніи—именно въ томъ, что въ противоположность теоретическо-философскому знанію это знаніе выражается въ самостоятельныхъ сужденіяхъ цѣнности—selbständigen Werturtheile. Т. е. религіозное знаніе, по А. Ричлю, выражается въ непосредственныхъ внутреннихъ фактахъ благочестиваго духа человѣка, которые, хотя, подобно научному знанію, и сопровождаются чувствомъ удовольствія (Lust) или неудовольствія, но эти чувства не вліяютъ ни на возникновеніе религіознаго знанія, ни тѣмъ болѣе на содержаніе его, а являются, такъ сказать, слѣдствіями внутренняго настроенія человѣка [1]). Религіозная область поэтому, по взгляду А. Ричля, должна быть поставлена въ параллель съ областью не научно-философской, а нравственной, потому что и эта область выражается въ такого рода фактахъ духовной жизни человѣка, которые возникаютъ и регулируются нравственнымъ закономъ, врожденнымъ человѣку и дѣйствующимъ въ немъ независимо отъ стороннихъ мотивовъ удовольствія или неудовольствія, хотя нравственное поведеніе человѣка и сопровождается этими чувствами. Казалось бы, таким образомъ, А. Ричль долженъ былъ низвести научно-теоретическое знаніе по крайней мѣрѣ къ этической сторонѣ человѣческаго духа. И этого однакожъ не находимъ у геттингенскаго богослова. Напротивъ, по его мнѣнію, обѣ эти области не должны быть смѣшиваемы между собою, потому что сужденія цѣнности, въ которыхъ выражаются нравственная область съ одной стороны и религіозная съ другой, въ ихъ содержаніи рѣзко отличаются другъ отъ друга. Нравственныя суждения цѣнности служатъ выраженіемъ сознанія чело-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhung. 1895. B. III. S. 195.

вѣкомъ внутреннихъ фактовъ съ моральнымъ или антиморальнымъ характеромъ; религіозныя сужденія цѣнности напротивъ служатъ выраженіемъ сознанія человѣкомъ или господства надъ міромъ, достигнутаго съ божественною помощію или, наоборотъ, подчиненія міру, являющагося результатомъ отсутствія въ человѣкѣ божественной помощи. Что это различіе между религіозной и этической областями довольно существенно, по взгляду А. Ричля, очевидно изъ одного того факта, что въ исторіи извѣстны религіи съ антиморальнымъ характеромъ [1]). Низведя такимъ образомъ,—въ полное противорѣчіе ранѣе высказаннымъ взглядамъ, въ послѣднихъ изданіяхъ своего труда Die christlihe Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung—религіозную область исключительно къ практической сторонѣ человѣческаго духа, А. Ричль, въ полное противорѣчіе также ранѣе высказаннымъ взглядамъ, рѣшительно отрицаетъ возможность научно-философскаго богопознанія. „Идея Бога, пишетъ онъ, есть актъ вѣры практической, но не теоретической". Поэтому извѣстныя доказательства бытія Божія, по А. Ричлю, какъ и по Канту, ничего не доказываютъ. „Традиціонные аргументы въ пользу бытія Божія, пишетъ А. Ричль, претендуютъ обнять объектъ вѣры религіозной средствами знанія научнаго, восходя отъ наблюденія къ наблюденію. Но если бы такимъ путемъ и было дѣйствительно что-нибудь достигнуто, если бы бытіе Бога и было доказано теоретически, то для христіанства отъ этого было бы все-таки мало пользы: идея Бога, теоретически утвержденная, не совпадала бы съ христіанской идеей Бога, потому что не выражала бы силы этой идеи для людей, въ особенности для людей, погрязшихъ во грѣхахъ" [2]).

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 193—197. Срав. Unterricht in der christl. Religion. Bonn. 1895. S. 5—7.

[2]) Въ частности, касаясь трехъ извѣстныхъ доказательствъ бытія Божія — космологическаго, телеологическаго и онтоло-

Изъ всѣхъ доказательствъ бытія Божія только одно моральное, по мнѣнію А. Ричля, можетъ имѣть

гическаго, Ричль въ третьемъ изданіи своего труда: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung находитъ въ нихъ слѣдующіе недостатки. Первое изъ этихъ доказательствъ, разсуждаетъ геттингенскій богословъ, основываетъ бытіе Бога на причинныхъ отношеніяхъ, существующихъ между явленіями и вещами, признавая Бога какъ первую причину, завершающую рядъ другихъ причинъ, которая есть поэтому causa sui (по отношенію къ себѣ) и causa omnium (по отношенію къ другимъ); между тѣмъ всѣ остальныя причины по отношенію къ causa sui суть только res causatae. Вся эта аргументація, не смотря на ея стройность, однакожъ ничего не доказываетъ, по мнѣнію А. Ричля. Она приводитъ лишь къ познанію міра, какъ субстанціи, потому что міръ, разсматриваемый какъ заключенный рядъ причинъ и дѣйствій, есть субстанція. Отсюда Богъ, утверждаемый космологическимъ доказательствомъ какъ causa omnium, есть не что иное, какъ тотъ же міръ, разсматриваемый лишь въ его единствѣ и цѣлостности. Съ другой стороны несостоятельно въ космологическомъ доказательствѣ положеніе, будто должна существовать causa sui, которая является завершеніемъ res causatae, потому что понятіе causa sui можетъ быть усвоено каждой вещи разсматриваемой въ ея изолированномъ бытіи; между тѣмъ въ отношеніи къ другимъ вещамъ causa sui есть res causata.—Ничего не доказываетъ, по взгляду Ричля, и телеологическое доказательство бытія Божія, которое представляетъ Бога въ формѣ послѣдней цѣли, заканчивающей собой цѣлесообразность міра вообще. Но во-первыхъ, возражаетъ Ричль, самое отождествленіе послѣдней цѣли съ Богомъ слишкомъ поспѣшно; во-вторыхъ, представленіе о всюду господствующей въ мірѣ цѣлесообразности слишкомъ преувеличено. Можно указать на многія повидимому не цѣлесообразныя отношенія въ мірѣ. —Наконецъ, по взгляду Ричля, не имѣетъ сколько-нибудь существеннаго значенія и онтологическое доказательство бытія Божія. Оно гласитъ, будто понятіе о совершеннѣйшемъ существѣ было бы неполнымъ, если бы это понятіе не включало въ себя идеи существованія. Допустимъ, замѣчаетъ А. Ричль, что положеніе это вѣрно, но вѣдь оно ничего не доказываетъ, потому что оно—лишь построеніе нашего разсудка, которому можетъ не соотвѣтствовать дѣйствительность. A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 24—25. 214. 204—207. Сравн. A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. Bonn. 1887. S. 12—15.

нѣкоторое значеніе, хотя не въ той формѣ, въ какой утверждается Кантомъ. Сущность его можетъ быть сведена къ слѣдующему положенію: „Идея Бога должна служить выраженіемъ того факта, что человѣкъ противопоставляетъ себя природѣ и свое господство надъ ней обосновываетъ своимъ упованіемъ на Бога“... Выраженное въ такой формѣ моральное доказательство бытія Божія такимъ образомъ, по А. Ричлю, не имѣетъ никакого отношенія къ обоснованію, уясненію и расширенію нашихъ теоретическихъ познаній о Богѣ; оно— исключительно постулятъ практической стороны человѣческаго духа [1]).

На той же точкѣ зрѣнія при рѣшеніи вопроса о происхожденіи и общемъ характерѣ религіознаго знанія стоятъ и послѣдователи А. Ричля и прежде всего уже упомянутый професоръ Германъ. По его мнѣнію, какъ и по мнѣнію А. Ричля: „Всякое религіозное міровоззрѣніе есть отвѣтъ на вопросъ: какъ слѣдуетъ смотрѣть на міръ при допущеніи существованія въ немъ высшаго блага?“—При рѣшеніи этого вопроса человѣкъ, по Герману, оказывается въ противорѣчивомъ положеніи. Съ одной стороны зависимость отъ природы тяготѣетъ надъ нимъ неотразимо, съ другой стороны, не смотря на эту зависимость отъ природы, въ человѣкѣ все-таки сильно убѣжденіе, что весь міръ долженъ находиться у него въ подчиненіи какъ средство при достиженіи имъ блага. Устраненіе этого противорѣчія человѣкъ и находитъ въ религіи. Она, поставляя міръ, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ, въ зависимость отъ благорасположеннаго къ человѣку Божества, чрезъ это уничтожаетъ указанное противорѣчіе въ отношеніяхъ человѣка къ міру. Она ослабляетъ въ человѣкѣ печальное сознаніе того факта, что многое изъ того, къ чему лежитъ сердце его, гибнетъ въ мірѣ, утверждая другой фактъ, именно тотъ, что достаточная сумма благъ, должен-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 208—215.

ствующихъ наполнить жизнь человѣческую, находится въ рукѣ Божіей. Эта характерная черта, присущая всѣмъ религіямъ, съ особенной рельефностью, по Герману, выступаетъ въ христіанствѣ, потому что христіанство уничтожаетъ противорѣчіе между духомъ человѣка и природой, утверждая „премірность (Ueberweltlichkeit)“ высшаго блага и связуя его съ мыслію о всемогущемъ Богѣ, какъ Отцѣ [1]). Казалось бы, такимъ образомъ, проф. Германъ долженъ былъ признать, если не тождественность, то по крайней мѣрѣ близость религіозной области къ области нравственной, которая, какъ извѣстно, содержаніемъ своимъ также имѣетъ благо. Въ дѣйствительности однакожъ не находимъ этого. По его взгляду, нравственная и религіозная области должны быть разграничены между собою. Въ самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ Германъ, нравственность можетъ быть опредѣлена какъ „присущая мыслящему существу необходимость къ хотѣнію (Notwendigkeit am Wollen)“, какъ присущая ему „необходимость—въ самочувствіи (Selbstgefühl) пользоваться своимъ бытіемъ (ihr Dasein geniessen) и съ этого средоточнаго пункта опредѣлять всѣ отношенія къ окружающему“ [2]). А такъ какъ человѣкъ, какъ разумное существо, можетъ утвердить самобытность своей жизни лишь въ томъ случаѣ, если онъ, мысля себя какъ конечную цѣль міра, въ силу того отличаетъ свою внутреннюю жизнь отъ природы и себя, какъ заключенное цѣлое, выдѣляетъ изъ области условныхъ понятій, то подобное завершеніе внутренней жизни въ мысли о конечной цѣли возможно только въ томъ случаѣ, если человѣческая личность свое хотѣніе подчиняетъ безусловному закону, который ни отъ чего не зависитъ, потому что только въ такомъ случаѣ

---

[1]) Herrmann. Die Metaphysik in der Theologie. Halle. 187[illegible] S. 8—9. Сравн. Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 89—90.

[2]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 137.

человѣкъ можетъ утвердить себя какъ конечную цѣль по отношенію ко всему окружающему [1]). Но если такимъ образомъ, заключаетъ далѣе проф. Германъ, нравственный законъ автономенъ, т. е. ни отъ чего не зависимъ, то слѣдовательно и нравственная область должна стоять особнякомъ отъ всего и въ частности отъ религіозной области. Различіе между ними прежде всего выражается въ отличіи источника ихъ происхожденія. Источникомъ этической области является врожденный человѣку нравственный законъ; источникомъ области религіозной „является ни нравственность, ни метафизика, но откровеніе", подъ которымъ, по мнѣнію проф. Германа, разумѣется „сообщеніе божественной воли въ цѣляхъ утвержденія высшаго блаженства для человѣка" [2]). Другое различіе между нравственностью и религіей, по Герману, проявляется на ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Въ виду того, что нравственная область и въ своемъ происхожденіи, и въ своемъ содержаніи автономна, религіозная область по отношенію къ ней, съ точки зрѣнія Германа, должна занимать и занимаетъ второстепенное значеніе. Она является лишь случайнымъ завершеніемъ области этической. Нравственный законъ гласитъ человѣку: „поступай нравственно"; религія, утверждая ту мысль, что всемогущая воля руководитъ всѣми отдѣльными личностями и всѣми естественными условіями ихъ бытія, чтобы осуществить высшее благо какъ свою самоцѣль, черезъ это подкрѣпляетъ вышеуказанное требованіе нравственнаго закона и возбуждаетъ моральную энергію въ человѣкѣ. Значеніе религіи такимъ образомъ, по Герману, лишь то, что, благодаря ея посредству, нравственность получаетъ „индивидуальную дѣйствительность (осуществленіе) въ человѣческой жизни" [3]).

---

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 156—158.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 365.

[3]) Herrmann. Op. cit. S. 228—250; besonders S. 233—234. 245—247. 249—250.

Еще большее различіе находитъ проф. Германъ между религіознымъ и метафизическимъ знаніемъ. Религіозное знаніе, по нему, возникаетъ въ человѣкѣ изъ практическаго стремленія утвердить этико-практическую самостоятельность послѣдняго въ его отношеніи къ міру; знаніе метафизическое изъ стремленія „понять окружающій міръ и объяснить все совершающееся въ немъ". Религіозное знаніе поэтому не имѣетъ необходимости возводить міръ въ нераздѣльное цѣлое, въ которомъ бы находили для себя объясненіе всѣ частныя явленія и въ силу того совсѣмъ не задается вопросами о законосообразномъ построеніи окружающаго міра, объ установленіи причинныхъ отношеній въ немъ и проч. [1]). Знаніе метафизическое напротивъ, стремясь понять и объяснить окружающій міръ, старается отыскать въ немъ всюду причинную связь, установить тѣ „общія формулы, въ которыхъ можетъ быть выражено безъ противорѣчія разсудку все существующее и случающееся". И въ тоже время метафизическое знаніе оставляетъ въ сторонѣ рѣшеніе вопроса о томъ, какое отношеніе къ нашему духовно-нравственному благополучію имѣетъ то или другое явленіе окружающаго насъ міра [2]). Для теологіи поэтому міръ реаленъ постольку, по-

---

[1]) Конечно, разсуждаетъ Германъ, христіанинъ не можетъ отрѣшиться отъ того сознанія, что существуетъ таинственная связь между случающимся въ мірѣ и высшимъ благомъ, каковая связь осуществленіе для себя находитъ въ немъ—христіанинѣ. Но христіанство не даетъ ему права прослѣдить эту связь, такъ какъ сознаніе, что существуетъ взаимная связь между царствомъ средствъ и царствомъ цѣлей христіанинъ пріобрѣтаетъ не изъ теоретическаго познанія окружающаго міра, а изъ сознанія господства высшаго блага надъ его духовной жизнью. Поэтому для человѣка не существуетъ вопроса, какъ Богъ ему помогаетъ, а существуетъ лишь положеніе, что Богъ ему помогаетъ... Die Metaphysik in der Theologie. S. 8—9.

[2]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 82. Сравн. Die Metaphysik in der Theologie. S. 8—9.

скольку совершающееся въ немъ согласуется съ высшимъ благомъ человѣка; категорія реальности міра въ теологіи опредѣляется слѣдовательно энергіей самочувствія въ человѣкѣ. Для метафизики міръ реаленъ постольку, поскольку существующее въ немъ соотвѣтствуетъ познающему я человѣка: категорія реальности міра въ метафизикѣ слѣдовательно опредѣляется энергіей разсудочной способности въ человѣкѣ [1]). Предметы религіознаго знанія поэтому, по взгляду проф. Германа, будучи реальны лишь постольку, поскольку имѣютъ этическую цѣнность для самочувствія человѣка, въ тоже время не имѣютъ никакого значенія, разсматриваемыя со стороны теоретической. Въ этомъ отношеніи они — продуктъ чисто субъективнаго воображенія [2]). Въ концѣ концовъ такимъ образомъ религія въ воззрѣніяхъ проф. Германа получаетъ лишь фиктивное значеніе: она нѣчто въ родѣ фантастическаго образа, хотя и прекраснаго и могущаго иногда благотворно дѣйствовать на человѣка, но не имѣющаго объективно-реальнаго значенія. — И самъ Германъ выражается въ томъ смыслѣ, что религіозный міръ есть „міръ идеаловъ“ [3]), что религія есть только „выраженіе личнаго самосознанія нравственно настроеннаго человѣка“ [4]). Если поэтому кто и станетъ утверждать то положеніе, что религія—созданіе нашего субъективнаго воображенія, то противъ этого утвержденія, по Герману, нельзя возразить что нибудь по существу. Единственнымъ возраженіемъ въ данномъ случаѣ можетъ служить развѣ простое указаніе на то, что „міръ вѣры есть міръ

---

[1]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Werlterkennen und zur Sittlichkeit. S. 118—119.

[2]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 107—108. Сравн. Max Scheibe. Die Bedeutung der Werturtheile für das religiöse Erkennen. Halle. 1893. S. 16—17.

[3]) Herrmann. Op. cit. S. 251.

[4]) Herrmann. Op. cit. S. 250.

живыхъ“ и что „живущій правъ (Recht hat)“, т. е. простое указаніе на фактическое существованіе непосредственнаго религіознаго сознанія. При этомъ вѣрующій можетъ указать и на то, что указанное сознаніе не его только личный опытъ, но и опытъ массы другихъ людей [1]).

Отсюда всѣ стремленія доказать истинность религіи научно-теоретическимъ путемъ, по Герману, не достигаютъ цѣли. И даже мало этого. Апологеты въ существѣ дѣла оказываютъ плохую услугу религіи, потому что низводятъ послѣднюю въ совершенно чуждую для нея область [2]). Поэтому союзъ религіи съ метафизикой, по взгляду Германа, не только не „почетенъ (ehrenvoll)“ для теологіи, но прямо опасенъ, и освобожденіе религіи отъ вліянія метафизики дожно быть признано первѣйшей задачей для христіанскаго общества [3]).

Къ тѣмъ же самымъ результатамъ, хотя исходя изъ иной нѣсколько точки зрѣнія, приходитъ и другой представитель ричліанства проф. Кафтанъ. По его взгляду, основаніе религіи слѣдуетъ искать въ той сторонѣ человѣческаго духа, которая оказывается наиболѣе существенной. Такой стороной, по его мнѣнію, какъ и по мнѣнію Шлейермахера, слѣдуетъ считать несомнѣнно, область чувства. Видно это, по Кафтану, изъ того, что чувство въ существѣ дѣла является основой духовной жизни какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и вообще человѣчества, понимаемаго въ смыслѣ единаго цѣлаго. Чувствомъ объединяются отдѣльные акты духовной жизни индивидуума, въ силу чего получается духовная жизнь человѣка, какъ отдѣльной самостоятельной единицы. Чувство далѣе связуетъ между собою отдѣльныхъ личностей, въ силу чего получается

---

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 271.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 271—272.

[3]) Herrmann. Op. cit. S. 137. 353—354.

оллективная духовная жизнь человѣчества [1]). Спраши-
ается теперь, какое же чувство является основой
елигіи, что служитъ содержаніемъ его? Отвѣчая на
тотъ вопросъ, Кафтанъ нѣсколько расходится съ А.
'ичлемъ и Германомъ, которые, какъ мы уже ви-
ѣли, происхожденіе религіи выводятъ изъ прису-
аго человѣку практическаго стремленія устранить
ротиворѣчія между личнымъ достоинствомъ человѣка
ъ одной стороны и вліяніемъ окружающей послѣд-
ого природы съ другой. Положеніе это, по взгляду
афтана, опровергается главнымъ образомъ тѣмъ фак-
омъ, что основаніе указаннаго противорѣчія—сознаніе
еловѣкомъ личной самобытности—отсутствуетъ у людей
нѣкоторыхъ ступеняхъ ихъ культурнаго развитія,
отому что существовали и существуютъ народности,
жизни коихъ религія имѣла и имѣетъ важное значеніе
которыя тѣмъ не менѣе не имѣютъ сознанія того,
о между ними и животными въ духовномъ отноше-
и существуетъ рѣзкое различіе [2]). Источникъ про-
хожденія религіи поэтому, по взгляду Кафтана, слѣ-
етъ искать вообще въ чувствѣ жизни или въ томъ
щечеловѣческомъ опытѣ, что присущее намъ стрем-
ніе къ жизни находится въ обратномъ отношеніи
удовлетворенію этого стремленія. Этимъ чувствомъ,
къ основою религіозной жизни, по Кафтану, въ су-
ствѣ дѣла рѣшается вопросъ о добрѣ и злѣ съ ре-
гіозной точки зрѣнія [3]). Добро или благо есть то,
содѣйствуетъ или по крайней мѣрѣ не препят-
уетъ удовлетворенію естественнаго стремленія чело-
ѣка къ жизни какъ въ настоящемъ, такъ и въ буду-
мъ. Зло есть то, что̀ препятствуетъ этому есте-
енному стремленію [4]). Этимъ основнымъ мотивомъ,

---

[1]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 28—29. 33
-4. 46 u. andr.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 82—84 u. w.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 64—69.

[4]) Kaftan. Op. cit. S. 59. 69.

по взгляду Кафтана, далѣе опредѣляется содержаніе всей вообще религіозной жизни. Лучше всего это можно прослѣдить на культѣ, представляющемъ изъ себя конкретное выраженіе всякой религіи. Культъ слагается изъ дѣйствій, которыя служатъ единственной цѣли— пріобрѣсти благоволеніе боговъ и отвратить ихъ гнѣвъ. Въ частности эта идея, проходящая чрезъ весь культъ, выражается въ жертвѣ. Жертва есть даръ человѣка Богу въ цѣляхъ пріобрѣсти Его благоволеніе для собственнаго благополучія. Божеству при этомъ предлагаются предметы, которые можно вкушать, дабы вмѣсто этихъ предметовъ выпросить отъ него другіе лучшіе предметы. Полинезійцы поэтому съ цѣлію предлагали богамъ плохіе плоды, чтобы боги въ своихъ собственныхъ интересахъ давали людямъ хорошую и богатую жатву. Даже въ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ, по взгляду Кафтана, проскальзываетъ таже идея: Божеству приносится въ жертву отдѣльная личность или совокупность отдѣльныхъ личностей съ тою цѣлію, чтобы оно щадило жизнь другихъ людей.

Тоже самое далѣе, по Кафтану, слѣдуетъ сказать и о другой существенной принадлежности культа — молитвѣ. Она есть просьба о защитѣ жизни или иначе о такихъ благахъ, которыя возвышаютъ (erhöhen) наслажденіе (Genuss) жизнью. Поэтому-то молитва всегда соединяется съ жертвами, предполагающими, какъ мы уже видѣли, эгоистическія цѣли въ человѣкѣ. Наконецъ, указанный мотивъ, по взгляду Кафтана, проскальзываетъ и еще въ одной культовой сторонѣ, — въ оракулахъ, которые составляли существенную принадлежность языческихъ религій. Оракулы задачей своей имѣли устраненіе съ помощію божества тѣхъ препятствій на жизненномъ пути человѣка, которыя возникаютъ изъ невѣдѣнія будущаго, и слѣдовательно точно также служили практическимъ интересамъ человѣка.

Однимъ словомъ, кратко резюмируетъ свои разсужденія Кафтанъ, „нужда порождаетъ религію“ [1].

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 64—69.

тимъ, по взгляду берлинскаго профессора, въ свою чередь рѣшается вопросъ объ отношеніи религіозной бласти къ области этической и метафизической. Вмѣстѣ ъ А. Ричлемъ и Германомъ Кафтанъ возстаетъ проивъ отождествленія этихъ областей. Религіозная обасть, по его мнѣнію, отлична отъ области этической еще болѣе отъ области метафизической. Первое, т. е. гличіе религіозной области отъ области этической очеидно изъ того, что онѣ имѣютъ и различное содержаіе, и различныя основанія. Правда, обѣ онѣ регулируютъ поведеніе человѣка, но религія своимъ объектомъ мѣетъ горе (Wehe) или благополучіе (Wohl) человѣка; равственность—добро или зло. Религія основаніе для ебя имѣетъ въ естественной волѣ человѣка, нравственсть въ нравственномъ законѣ [1]). Второе, т. е. разичіе между религіей и метафизикой, касается также зличія ихъ содержанія. Религія своимъ содержаніемъ мѣетъ практическую область, метафизика — область еоретическую. Отсюда и проистекаетъ независимость религіозной области отъ области метафизической. Видно о изъ того, по Кафтану, что религію имѣютъ съ ной стороны народы, стоящіе на самой низкой ступени ховнаго развитія, весь интересъ своей жизни полалющіе лишь въ достиженіи практическо-жизненныхъ лей, и съ другой стороны ее же имѣютъ люди, стояе на самой высокой ступени интеллектуальнаго разтія, всю жизнь свою посвятившіе научнымъ изыскаимъ. Правда, и философское знаніе непремѣнно входитъ къ составной элементъ въ сферу религіозную, но аніе религіозное, по Кафтану, рѣзко отличается отъ анія философскаго, такъ какъ возникаетъ не изъ оретическаго стремленія понять процессы, совершаюеся въ мірѣ, а изъ субъективно-практическаго стремнія пользоваться міромъ какъ средствомъ къ достинію личнаго блага [2]). Отсюда по Кафтану, какъ и

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 148—152.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 46—47.

по А. Ричлю и Герману, религіозное знаніе выражается въ Werturtheilen, т. е. имѣетъ исключительно практическую цѣнность [1]).

Въ воззрѣніяхъ А. Ричля и особенно Германа и Кафтана религія такимъ образомъ, утрачивая сверхъестественное Божеское происхожденіе, представляетъ изъ себя лишь одно изъ самыхъ естественныхъ и обыкновенныхъ проявленій человѣческаго духа. Казалось, трудно было бы идти далѣе по тому же пути отрицательнаго отношенія къ религіи. И тѣмъ не менѣе одинъ изъ представителей ричліанства высказываетъ взгляды, еще болѣе унижающіе значеніе религіи вообще христіанской религіи въ частности, въ духовной жизни человѣка. Разумѣемъ Бендера, изложившаго свои воззрѣнія на религію въ извѣстномъ уже намъ изслѣдованіи: Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Свое изслѣдованіе Бендеръ начинаетъ съ разсмотрѣнія существующихъ воззрѣній на сущность религіи: раціоналистическаго, мистическаго и Шлейермахеровскаго. Всѣ эти воззрѣнія, по его взгляду, не опредѣляютъ существа религіи и ея происхожденія. Раціоналистическое напр. воззрѣніе, признающее врожденность религіозныхъ идей, не достигаетъ указанной цѣли, потому что предполагаетъ въ человѣкѣ существованіе особенной способности (Anlage) для религіи, каковое существованіе рѣшительно опровергается существованіемъ атеизма [2]). Мистическое воззрѣніе на сущность религіи, полагающее корень религіи въ погруженіи человѣческой души въ безконечное, не объясняетъ существа религіи, по Бендеру, потому, что является „темнымъ (stumpf und blind)“ и „безсодержательнымъ (leer und schaal)“ [3]). И наконецъ воззрѣніе Шлейермахера на религію, какъ на порожденіе

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 44.

[2]) Bender. Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn. 1888. S. 11.

[3]) Bender. Op. cit. S. 8—9.

увства, не выражаетъ, по Бендеру, существа религіи
отому, что чувство, подобно волѣ и мышленію, есть
формальная дѣятельность самосознанія", „безсодержа-
ельная функція, получающая свое содержаніе отъ
оприкосновенія съ міромъ". Вообще путемъ психоло-
ическимъ вопросъ о происхожденіи религіи, по Бендеру,
е можетъ быть рѣшенъ. Правильный взглядъ на ре-
игію можетъ быть установленъ лишь путемъ историко-
оитическимъ, путемъ сравненія различныхъ историче-
кихъ религій [1]). Спрашивается, къ чему же приводитъ
отъ путь? Историческій путь, отвѣчаетъ Бендеръ,
оказываетъ намъ то, что религія слагается изъ эле-
ентовъ, совершенно чуждыхъ ей: изъ научныхъ, госу-
рственныхъ, народныхъ, іерархическихъ и проч.,
ковые элементы составляютъ изъ себя внѣшнюю обо-
чку религіи, скрывающую дѣйствительную сущность
слѣдней. Если отбросимъ эту оболочку, то увидимъ,
о основою религіи является борьба человѣка за суще-
вованіе. Сама же религія есть не что иное, какъ
исущая человѣку дѣятельность самосохраненія (eine
ätigung des Selbsterhaltungstriebs), каковая дѣя-
льность вызывается во первыхъ тѣмъ, что человѣкъ
вствуетъ въ себѣ внутреннюю потребность охранять
ои жизненные интересы среди затрудненій окружаю-
го міра, и во вторыхъ тѣмъ, что при этомъ стрем-
ніи къ самосохраненію человѣкъ сознаетъ ограни-
ность своихъ силъ и чувствуетъ зависимость отъ
ружающаго его міра [2]). Что именно узко-практическіе
тересы составляютъ содержаніе всякой религіи, по
ндеру, какъ и по Кафтану, очевидно изъ того, что
ими интересами приникнуты какъ внѣшне-культовая,
къ и вѣроучительная стороны религіозной жизни.
о касается первой изъ указанныхъ сторонъ, то при-
тствіе въ ней практическаго элемента лучше всего

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 17—18.

[2]) Bender. Op. cit. S. 37—38. 26—27.

можно видѣть на молитвѣ, которая составляетъ главное содержаніе внѣшне-культовой стороны въ религіи. Извѣстенъ тотъ фактъ, разсуждаетъ Бендеръ, что нужда въ собственномъ смыслѣ слова научаетъ человѣка молиться. Если бы человѣкъ обладалъ средствами вполнѣ достаточными для удовлетворенія его практическихъ стремленій, въ такомъ случаѣ онъ никогда не сталъ бы апеллировать къ Божеской власти и самое существованіе боговъ было бы для него совершенно излишне. Тоже самое, по Бендеру, можно подмѣтить и въ другихъ принадлежностяхъ внѣшне-культовой стороны всякой религіи, напр. жертвахъ и проч. [1]).

Узко-практическими интересами, по Бендеру, проникнута и умозрительно-вѣроучительная сторона всякой религіи. Происхожденіе ея вызвано тѣмъ, что человѣкъ, чувствуя себя во всѣхъ областяхъ духовной жизни, въ частности въ области знанія, ограниченнымъ, стремится восполнить прорѣхи своего знанія особой религіозной метафизикой, которая должна завершить обычное знаніе. Постояннымъ содержаніемъ этой метафизики является тоже самое, что́ составляетъ содержаніе и культовой стороны: вопросъ объ удовлетвореніи практическихъ стремленій человѣческаго духа или, говоря короче, вопросъ о счастьѣ человѣка. Это явленіе, по Бендеру, наблюдается во всѣхъ религіяхъ, древнихъ и новыхъ. „Израильтянинъ въ своемъ вѣроученіи напр. излагалъ миссію своего народа, сводимую къ удовлетворенію его мечтаній о политическомъ господствѣ среди другихъ народовъ“.... Тоже самое наблюдается, по Бендеру, у грековъ, римлянъ, индійцевъ и персовъ. Равнымъ образомъ и въ новѣйшихъ религіяхъ: „магометанинъ вѣруетъ въ Магомета, потому что послѣдній указываетъ ему путь, который всѣмъ повинующимся въ качествѣ награды обѣщаетъ всевозможныя блаженства. Буддистъ на тѣхъ же основаніяхъ вѣруетъ въ Будду. И христіанинъ вѣруетъ во Христа, апостоловъ и святыхъ потому, что

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 28—33.

надѣется найти въ нихъ средство для устраненія виновности предъ Богомъ и залогъ для полученія вѣчнаго блаженства" [1]). Этотъ практическій элементъ, лежащій въ основѣ религіознаго знанія, по Бендеру, и отличаетъ рѣзко указанное знаніе отъ знанія метафизическаго въ обычномъ пониманіи послѣдняго. Оба эти знанія, хотя и преслѣдуютъ одну и туже цѣль, но по совершенно различнымъ мотивамъ. Человѣкъ, какъ философъ, познаетъ міръ безъ отношенія къ своимъ интересамъ, повинуясь лишь существующимъ въ немъ теоретическимъ законамъ. Человѣкъ, какъ религіозный субъектъ, предпринимаетъ объясненіе міра исключительно по практическимъ интересамъ, конструируя міръ такъ, чтобы онъ соотвѣтствовалъ осуществленію его жизненно-практическаго идеала [2]).

Отличаясь рѣзко отъ научно-философской области, религіозная область однакожъ, по Бендеру, въ тоже время находится въ тѣсной связи и даже зависимости отъ культурнаго развитія человѣчества. Видно это, по его мнѣнію, изъ того, что религіозное сознаніе прогрессировало и прогрессируетъ параллельно культурному развитію человѣчества, въ силу чего наблюдается опредѣленная религіозная градація параллельно градаціи культурной.

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 69—72.

[2]) Въ этомъ-то различіи отношеній религіознаго и философскаго знаній къ міру, по Бендеру, и слѣдуетъ искать объясненіе столкновеній между тѣмъ и другимъ знаніемъ. Обычно религія и наука сталкиваются другъ съ другомъ, претендуя рѣшать міровые вопросы съ чуждыхъ имъ точекъ зрѣнія. Таково напримѣръ въ новѣйшее время столкновеніе христіанской религіи съ Коперниковскимъ объясненіемъ природы. Таково далѣе столкновеніе религіи, признающей совершенство первосозданнаго человѣка, съ наукой, признающей развитіе изъ низшихъ, животныхъ ступеней до ступеней высшихъ. Таково столкновеніе между религіей, признающей возможность чудесъ, и наукой, отвергающей ихъ въ силу ненарушимой закономѣрности въ мірѣ. Bender. Op. cit. S. 77—85.

На первой ступени культурнаго развитія, когда еще человѣкъ живетъ жизнію индивидуально-бродячею, онъ, соотвѣтственно этому, и жизненно-религіозный идеалъ понимаетъ чувственно, во внѣшнемъ индивидуальномъ обладаніи. Все, что помогаетъ человѣку въ достиженіи этой стороны его жизни, является для него Богомъ или по крайней мѣрѣ воплощеніемъ Божества. Такъ какъ съ другой стороны на этой ступени развитія міръ является для человѣка непостижимымъ и въ силу того сверхъестественнымъ, то онъ указанное воплощеніе Бога находитъ во многихъ явленіяхъ и предметахъ послѣдняго. Отсюда появленіе самой первичной ступени религіознаго развитія — фетишизма, который такимъ образомъ непремѣнно соединяется съ анимизмомъ, т. е. съ одушевленіемъ чувственныхъ предметовъ [1]). На второй ступени культурнаго развитія скитальческая жизнь человѣка прекращается. Начинаютъ возникать племена, которыя ведутъ болѣе или менѣе упорядоченную общественную жизнь. Соотвѣтственно этому, дикія желанія отдѣльнаго индивидуума подчиняются желаніямъ цѣлаго общества. Жизненный идеалъ слѣдовательно возвышается. Вмѣстѣ съ тѣмъ и религія принимаетъ національно-политическій характеръ. Появляются боги — покровители и защитники не индивидуальнаго только блага, но блага общественнаго. Таковы религіи грековъ, римлянъ, индійцевъ, китайцевъ и др. Къ числу религій съ подобнаго же рода характеромъ, по Бендеру, слѣдуетъ отнести и религію іудейскую, потому что и „въ іудейской религіи выражается не что иное, какъ потребность (Bedürfniss) укрѣпить (zu sichern) историческую и культурную миссію народа и его благополучіе“ [2]).

На слѣдующей ступени культурнаго развитія человѣкъ выходитъ изъ границъ своей національной

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 183—185.

[2]) Bender. Op. cit. S. 258—260. 262. 264.

обособленности, а вмѣстѣ съ этимъ и боги его теряютъ узко-національный характеръ. Человѣкъ на этой ступени культурнаго развитія жизненнымъ идеаломъ считаетъ служеніе благу всего человѣчества. Отсюда и боги его получаютъ такого же рода характеръ. Отсюда — возникновеніе универсальныхъ религій. Три религіи, по Бендеру, претендуютъ на это званіе: магометанство, буддизмъ и христіанство. Первыя двѣ религіи однакожъ, по его мнѣнію, въ дѣйствительности не имѣютъ универсальнаго значенія, потому что въ нихъ какъ жизненные идеалы, такъ и средства къ достиженію этихъ идеаловъ носятъ національную окраску.... Идеалъ напримѣръ магометанства отражаетъ въ себѣ черты азіатской чувственности и потому носитъ національно-азіатскій характеръ, каковой характеръ отражается и на всѣхъ догматическихъ и ритуалистическихъ предписаніяхъ магометанства [1]). Меньшую долю евдемонизма и слѣдовательно меньшую долю національной окраски носитъ на себѣ буддизмъ. Но и ему въ полной мѣрѣ, по Бендеру, нельзя усвоять значенія универсальной религіи, потому что все значеніе его зиждется не на вѣроученіи и не на морали, которыя только и могутъ обезпечить универсальное значеніе за религіей, а на чудесной божественной сторонѣ личности Будды. Изъ всѣхъ религій только одно христіанство можетъ и должно быть признано универсальной религіей, потому что только въ христіанствѣ находимъ стремленіе къ достиженію не чувственнаго идеала, но идеала духовнаго и идеалъ этотъ не ограничивается ни индивидуумомъ, ни семьей, ни племенемъ, ни даже отдѣльнымъ народомъ, но всецѣло человѣчествомъ. Въ этой-то всеобщности идеала, установленнаго христіанствомъ, по Бендеру, и заключается важное значеніе христіанства, какъ абсолютной религіи. „И если бы, по Бендеру, отъ Іисуса Христа не осталось ничего, кромѣ

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 267—271.

нагорной проповѣди, заповѣдей блаженства и „Отче нашъ“, если бы о Христѣ не было ничего извѣстно, кромѣ того, что Онъ въ борьбѣ съ національно-іудейской іерархіей стремился основать царство Божіе на землѣ, долженствовавшее обнять всѣ народы (Geschlechte) подъ единственнымъ универсальнымъ закономъ Божественной и человѣческой любви и что въ этой борьбѣ Онъ положилъ жизнь свою для запечатлѣнія вѣры въ Его историческую миссію, если бы намъ объ Іисусѣ Христѣ ничего не было извѣстно кромѣ этого и тогда все-таки мы имѣли бы достаточное историческое основаніе для того, что Ему оказать почтеніе (Verehrung), какъ насадителю вѣры во всемогуществ Божественной любви и какъ проводнику гуманитарнаго идеала въ исторіи“ [1]). Впрочемъ и въ христіанствѣ, какъ чисто естественномъ явленіи, на всемъ протяженіи его исторіи, по Бендеру, существовали тенденціи узко-національнаго характера. Самъ Христосъ не могъ отрѣшиться отъ условныхъ воззрѣній своего времени. Онъ напр. считалъ болѣзни результатомъ обитанія въ людяхъ злыхъ духовъ, весьма видное мѣсто отводилъ народнымъ представленіямъ о демонахъ, въ духѣ представленій древняго міра говорилъ о Своемъ пришествіи для всеобщаго суда, объ учрежденіи вел чественнаго царства Мессіи и проч. [2]). Тоже сам слѣдуетъ сказать, по Бендеру, и объ этической ст ронѣ первичнаго христіанства. И въ ней, по его мн нію, замѣтны элементы времени, не могущіе имѣ значенія для послѣдующихъ вѣковъ. Таковы наш взгляды ап. Павла на рабство, бракъ и проч.“ [3]). В болѣе позднее время существованія христіанской церк выраженіе узко-практическихъ тенденцій можно, Бендеру, находить въ стремленіи іерархическихъ ли

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 278.

[2]) Bender. Op. cit. S. 300—301.

[3]) Bender. Op. cit. S. 312.

усвоить себѣ исключительныя права, какъ наслѣдниковъ и продолжателей дѣла Христова, въ догматическихъ и ритуалистическихъ предписаніяхъ и проч. [1]).

Въ концѣ концовъ такимъ образомъ Бендеръ приходитъ къ рѣшительному отрицанію сверхъестественнаго происхожденія религіи вообще, христіанства въ частности, низводя послѣднее на степень естественной религіи, хотя и высшей сравнительно съ магометанствомъ и буддизмомъ. Вмѣстѣ съ этимъ въ воззрѣніяхъ Бендера всякая религія теряетъ также великое духовное значеніе, такъ какъ является порожденіемъ низменныхъ страстей человѣка. Не безъ основанія поэтому противники ричліанства въ лютеранскомъ богословіи указывали и указываютъ на то, что воззрѣнія Бендера на религію представляютъ изъ себя не что иное, какъ скрытый фейербахіанизмъ [2]). На самомъ дѣлѣ, если, какъ заявляетъ Бендеръ, исходнымъ началомъ религіозной жизни человѣка служитъ присущее послѣднему стремленіе охранить жизненные интересы, то, очевидно, религія есть не что иное, какъ выраженіе эгоистическихъ стремленій человѣка, къ каковому выводу, какъ извѣстно, приходитъ и Фейербахъ. Представители школы Ричля, отлично сознавая тѣ выводы, которыя влекутъ за собою указанные взгляды Бендера, всячески стараются защитить свое богословіе отъ какой-либо причастности къ фейербахіанству и доказываютъ положеніе, будто бы воззрѣнія Бендера на религію возрасли на чуждой ричліанству почвѣ. Всѣ эти усилія поставить религіозныя воззрѣнія Бендера внѣ связи и отношенія къ ричліанству однакожъ не достигаютъ желанной цѣли. Въ существѣ дѣла Бендеръ не высказываетъ ничего новаго сравнительно съ тѣмъ, что̀ высказано по разсматриваемому вопросу А. Ричлемъ, Германомъ и Кафтаномъ. Какъ мы уже видѣли, первые

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 283.

[2]) Pfleiderer. Die Ritschlische Theologie kritisch beleuchtet. Braunschweig. 1891. S. 123. 136.

двое изъ указанныхъ богослововъ основу религіи видятъ въ стремленіи человѣка утвердить личную самостоятельность по отношенію къ окружающему міру. А такъ какъ съ точки зрѣнія проф. А. Ричля и Германа человѣкъ въ отношеніи къ міру утверждаетъ свою самостоятельность исключительно со стороны практической, то очевидно и по ихъ мнѣнію, какъ и по мнѣнію Бендера, личное благополучіе является основою религіи. И по ихъ мнѣнію, слѣдовательно, какъ и по мнѣнію Бендера, религія въ основѣ своей не имѣетъ ничего реальнаго, объективно-существующаго, что она, иначе говоря, есть плодъ фантазіи человѣка. — Еще болѣе приближается къ Бендеру проф. Кафтанъ, такъ какъ, по его воззрѣнію, въ основѣ происхожденія религіи лежитъ личное благополучіе человѣка, т. е. онъ, подобно Бендеру, считаетъ религію порожденіемъ узко-практическихъ стремленій человѣка.

Будучи весьма близки къ воззрѣніямъ Фейербаха взгляды представителей ричліанства на происхожденіе и сущность религіи раздѣляютъ и присущіе указаннымъ воззрѣніямъ недостатки. Въ частности недостатки эти прежде всего психологическаго характера. При указанномъ чисто опытномъ опредѣленіи источника религіи психологически непонятнымъ и необъяснимымъ является сверхъопытный характеръ религіозныхъ воззрѣній. Дѣло въ томъ, что присущее человѣку отличіе себя отъ природы и самое сознаніе противорѣчія между его бытіемъ и бытіемъ природы—все это даты эмпирическія, не выходящія за предѣлы опытнаго знанія человѣка. Поэтому объяснять происхожденіе религіи, какъ сверхъопытной области, только указанными элементами невозможно. Человѣкъ, чувствуя и сознавая противорѣчіе между я и не-я, между собственнымъ бытіемъ и окружающей его природой, для устраненія этого противорѣчія могъ бы ограничиться лишь опытною областью [1]). Онъ могъ бы чувствовать

[1]) Pfennigsdorf. Vergleich der dogmatischen Systeme von R. Lipsius und A. Ritschl. Gotha. 1896. S. 78.

себя зависимымъ и источникъ этой зависимости видѣть въ неизбѣжной судьбѣ — рокѣ, матеріальной природѣ или даже въ простомъ случаѣ, потому что и по отношенію къ судьбѣ, природѣ или даже случаю можно чувствовать и свою ничтожность и свою зависимость. Если бы поэтому религія была порожденіемъ опытнаго знанія, то человѣкъ долженъ былъ бы ограничить содержаніе ея обоготвореніемъ природы вообще, взятой самой въ себѣ, или отдѣльныхъ силъ ея, или обоготвореніемъ рока и проч. Ничего подобнаго однакожъ не находимъ. Человѣкъ, какъ извѣстно, въ своемъ религіозномъ сознаніи и почитаніи выходитъ за предѣлы опытнаго знанія. Онъ чтитъ въ Богѣ силу, которая безусловно выше и всей природы и тѣмъ болѣе частныхъ проявленій ея. Правда, человѣкъ обоготворяетъ иногда и природу, бо́льшую часть въ отдѣльныхъ явленіяхъ ея, но онъ обоготворяетъ ее не саму въ себѣ, а какъ носительницу Божества. Все это ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что опытное знаніе само по себѣ не можетъ породить религіи, что послѣдняя не зависитъ въ своемъ происхожденіи отъ знанія опытнаго. Что этотъ фактъ вѣренъ, что существующее въ человѣкѣ сознаніе отличія себя отъ природы и стремленіе утвердить свою самостоятельность по отношенію къ ней не могутъ привести человѣка къ религіи и даже не могутъ вліять болѣе или менѣе существенно на религіозное развитіе, видно далѣе и изъ того, что религію съ очень развитымъ культомъ имѣли и имѣютъ народы, которые по своему умственно-моральному развитію стояли и стоятъ на самой низкой ступени, которые въ силу того не могутъ находить какого либо существеннаго противорѣчія между своимъ духовнымъ бытіемъ и естественною жизнью окружающаго животнаго міра. Таковы напримѣръ нѣкоторые дикіе народы Африки [1]). Съ

---

[1]) Pfennigsdorf. Op. cit. S. 65—66.

точки зрѣнія представителей ричліанства у всѣхъ этихъ народовъ мы должны бы найти совершенно обратное. Такъ какъ сознаніе отличія отъ природы у нихъ очень слабо, то и содержаніе религіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и религіозный культъ у нихъ должны были бы получить слабое развитіе.

Не оправдывается указанный взглядъ ричлистовъ на происхожденіе религіи и содержаніемъ религій вообще. Ричліанство, какъ мы уже знаемъ, содержаніе религій полагаетъ въ стремленіи человѣка утвердить свое внѣшнее и внутреннее благополучіе. Но противъ подобнаго рода взгляда говоритъ прежде всего тотъ фактъ, что въ каждую религію входятъ понятія, не имѣющія никакого отношенія къ указанному мотиву въ происхожденіи религіознаго знанія, напримѣръ понятія о святости Божественной, о премудрости Божественной и проч. Въ особенности въ данномъ случаѣ говоритъ противъ представителей ричліанскаго богословія содержаніе христіанской религіи. Какое отношеніе, напримѣръ, къ устраненію противорѣчія между я и не-я человѣка имѣютъ высокотаинственные христіанскіе догматы о Троичности Божественныхъ Лицъ, о двухъ естествахъ въ единомъ лицѣ Іисуса Христа и проч. Входятъ далѣе въ содержаніе каждой религіи такого рода элементы, которые явно противорѣчатъ содержанію религіи, указываемому ричлистами. Въ каждой религіи, напримѣръ, существуетъ культъ демоновъ, злыхъ духовъ и проч. Въ содержаніе нѣкоторыхъ религій входятъ человѣческія жертвоприношенія, существованіе которыхъ, само собою понятно, являетъ наиболѣе сильнымъ отрицаніемъ стремленія человѣка къ личному благополучію. Нельзя конечно отрицать того факта, что въ содержаніе религій, особенно некультурныхъ народовъ, входитъ какъ составной элементъ въ значительной степени и элементъ эвдемоническій. Люди взываютъ въ своихъ молитвахъ къ богамъ о внѣшнемъ благополучіи, приносятъ имъ жертвы въ цѣляхъ утвердить это благополучіе. Но и этотъ фактъ самъ по себѣ

еще отнюдь не говоритъ въ пользу представителей ричліанства. Дѣло въ томъ, что въ человѣкѣ можетъ возникнуть стремленіе сдѣлать божество служебнымъ орудіемъ для обезпеченія своего положенія въ мірѣ лишь въ томъ случаѣ, если онъ уже считаетъ божество силой, безусловно господствующей надъ природой и въ частности надъ нимъ, человѣкомъ. Слѣдовательно не извѣстное положеніе человѣка въ мірѣ приводитъ его къ религіи, а наоборотъ, отношеніе къ Богу опредѣляетъ извѣстное положеніе въ мірѣ [1]). Въ частности тоже явленіе приложимо и къ христіанской религіи. И въ ней, какъ извѣстно, вѣрующіе въ своей всецѣлой преданности Богу находятъ и переживаютъ свое блаженство, утверждая въ тоже время свое господство надъ міромъ, надъ страданіями, нуждами и проч. Но и въ христіанствѣ не этимъ господствомъ надъ міромъ обусловливается бытіе Бога, а напротивъ бытіемъ Бога отношеніе человѣка къ міру. Видно это изъ того, что безъ жизни человѣка въ Богѣ, по христіанскому ученію, самое господство человѣка надъ міромъ теряетъ всякій смыслъ и значеніе. Мало всего этого. Если встать на точку зрѣнія представителей ричліанства, т. е. если содержаніе и развитіе религіознаго сознанія поставлять въ зависимость исключительно отъ стремленія человѣка утвердить свое внѣшнее благополучіе, то, по вполнѣ справедливому замѣчанію одного

---

[1]) Вполнѣ справедливы поэтому слѣдующія слова Пфеннигсдорфа: «Die Menschen glaubten nicht darum an die Götter, weil sie sich mit ihrer Hilfe der Natur gegenüber behaupten wollten, sondern sie fühlten sich beim Unglück unmittelbar von bösen Mächten verfolgt und gaben ihre liebste Habe hin, nur um den erzürnten Gott zu besänftigen. Die Macht der Gottheit muss schon über dem Religiösen mächtig sein; erst dann kann in ihm das Streben erwachen, dieselbe sich dienstbar zu machen für seine Stellung in der Welt. Dass diese Reflexion allein keinen Menschen dazu führen könnte, weder Güter auf zugeben, deren Verlust das Herz zerreisst, noch die eigene Persönlichkeit im Dienste Gottes zu verzehren, bedarf keines Beweises»... Pfennigsdorf, Op. cit. S. 70.

изъ изслѣдователей ричліанства Пфеннигсдорфа, получатся положительныя несообразности. На самомъ дѣлѣ, если бы стремленіе человѣка къ общенію съ Богомъ было для человѣка лишь единственнымъ мотивомъ къ осуществленію эгоистическихъ интересовъ практическаго характера, то религія, въ томъ числѣ и христіанская, на высшей ступени своего развитія должна была бы потерять всякое значеніе для человѣка, ибо, достигнувъ подчиненія природы и слѣдовательно желаемаго благополучія, онъ потерялъ бы нужду въ томъ, съ помощію чего стремился утвердить свое господство надъ послѣдней, подобно тому, какъ голодный человѣкъ, насытившись, теряетъ ощущеніе голода и не нуждается въ томъ, что̀ утоляетъ голодъ. Т. е. въ концѣ концовъ получается тотъ выводъ, что религіозный человѣкъ на высотѣ своего религіознаго совершенства долженъ былъ бы стать наиболѣе безрелигіознымъ [1]).

Нельзя наконецъ признать состоятельнымъ взглядъ представителей ричліанства на происхожденіе и сущность религіи и потому, что выставляемый ими мотивъ въ происхожденіи религіи слишкомъ узокъ въ своемъ содержаніи. Дѣло въ томъ, что устраненіемъ противорѣчія въ положеніи человѣка въ мірѣ невозможно объяснить происхожденіе всѣхъ религіозныхъ формъ. Имъ напр. невозможно объяснить происхожденіе пантеизма, потому что съ точки зрѣнія пантеистической противорѣчія между природой и человѣкомъ не суще-

---

[1]) «Wäre die Religion, пишетъ Пфеннигсдорфъ, nur da zur Befriedigung jenes eben erwähnten Verlangens, so müsste sie auch dem Hunger gleich notwendig verschwinden, wenn dem Menschen die ersehnte Stillung seines Bedürfnisses zuteil wird, d. h. der Religiöse wäre auf dem Gipfel seiner religiösen Stimmung oder seine Gottesgemeinschaft nicht mehr religiös, oder wenn das nicht gefällt der Religiöse ist seiner Natur nach zum steten Hungern bestimmt und die wirkliche Erlangung seines Gutes bedeutet für ihn den Verlust der Religion, da ja das Streben nach demselben aufhört». Pfennigsdorf. Op. cit. S. 71.

ствуетъ: личность человѣка съ этой точки зрѣнія, если и имѣетъ значеніе въ міровомъ процессѣ, то лишь въ томъ смыслѣ, что является носительницей всеобщаго разума и въ тоже время не имѣетъ никакого значенія какъ личность отдѣльнаго отъ природы и самостоятельнаго существа, потому что человѣкъ, будучи въ его бытіи лишь однимъ изъ проявленій абсолютнаго, есть только, какъ выражается Шлейермахеръ, „хрупкій сосудъ (zerbrechliches, bald zerbrochenes Gefäss) для Божественнаго проявленія въ мірѣ“ [1]). О какомъ-либо противорѣчіи между человѣкомъ и окружающимъ его міромъ и въ силу того о стремленіи перваго освободиться отъ столкновенія съ послѣднимъ съ пантеистической точки зрѣнія нѣтъ и не можетъ быть рѣчи и слѣдовательно выставляемый ричлистами мотивъ въ происхожденіи религіи не можетъ объяснить происхожденія пантеизма, какъ извѣстной религіозной формы.

Этотъ фактъ невозможности вывести появленіе, развитіе и содержаніе религіознаго сознанія опытнымъ путемъ ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что религія основаніе для своего появленія и существованія имѣетъ въ самой природѣ послѣдняго, что человѣкъ уже раждается съ стремленіемъ къ Богу и что это стремленіе имѣетъ сверхъопытное происхожденіе. Явленія окружающаго человѣка и подлежащаго его наблюденію міра могутъ лишь пробудить въ немъ это стремленіе и сообщить ему свѣжесть и интенсивность. Могутъ имѣть значеніе въ данномъ случаѣ и неблагопріятныя для человѣка явленія и событія окружающей природы и жизни. И они, пробуждая въ человѣкѣ сознаніе ограниченности его духовныхъ и тѣлесныхъ силъ, тѣмъ самымъ могутъ возбудить присущее ему стремленіе къ Существу высшему и могущественнѣйшему не только по сравненію съ нимъ, человѣкомъ, но и со всей природой. Въ этомъ смыслѣ справедливы излюбленныя слова представителей ричліанства: „нужда научаетъ чело-

---

[1]) Pfennigsdorf. Op. cit. S. 76—77.

вѣка молиться". Но имѣя значеніе лишь пробудителей религіознаго сознанія, неблагопріятныя явленія окружающей человѣка природы не могутъ въ тоже время въ собственномъ смыслѣ слова породить это сознаніе, какъ на этомъ настаиваютъ представители ричліанства.

Не менѣе сильныя возраженія вызываетъ и устанавливаемая ричлистами полная зависимость религіознаго сознанія отъ культурнаго развитія человѣчества. По взгляду представителей ричліанства, и особенно Бендера, религія возрастаетъ на культурѣ такъ же, какъ растеніе возрастаетъ на почвѣ. И потому, по его мнѣнію, не было бы и христіанства съ его величайшими идеями, если бы человѣчество ко времени пришествія Христа Спасителя не доразвилось до идей, раскрываемыхъ послѣднимъ. Противъ подобнаго предположенія о зависимости религіи отъ культуры однакожъ рѣшительно говорятъ и дохристіанскія религіи, и само христіанство. Извѣстенъ съ одной стороны изъ исторіи тотъ фактъ, что нѣкоторыя изъ самыхъ темныхъ сторонъ религіознаго культа были присущи религіямъ народовъ, стоящихъ сравнительно на высокой ступени культурной жизни, и съ другой стороны этихъ же темныхъ сторонъ культа не находимъ у народовъ стоящихъ на самой низкой ступени культурнаго развитія, на ступени такъ называемаго грубаго естественнаго состоянія (rohen Naturzustandes). Слѣдуетъ это сказать напримѣръ о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ. Ветхозавѣтное откровеніе свидѣтельствуетъ, что послѣднія входили какъ составной элементъ въ религіозную жизнь хананеевъ, которымъ тоже Откровеніе однако приписываетъ извѣстную степень культурнаго развитія (Числ. 13, 18–42; Неем. 9, 25; Лев. 18, 21; 20, 2–5) [1]). Исторія возникновенія самого христіанства затѣмъ рѣшительно говоритъ противъ указанной теоріи

---

[1]) Theologische Studien und Kritiken. 1890. Köstlin. Der Ursprung der Religion. S. 226—227.

о полной зависимости религіозной жизни отъ культуры. Христіанство возникло не въ центрѣ тогдашняго культурнаго развитія: у римлянъ и грековъ, а у народа, который былъ мало знакомъ съ культурой. Христосъ родился не въ Римѣ или Аѳинахъ, а въ Назаретѣ, и притомъ въ средѣ самой бѣдной, которая конечно не имѣла большихъ свѣдѣній о тогдашней культурѣ. Противъ указаннаго предположенія о зависимости религіи отъ культурнаго развитія человѣчества говоритъ и позднѣйшая исторія христіанской религіи. Извѣстно, что въ періодъ возникновенія реформаціи упадокъ христіанства замѣчается въ государствахъ, стоящихъ на высшей ступени культурнаго развитія: въ Италіи, Франціи и Испаніи, и наоборотъ народы, стоящіе на низшей сравнительно съ указанными націями ступени культурнаго развитія, сохранили болѣе религіознаго одушевленія. Таковыми напр. въ эпоху реформаціи были нѣмцы и швейцарцы, у которыхъ поэтому реформація и имѣла наибольшій успѣхъ [1]). Мало всего этого. Можно не только отрицать полную зависимость религіи отъ культуры, но можно утверждать совершенно противоположное— именно то, что религія не рѣдко шла и идетъ противъ культуры. Извѣстно, что каждая религія теоретическое воплощеніе для себя находила и находитъ въ такъ называемой богословской наукѣ. Само собою понятно, если бы точка зрѣнія Бендера была правильной, т. е. если бы религія въ своемъ развитіи находилась въ полной зависимости отъ культуры, то въ такой же зависимости отъ послѣдней находилась бы и богословская наука. Между тѣмъ не рѣдко замѣчается обратное отношеніе. Извѣстно, что богословская наука весьма не рѣдко возставала и возстаетъ противъ того или иного культурнаго состоянія общества. Достаточно вспомнить всю исторію среднихъ вѣковъ на западѣ, которая есть не что иное, какъ сплошная борьба

---

[1]) Theologische Studien und Kritiken. 1890. Köstlin. Der Ursprung der Religion. Ibid.

церковной науки противъ культуры. Извѣстно, что богословская наука того времени — схоластика возставала самымъ рѣшительнымъ образомъ почти противъ всѣхъ видныхъ открытій тогдашняго времени въ области научной. И не замѣчается ли подобнаго рода отношеніе богословской науки къ культурѣ и по настоящее время во многихъ случаяхъ?

Все это ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что въ дѣйствительности существуетъ совершенно не то отношеніе между религіей и культурой, какое устанавливаетъ Бендеръ. Въ дѣйствительности не столько культура обусловливаетъ духовный складъ и развитіе религіознаго сознанія, сколько религія развитіе культуры. Видно это изъ того, что разнаго рода учрежденія и законы регулирующіе нравственно-соціальную жизнь народовъ обычно въ своемъ происхожденіи возводились къ самимъ божествамъ. Фактъ этотъ настолько несомнѣненъ, что его не можетъ отрицать и не отрицаетъ и самъ Бендеръ. Онъ сознается, что „древніе народы всѣмъ своимъ предпріятіямъ усвояли религіозную окраску, что римлянинъ напр. для каждаго почти событія въ своей жизни и въ окружающей его природѣ имѣлъ особаго бога, что грекъ безъ предварительнаго опроса оракула не приступалъ ни къ какому болѣе или менѣе важному дѣлу“..... Онъ сознается и въ томъ, что и по настоящее время „вся жизнь не только естественныхъ народовъ, но также китайцевъ, индѣйцевъ и проч. настолько пропитана религіей, что трудно религіозную область выдѣлить изъ области культурной“... [1]). Не даромъ поэтому упадокъ религіи всегда сопровождался и сопровождается упадкомъ нравственно-соціальной жизни. Такъ было опять и въ прежнее время, напр. въ Греціи, Римѣ и проч. Тоже находимъ и въ новѣйшей исторіи. Большинство революціонныхъ движеній позднѣйшей эпохи возросли на почвѣ новѣйшаго н-

---

[1]) Bender. Op. cit. 140—141.

вѣрія, какъ результатъ религіозной революціи, произведенной Лютеромъ [1]).

Вмѣстѣ съ этимъ можно усумниться и въ той постепенной градаціи религій, какую устанавливаетъ Бендеръ. По его мнѣнію, въ исторіи религіи, соотвѣтственно культурному развитію человѣчества, должно признать постепенный религіозный прогрессъ, постепенное улучшеніе религіознаго сознанія, такъ что первоначально существовала самая низкая форма религіи, затѣмъ на почвѣ этой низкой возникла форма болѣе чистая, пока наконецъ религіозное сознаніе не нашло для себя совершеннѣйшаго выраженія. Первоначально, по Бендеру, существовали естественныя религіи, потомъ религіи культурныя и наконецъ религіи духа—монотеистическія, изъ коихъ христіанство самая высшая. И это мнѣніе о постепенной градаціи религіознаго сознанія нельзя признавать твердо обоснованнымъ. Изученіе древнихъ и новыхъ религій приводитъ безпристрастныхъ ученыхъ къ иному совершенно заключенію, и именно тому, что народы (внѣ христіанскаго міра конечно) въ начальный періодъ своей исторической жизни владѣли болѣе чистыми формами религіозныхъ вѣрованій, чѣмъ въ періодъ позднѣйшій. Явленіе это можно наблюдать у большинства дохристіанскихъ народовъ — арійцевъ, иранцевъ, египтянъ и др. Что касается первыхъ, то древнѣйшій памятникъ ихъ вѣрованій Ригъ-Веды сохранили до насъ два рода боговъ, рѣзко отличныхъ другъ отъ друга: съ одной стороны Индру, представителя внѣшне-физической, чувственной силы, съ другой Дія, представителя силы нравственной. Стоя на точкѣ зрѣнія Бендера и другихъ защитниковъ постепенной градаціи религіозныхъ

---

[1]) Подтвержденіе этой мысли можно находить въ прекрасныхъ изслѣдованіяхъ нѣмецкаго ученаго Гогоффа. Hohoff. Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert. 1887. S. 631—638 и Protestantismus und Socialismus. Historisch-politische Studien. 1883. Paderborn. S. 198—220.

вѣрованій, слѣдовало бы представленіе объ Индр
какъ менѣе совершенное, считать первоначальным
сравнительно съ представленіемъ о Діѣ, какъ болѣ
чистомъ. Въ дѣйствительности однакожъ находим
совершенно обратное явленіе. Судя по свидѣтельст
самихъ Ригъ-Ведъ, Дій и его царство суть боги перв
начальные, потому что Индра и подчиненные ему бо
называются богами „новыми". Представленіе объ этом
рода богахъ очевидно возникло у арійцевъ послѣ тог
какъ ихъ религіозныя вѣрованія затемнились. Тож
самое явленіе можно наблюдать и въ религіи иранцев
Древнѣйшее божество иранцевъ Ахура-Мазда (Ормуздъ
по памятникамъ наиболѣе древняго времени изъ жизн
иранцевъ, подобно арійскому Дію, является по пр
имуществу носителемъ нравственныхъ чертъ. Въ поз
нѣйшей исторіи парсизма это чистое понятіе о Бо
однакожъ было затемнено. Рядомъ съ Ормуздомъ п
явился злой богъ Ариманъ и самъ Ормуздъ изъ бож
ства духа превратился въ божество чувственности. Точ
также и у египтянъ древнѣйшее представленіе о б
жествѣ, воплощенное въ лицѣ извѣстнаго Нутаръ, я
ляется несравненно чище позднѣйшихъ представл
ній о Богѣ, потому что насколько первоначальн
представленія воплощаютъ этическія черты, настольк
же позднѣйшія представленія воплощаютъ идеи чу
ственнаго характера. Тоже самое слѣдуетъ сказать
о религіи китайцевъ, потому что позднѣйшія кита
скія представленія о богахъ, получившія для се
форму приблизительно со времени Конфуція, бе
словно ниже первоначальныхъ представленій [1]). С
части тоже самое явленіе можно наблюдать даже

---

[1]) Max Müller. Vorlesungen uber den Ursprung und die Entw
kelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen
alten Indiens. Strassburg. 1880. Studien und Kritiken 1890. Köst
Der Ursprung der Religion. S. 213—294. А. Введенскій. Вѣра
Бога, ея происхожденіе и основанія. Москва. 1891. Стр.
—462. Эбгардъ. Апологетика. Т. II. Стр. 13, 301—310.

богооткровенной іудейской религіи. Чрезъ всю исторію еврейскаго народа, какъ извѣстно, проходитъ борьба двухъ теченій: съ одной стороны отстоять идею о Богѣ, какъ единомъ премірномъ существѣ, съ другой — низвести указанное истинное понятіе о Богѣ на степень обычныхъ языческихъ представленій. Если встать на точку зрѣнія представителей ричліанства, то въ первоначальной исторіи еврейскаго народа слѣдовало бы найти темныя религіозныя вѣрованія въ сравненіи съ исторіей позднѣйшей. Между тѣмъ даже и здѣсь, т. е. въ еврейскомъ народѣ, можно подмѣчать обратное отношеніе. Стоитъ только вспомнить съ одной стороны простого номада Авраама съ его твердымъ убѣжденіемъ въ бытіи единаго Бога и съ другой стороны царя Соломона, прославленнаго среди царей современныхъ, воздвигавшаго храмъ Молоху, а также другихъ еврейскихъ царей, чтобы убѣдиться въ этомъ. Вообще, если идея монотеизма въ концѣ концовъ одержала верхъ въ ветхозавѣтномъ іудейскомъ народѣ, то это произошло несомнѣнно лишь благодаря тому, что самъ Богъ не оставлялъ этого народа своимъ постояннымъ руководствомъ. Въ противномъ случаѣ и съ этимъ народомъ несомнѣнно случилось бы тоже самое, что̀ было и съ народами языческими, т. е. идея монотеизма и у него потеряла бы свою чистоту, какъ потерялась она и въ язычествѣ. Наконецъ и религіи современныхъ некультурныхъ народовъ свидѣтельствуютъ противъ представителей ричліанства. Современныя племена Африки, Азіи и Америки имѣютъ довольно возвышенныя понятія о Богѣ. Проскальзываютъ въ ихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ даже идеи монотеизма. Такъ негритянскія племена Африки знаютъ о единомъ высшемъ Богѣ, сотворившемъ всѣхъ фетишей. Новоголландцы сохраняютъ ученіе о единомъ верховномъ существѣ, обитающемъ надъ облаками. Даже наиболѣе дикіе изъ африканскихъ племенъ, готтентоты, вѣруютъ въ Бога боговъ. Тоже самое находимъ и у азіатскихъ народовъ. Само-

ѣды вѣруютъ въ недостижимаго для людей верховнаго Бога. Остяки и вогулы въ своемъ ученіи о Богѣ стоятъ настолько высоко, что приближаются въ нѣкоторыхъ пунктахъ къ христіанскимъ представленіямъ. Въ особенности же чистыя представленія о Богѣ находимъ у американскихъ некультурныхъ народовъ. Мексиканцы признаютъ Бога совершеннымъ, невидимымъ и вездѣсущимъ, перуанцы — Творцомъ вселенной и міродержителемъ, а нѣкоторые изъ индѣйскихъ племенъ доходятъ даже до представленія о Богѣ какъ Духѣ... [1]).

Всѣ эти факты ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что религіозныя вѣрованія въ дѣйствительности не прогрессировали, а регрессировали, что первоначально существовала наиболѣе совершенная форма религіозныхъ вѣрованій — монотеизмъ и затѣмъ появились: дуализмъ, политеизмъ и фетишизмъ. Что касается этого послѣдняго, то еще извѣстный изслѣдователь религіозныхъ вѣрованій М. Мюллеръ путемъ историко-филологическимъ пришелъ къ выводамъ, совершенно отличнымъ отъ выводовъ, дѣлаемыхъ представителями ричліанства, т. е. что начальной религіозной формой отнюдь нельзя считать фетишизмъ. Видно это во-первыхъ изъ того, что самое слово fetisch въ древне-религіозномъ употребленіи настолько неопредѣленно, что подъ него можно подвести всякое символическое или образное представленіе о религіозныхъ предметахъ, и во-вторыхъ изъ того, что нельзя указать ни одного народа, ни въ прошломъ, ни въ настоящемъ, вся религія котораго сводилась бы исключительно къ фетишизму при полномъ отрицаніи болѣе возвышенныхъ представленій о Богѣ [2]). Первый изъ указанныхъ фактовъ препятствуетъ все содержаніе религіозныхъ вѣрованій фетишистовъ свести къ обого-

---

[1]) Хрисанѳъ. Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. Т. I. С.-Петербургъ. 1873. Стр. 53—55.

[2]) Max Müller. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. Strassburg. 1880. S. 135. 145. 74—75.

творенію чувственныхъ предметовъ, второй заставляетъ видѣть въ фетишизмѣ аномалію, извращеніе первоначальныхъ совершенныхъ религіозныхъ вѣрованій. И тотъ и другой вмѣстѣ препятствуютъ видѣть въ фетишизмѣ начальную форму религіознаго сознанія.

Можно усумниться наконецъ и въ правильности низведенія религіознаго знанія исключительно къ Werturtheile—къ сужденіямъ цѣнности, какъ на этомъ настаиваютъ представители ричліанства, хотя впрочемъ нельзя въ тоже время отрицать нѣкоторой доли справедливости въ сужденіяхъ ричліанистовъ по данному вопросу. Отчасти именно справедливо устанавливаемое представителями ричліанства разграниченіе между научнымъ и религіознымъ знаніями. Обѣ области—научно-философская и религіозная — дѣйствительно отличны другъ отъ друга по своему характеру. Въ научномъ знаніи предметъ данъ въ представленіяхъ, которыя частію посредственно, частію непосредственно возникаютъ отвнѣ изъ воспріятій. Напротивъ, въ религіозномъ знаніи мы воспринимаемъ объектъ *по преимуществу* внутренно, практически, при посредствѣ проистекающихъ въ насъ внутреннихъ движеній. Научное знаніе поэтому покоится на несомнѣнности внѣшнихъ воспріятій и томъ принужденіи, съ которымъ личное я человѣка усвояетъ эти воспріятія; напротивъ, религіозное знаніе главнымъ образомъ основывается на несомнѣнности и внутренней убѣдительности переживаемаго человѣкомъ внутренняго настроенія. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ знаніе носитъ субъективную окраску, но опять-таки совершенно особаго рода. Научное знаніе имѣетъ отношеніе главнымъ образомъ къ содержанію представляемаго объекта и, нося поэтому предметный характеръ, или совсѣмъ не касается жизненныхъ состояній личнаго я человѣка или, если и касается, то только посредственно. Религіозное знаніе напротивъ представляетъ изъ себя по преимуществу переживаемое убѣжденіе, которое непосредственно связано съ жизненными интересами личнаго я человѣка. Отсюда становится вполнѣ понят-

нымъ то, почему религіозное знаніе не всякому доступно, иначе говоря, почему не всѣ люди религіозны. Между тѣмъ какъ теоретическое познаніе и признаніе истины теоретической возможно и достижимо для всякаго, кто имѣетъ здоровыя силы въ организмѣ, религіозное знаніе, кромѣ всего этого, требуетъ, чтобы человѣкъ внутренно и практически переживалъ процессы, составляющіе содержаніе религіозной жизни. А такое переживаніе существуетъ не у всякаго. Что земная поверхность имѣетъ шаровидную форму, что Александръ Македонскій былъ величайшимъ полководцемъ древности, что 2+2=4—это истины, которыя можетъ понять всякій человѣкъ, но что Богъ грѣхи наши прощаетъ, что Христосъ божественную волю возвѣщаетъ —это истины, которыя понятны не всякому мыслящему человѣку, но лишь тому, кто практически переживаетъ значеніе этихъ истинъ для своей личной жизни. А что это непосредственное, практическое переживаніе религіозныхъ истинъ не только возможно, но и существуетъ въ дѣйствительности, объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія религій вообще и исторія христіанской религіи въ особенности. „Какой смыслъ, вполнѣ справедливо пишетъ одинъ изъ изслѣдователей христіанства, имѣло бы христіанское откровеніе, если бы оно не было опытнымъ (erfahrbar wäre)? Богъ, который существовалъ бы для насъ въ недостижимой трансцеденціи, дыханіе котораго мы не могли бы прослѣдить въ своей жизни, былъ бы для насъ въ религіозномъ отношеніи не христіанскимъ Богомъ, а Богомъ деизма. Поэтому невозможно найти ни одного истиннаго христіанина и истиннаго теолога, который бы не ощущалъ въ своей жизни внутренняго свидѣтельства Бога, потому что безъ этого свидѣтельства немыслимо вообще благочестіе“ [1]).

---

[1]) Steinbeck. Das Verhältniss von Theologie und Erkenntn- Theorie. Leipzig. 1898. S. 99.

Но если такимъ образомъ религіозная жизнь проявляется главнымъ образомъ въ непосредственномъ, практическомъ переживаніи человѣкомъ внутреннихъ движеній, то, спрашивается, возможно ли и допустимо ли какое-либо участіе научно-теоретическаго вѣдѣнія въ религіозной области? Не является ли въ религіозной области научно-философскій элементъ совершенно излишнимъ, извращающимъ истинную сущность религіи? Представители ричліанства, какъ извѣстно, отвѣчаютъ на этотъ вопросъ утвердительно, т. е. отрицаютъ какое-либо участіе научно-философскаго элемента въ религіозномъ знаніи. Намъ однакожъ кажется подобное ограниченіе религіозной области совершенно невозможнымъ, даже и въ томъ случаѣ, если мы будемъ смотрѣть на эту область глазами представителей ричліанства, т. е. если все содержаніе указанной области сведемъ къ Werturtheile—сужденіямъ цѣнности. На самомъ дѣлѣ, если, какъ вполнѣ справедливо разсуждаетъ Липсіусъ, „всякое сужденіе цѣнности выражаетъ собою жизненное отношеніе къ извѣстному фактическому состоянію, то, значитъ, прежде возникновенія въ насъ извѣстнаго сужденія цѣнности мы должны владѣть сознаніемъ предшествующаго существованія (das Vorhandensein) этого фактическаго состоянія и слѣдовательно это сознаніе есть условіе, безъ котораго немыслимо самое существованіе сужденій цѣнности. А такъ какъ всякое сознаніе извѣстнаго явленія или фактическаго состоянія предполагаетъ собою понятіе объ явленіи и фактическомъ состояніи, то значитъ всякое сужденіе цѣнности предполагаетъ собой теоретическое знаніе и слѣдовательно Werturtheil долженъ быть связанъ съ Seinsurtheil и безъ этого послѣдняго не можетъ существовать“ [1]). Тоже самое въ частности слѣдуетъ сказать и о сужденіяхъ цѣнности, выражающихъ собою религіозную область. Всякое сужденіе цѣнности съ по-

---

[1]) Pfennigsdorf. Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Gotha. 1895. S. 92—94.

добнаго рода содержаніемъ выражаетъ собою наше фактическое отношеніе къ Богу, какъ Существу, бытіе котораго несомнѣнно для насъ. И такъ какъ признаніе существованія Бога немыслимо безъ нѣкотораго теоретическаго представленія о Богѣ, то, значитъ, Werturtheil въ религіозной области обязательно связуется съ Seinsurtheil, т. е. происходящее въ насъ практическое переживаніе религіознаго настроенія (Werturtheil) обязательно должно связываться и связуется съ теоретическимъ представленіемъ о Богѣ (Seinsurtheil). „Представленія и сужденія, образующія религіозное знаніе, вполнѣ справедливо пишетъ Шейбе, въ своемъ содержаніи свидѣтельствуютъ не о томъ только, какую практическую цѣнность имѣютъ объекты религіозные, но вмѣстѣ съ этимъ они выражаютъ содержаніе указанныхъ объектовъ“ [1]), т. е. если я напр. говорю: „Богъ есть любовь“, то этимъ высказываю не то только, что Богъ субъективно мнѣ представляется какъ любовь, или что Богъ имѣетъ для меня значеніе, какъ любовь, но то, что это качество божественной природы существуетъ объективно. Если я говорю: „Богъ управляетъ міромъ“, то этимъ выражаю не ту только мысль, будто бы моему субъективному воображенію міръ представляется управляемымъ Богомъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности этого нѣтъ, а и то, что существуетъ въ дѣйствительности подобное отношеніе Бога къ міру. Тоже самое утверждается и въ тѣхъ религіозныхъ приговорахъ, которые касаются исключительно человѣка. Положеніе: „люди грѣшны“ выражаетъ не только то, что люди представляютъ себя грѣшниками, но объективный фактъ дѣйствительной грѣховности человѣка. Положеніе: „люди искуплены Богочеловѣкомъ“ обозначаетъ не то, будто люди представляютъ себя искупленными, но обозначаетъ дѣй-

---

[1]) Scheibe. Die Bedeutung der Werturtheile für das religiöse Erkennen. Halle. 1893. S. 42—43. Сравн. Pfleiderer. Die Ritschlsche Theologie, kritisch beleuchtet. Braunschweig. 1891. 20.

ствительный фактъ искупленія. Существующее въ каждой религіи откровеніе утверждаетъ эту объективную сторону религіи. Оно повѣствуетъ о томъ, что̀ такое Богъ въ Его существѣ, въ чемъ состоитъ грѣхъ человѣка, въ чемъ его искупленіе и проч. И чѣмъ отчетливѣе въ человѣкѣ эта объективная сторона религіи, чѣмъ глубже его понятіе о Богѣ, грѣхѣ, искупленіи, тѣмъ выше въ немъ субъективная сторона религіи, тѣмъ живѣе, иначе сказать, практическое переживаніе имъ религіознаго настроенія. И наоборотъ. Стоитъ только уничтожить объективную сторону въ религіи, понятіе о Богѣ, грѣхѣ и проч., и самое благочестіе или самая вѣра кончаетъ свое существованіе, потому что субъективное состояніе духа безъ отношенія къ объективному бытію является простой иллюзіей и, какъ простая иллюзія, не можетъ быть долговѣчной. Религіозное знаніе такимъ образомъ нельзя не только противополагать, но и даже болѣе или менѣе строго отличать отъ знанія научно-философскаго, потому что если религія противопоставляется теоретическому знанію и вмѣстѣ съ этимъ знанію объективно-данной реальности, то это одностороннее изолированіе должно влечь за собой уничтоженіе самаго существа религіозной вѣры. Ричлисты называютъ это пониманіе религіи этическимъ понятіемъ ея, изолированіемъ религіи отъ чуждой ей метафизики. Но какіе бы термины ни употреблялись, существо дѣла остается тоже самое: полное уничтоженіе религіи. Вполнѣ справедливы поэтому сужденія касательно Ричліевой теоріи религіознаго знанія, сдѣланныя боннскимъ проф. Людвигомъ Лемме [1]). „Не признавать, пишетъ онъ, Werturtheile за Seinsurtheile, мыслить первыя какъ исключающія послѣднія, значитъ усвоять значеніе реальности такого рода абсурду, будто качества существуютъ безъ субстрата, которому они принадлежатъ, дѣйствія безъ

---

[1]) Lemme. Die Principien der Ritschlischen Theologie und ihr Werth. Bonn. 1891. S. 17.

силы, которая ихъ возбуждаетъ, воспріятія безъ воспринимаемаго и проч.". Отсюда, по Лемме. допускать существованіе Werturtheile безъ Seinsurtheile, въ частности и въ религіозной области, значитъ объявлять религіозное знаніе за иллюзію, къ каковой иллюзіи дѣйствительно и низводятъ ричлисты всю сущность религіи вообще, христіанства въ частности.

Еще болѣе неудачной является попытка нѣкоторыхъ ричлистовъ изолировать религіозную область отъ области этической. Для ричліанства подобное изолированіе первой отъ послѣдней является тѣмъ болѣе страннымъ, что большинство представителей его признаютъ тождество объекта обѣихъ указанныхъ областей—религіозной и этической. Такого взгляда напр. придерживаются Кафтанъ и Германъ. По мнѣнію послѣдняго, объектомъ какъ религіозной, такъ и этической области является высшее благо, потому что съ одной стороны „всякое религіозное міровоззрѣніе есть отвѣтъ на вопросъ: какъ слѣдуетъ смотрѣть на міръ при допущеніи существованія въ немъ высшаго блага", съ другой—нравственность, по Герману, есть не что иное, какъ „присущая мыслящему существу необходимость къ хотѣнію или иначе „необходимость въ самочувствіи пользоваться своимъ бытіемъ и съ этого средоточнаго пункта опредѣлять всѣ отношенія къ окружающему". Какъ можно видѣть изъ этого опредѣленія нравственной области съ одной стороны и религіозной съ другой, обѣ онѣ въ воззрѣніяхъ Германа въ существѣ дѣла преслѣдуютъ одну и туже цѣль — высшее благо. Но если такимъ образомъ религіозная и этическая области имѣютъ одинъ и тотъ же объектъ, то спрашивается, можно ли изолировать ихъ одну отъ другой, какъ это дѣлаетъ проф. Германъ? Мы уже видѣли, что основу для этого изолированія указанный профессоръ стремится найти прежде всего въ различіи источниковъ обѣихъ областей. Источникомъ этической области, по его взгляду, является врожденный человѣку нравственный законъ; источникомъ области религіозной „яв-

ляется не нравственность, не метафизика, но откровеніе", подъ которымъ, по мнѣнію ричліанскаго профессора, слѣдуетъ разумѣть „сообщеніе божественной воли въ цѣляхъ утвержденія высшаго блаженства для человѣка". Но спрашивается, что́ представляетъ изъ себя откровеніе, долженствующее служить источникомъ религіозной области, если оно существуетъ, по заявленію проф. Германа, изолированно и отъ нравственности и отъ метафизики? Вѣдь откровеніе должно быть откровеніемъ какихъ нибудь истинъ, т. е. или нравственныхъ или метафизическихъ. И съ какимъ содержаніемъ въ такомъ случаѣ окажутся Werturtheile—сужденія цѣнности?

Другое различіе между религіозной и этической областями проф. Германъ пытается найти въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. По его мнѣнію, нравственная область есть область основная по отношенію къ религіозной, которая напротивъ есть область, лишь дополняющая первую. Религіозная область, по его мнѣнію, лишь подкрѣпляетъ требованія нравственнаго закона, возбуждая моральную энергію въ человѣкѣ. Противъ подобнаго значенія, усвояемаго проф. Германомъ за религіей, можно было бы не возражать, если бы это усвоеніе имѣло какую нибудь реальную основу. Но не говоря уже про то, что проф. Германъ, какъ мы уже видѣли, источникомъ религіи считаетъ откровеніе безъ всякаго содержанія, онъ кромѣ того про религіозный міръ рѣшительно заявляетъ, что это—„міръ идеаловъ", что религія есть только „выраженіе личнаго самосознанія нравственно настроеннаго человѣка". Другими словами, религія является въ воззрѣніяхъ проф. Германа исключительно созданіемъ нашего субъективнаго воображенія". Спрашивается, какъ же могутъ созданія субъективнаго воображенія дополнять область этическую и даже подкрѣплять требованія нравственнаго закона?

Дабы быть дѣйствительнымъ дополненіемъ и завершеніемъ этической области, религія очевидно должна

быть съ инымъ характеромъ и съ инымъ отношеніемъ къ этической области. Не говоря уже про то, что ея міръ долженъ быть міромъ реальнымъ, она сверхъ того должна находиться въ самой тѣсной внутренней связи съ моральной областью. Такъ оно и есть въ дѣйствительности. Человѣкъ по самому существу своей моральной природы долженъ стремиться къ высшему благу. Но какъ существо, ограниченное совокупностью матеріальныхъ условій, онъ самъ по себѣ не только не въ силахъ осуществить желаемое имъ благо, но и не въ состояніи всею полнотою своей воли желать его, т. е. самъ по себѣ не въ силахъ осуществить основнаго требованія нравственнаго закона. Это осуществленіе указаннаго требованія нравственнаго закона возможно для человѣка лишь подъ условіемъ признанія Бога, какъ высшаго, абсолютнаго блага, иначе говоря, подъ условіемъ вѣры въ Бога, составляющей основу всякой религіи, а слѣдовательно и этики. Не даромъ поэтому и великій реформаторъ новѣйшей философіи, не смотря на всѣ его попытки утвердить автономную мораль, всетаки въ концѣ концевъ пришелъ къ идеѣ Бога, какъ высшаго постулята этической области человѣка. И не даромъ, поэтому, вопреки воззрѣніямъ представителей ричліанства, этическая область всегда развивалась въ зависимости отъ религіи....

В. Керенскій.

БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНІЕ О СОВѢСТИ.

ВЕТХІЙ ЗАВѢТЪ *).

Въ научной литературѣ по вопросу о состояніи ученія о совѣсти въ Ветхомъ Завѣтѣ ставится, между прочимъ, очень важный и интересный вопросъ— о времени возникновенія совѣсти въ человѣкѣ, т. е. о томъ, существовала ли совѣсть до грѣхопаденія или она проявилась послѣ грѣхопаденія. Шенкель говоритъ, что совѣсть проявила себя въ Ветхомъ Завѣтѣ по паденіи первыхъ людей, и на первыхъ порахъ она обнаружилась въ человѣкѣ, какъ „болѣзненное смѣшеніе между Богопознаніемъ и самосознаніемъ". Когда человѣкъ, говоритъ Шенкель, жилъ въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ, онъ не имѣлъ никакой совѣсти, т. е. его самосознаніе совпадало непосредственно съ сознаніемъ Бога: никакого различія и противорѣчія между тѣмъ и другимъ сознаніемъ не существовало. Но съ того момента, когда человѣкъ въ силу перваго грѣха свое сознаніе поставилъ внѣ сознанія Бога; открылось въ человѣкѣ противорѣчіе его личности съ Божественнымъ назначеніемъ, и самосознаніе и сознаніе Бога оказались въ немъ порознь другъ отъ друга: онъ не имѣлъ уже теперь постояннаго (непрерывнаго) сознанія о Богѣ непосредственно [1]).

---

*) См. Прав. Собес. 1901 г. сентябрь.

[1]) Real-Encyclopedie Gerzog'a 5 Bd. S. 132. Ausg. 1856 г.

Но по справедливому замѣчанію Шуберта, указаніе на дѣятельность совѣсти до паденія мы весьма ясно можемъ видѣть уже изъ слѣдующихъ словъ Евы змію: „плоды съ деревъ мы можемъ ѣсть, только плодовъ дерева, которое среди рая, сказалъ Богъ, не ѣшьте ихъ и не прикасайтесь къ нимъ, что-бы вамъ не умереть“ (Быт. 3, 2, 3). Въ этихъ словахъ возраженія Евы змію, говоритъ Шубертъ, нельзя видѣть указанія на одно только знаніе и пониманіе Евою Божественной заповѣди, — нѣтъ въ нихъ видно нѣчто большее, именно сознаніе Евою возможности преступленія нравственнаго характера: говоря, что Богъ запретилъ вкушать плоды отъ одного дерева, Ева добавляетъ: „чтобы (вамъ) намъ не умереть“ [1]).

Гассъ говоритъ, что сущность совѣсти состоитъ въ томъ, что она вводитъ въ существо нравственнаго, а такъ какъ въ нравственномъ есть добро и зло, то и совѣсть указываетъ на добро и зло [2]). Подобный же взглядъ высказываетъ, между прочимъ, гр. Л. Толстой: онъ опредѣляетъ совѣсть, какъ „компасъ, указывающій на сѣверъ и югъ, добро и зло“. Если совѣсть по этимъ опредѣленіямъ есть компасъ, указывающій на добро и зло, то она могла возникнуть послѣ паденія первыхъ людей. Но если взглянуть на совѣсть иначе, т. е. если допустить, что она имѣетъ смыслъ и безъ отношенія ко злу, т. е. открывается не въ порицаніи только, но и въ одобреніи, и такимъ образомъ есть компасъ, но съ однимъ лишь концомъ, указывающимъ на добро, то въ такомъ случаѣ должно признать, что совѣсть существовала и до паденія. Такъ именно и смотритъ на совѣсть Гофманъ и видитъ въ совѣсти указаніе на мысль о волѣ Божіей [3]). Того же взгляда держатся Деличъ и Вутке [4]). Послѣдній говоритъ: „знаніе со-

---

[1]) Schubert. Ueber das Gewissen. 1896. S. 6.

[2]) Gass. Die Lehre vom Gevissen. Berlin. 1869. V. S. 83.

[3]) Hofman. Lehre v. d. Gevis. § 6. S. 69.

[4]) Schubert. Ueber d. Gevis. S. 6.

вѣсти ближе всего касается того, что согласно съ волею Божіей, а не того, что противно ей; посему до паденія совѣсть отнюдь не дѣйствовала подъ вліяніемъ страха наказанія: она выражала полное согласіе съ Богомъ. Совѣсть, замѣчаетъ проф. Олесницкій, дѣйствуетъ всегда въ человѣкѣ, только дѣятельность ея не всегда ясно сознается. И, независимо отъ подавленія и заглушенія ея грѣховною жизнью, когда исполненіе обязанностей идетъ въ обычной жизни своимъ чередомъ, совѣсть почти не замѣчается. Лишь въ томъ случаѣ, когда въ функціяхъ ея произойдетъ по какой либо причинѣ перерывъ, или человѣкъ почувствуетъ себя искушаемымъ не исполнить своихъ обязанностей, голосъ ея слышится ясно, что и случилось при грѣхопаденіи нашихъ прародителей [1]).

Н. Богословскій.

---

[1]) М. Олесницкій. Изъ Системы христ. нравоученія. Кіевъ. 1896 г. стр. 135.

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ.

Начало учебнаго года въ Казанской духовной академіи.

Къ 5 сентября 1901 г. закончились въ Казанской духовной академіи пріемные экзамены для желающихъ поступить въ новый XLVI курсъ академіи. Всѣхъ желающихъ экзаменоваться явилось 57 человѣкъ; принято 53, изъ нихъ 1 іеромонахъ и 2 священника; 30 на казенное содержаніе, 1 на стипендію протоіерея Горизонтова, 20—на свое содержаніе и 2—квартирныхъ съ правомъ проживанія у родителей. Первымъ поступилъ назначенный изъ Костромской духовной семинаріи.

5 сентября въ академіи былъ назначенъ молебенъ предъ началомъ занятій. Въ 1 ч. дня въ академическій храмъ прибылъ Высокопреосвященнѣйшій Архіепископъ Арсеній. Предъ началомъ молебна имъ было сказано слѣдующее слово:

„Съ душевною радостію я прибылъ къ вамъ помолиться съ вами при началѣ наступившаго учебнаго года.

Въ чинѣ молебнаго пѣнія предъ началомъ ученія указаны предметы моленій: о нихъ вы сейчасъ услышите. Примите ближе къ сердцу эти молитвы; помолитесь Господу усердно теперь и всегда просите Его объ исполненіи въ васъ благожеланій церкви.

Не много у насъ высшихъ учебныхъ заведеній, въ которыхъ приготовляются служители высшей богословской науки и изъ которыхъ выходятъ ученые и образованные пастыри церкви. Слушатели преподавае-

мыхъ ученій въ оныхъ выбираются какъ драгоцѣнный бисеръ изъ среды своихъ товарищей. Задача духовныхъ академій не только научить, но и сохранить цѣлымъ и неповрежденнымъ сей бисеръ—питомцевъ своихъ — не только образовать лучшія, полученныя ими умственныя и нравственныя силы, но и дать имъ такое направленіе, по которому учащіеся въ нашихъ академіяхъ неуклонно и неизмѣнно шли бы на служеніе воспитавшей ихъ матери-церкви.

Поддержаніе здоровья, просвѣщеніе разума, укрѣпленіе воли въ добрѣ и усвоеніе полезныхъ преподаваемыхъ ученій составляютъ вообще предметы прошеній у Господа предъ началомъ ученья. Но къ сему надобно прибавить: да сохранитъ Господь нашу академію отъ тѣхъ печальныхъ явленій, которыя замѣчались въ прошедшіе годы въ другихъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. А учащіеся въ нихъ пусть твердо имѣютъ *Бога въ разумѣ и сердцѣ и не заражаются отъ чуждыхъ.* Что же касается нашей академіи, желаю вообще: пусть будетъ въ ней въ наступившемъ учебномъ году все такъ хорошо, какъ было хорошо въ ней въ прошедшемъ учебномъ году.

Помолимся о всемъ этомъ при началѣ вашего важнаго и труднаго дѣла—годичнаго учебнаго труда".

Молебенъ Владыка совершилъ предъ чудотворной иконой Казанской Божіей Матери, нарочито приносимой въ этотъ день въ академію,—въ сослуженіи Преосвященнаго ректора академіи Епископа Алексія и многочисленнаго академическаго духовенства [1]). Во время отпуста крестомъ Архипастырь всѣхъ поступившихъ благословилъ серебряными крестиками. По окончаніи молебна Владыка, сопровождаемый академическимъ начальствомъ, прошелъ въ студенческую столовую, гдѣ поздравилъ всѣхъ съ началомъ новаго учеб-

---

[1]) Въ настоящее время въ Казанской академіи обучается, 234 студента, изъ нихъ 8—іеромонаховъ, 19—священниковъ, 5—іеродіаконовъ, 1—діаконъ, 1—рясофорный монахъ.

наго года, на что всѣ студенты отвѣтили одушевленнымъ пѣніемъ: „ис полла эти деспота“. Изъ столовой Владыка посѣтилъ квартиру Преосвященнаго ректора, гдѣ его ожидали всѣ профессора академіи.

Чрезъ два дня послѣ молебствія, 8 сентября, Преосвященный ректоръ Академіи, Епископъ Алексій, совершилъ въ академическомъ храмѣ первую въ учебномъ году литургію, при окончаніи коей, обращаясь къ студентамъ, произнесъ слѣдующую рѣчь:

„Привѣтствую васъ, братіе, съ началомъ новаго года нашей трудовой академической жизни. Послѣ пріятнаго и такъ необходимаго для обновленія духовныхъ и тѣлесныхъ силъ лѣтняго отдыха начнемте, при помощи Божіей, снова нашу обычную работу духовную во славу имени Божія, на пользу и созиданіе церкви Христовой, да и мы сами чрезъ познаніе единаго истиннаго Бога и посланнаго Имъ І. Христа достигнемъ живота вѣчнаго (Іоан. 17, 3).

Тяжелое, страшное, смутное время переживаемъ мы, братіе. Люди, называющіе себя мудрыми, обезумѣли, осуетились въ своихъ задорныхъ и богохульныхъ умствованіяхъ, и омрачилось несмысленное сердце ихъ (Рим. 1, 21—22). Сытый, богатый высокомѣрный графъ—писатель, а за нимъ цѣлый сонмъ его послѣдователей и глашатаевъ, оставивши завѣщанные намъ родною исторіей и родною церковію святые идеалы, безстыдно обозвавши ихъ „византійскимъ предразсудкомъ“, эти, по выраженію св. отца церкви, скороспѣлые мудрецы, едва заучившіе два-три слова изъ Писанія, и то безъ должнаго разумѣнія, съ легкомысліемъ, достойнымъ балаганнаго шута, но съ сатанинскою гордостію, преважно занялись такъ называемой коренной переоцѣнкой понятій какъ въ области вѣры, такъ и нравственности, взялись судить и рядить о такихъ предметахъ, о которыхъ и говорить-то можно не иначе, какъ съ глубочайшимъ благоговѣніемъ, со страхомъ и трепетомъ,

отложивши всякое житейское земное попеченіе и мудрованіе. Ужасъ объемлетъ душу вѣрующую, читать страшно, какія хулы и ругательства на святую вѣру христіанскую изрекли и продолжаютъ изрекать эти вольнодумцы-пустословы. „Безсмыслицей“ называютъ основной догматъ христіанства о святой Троицѣ, издѣваются надъ тайной воплощенія Сына Божія и искупленія, “кощунствомъ“ рѣшаются называть поклоненіе Іисусу Христу, какъ Богу, святыя таинства и обряды церкви—„колдоствомъ“, все вообще ученіе церкви—„коварной ложью и собраніемъ самыхъ грубыхъ суевѣрій“.

И, къ ужасу нашему, находятся люди, готовые не только читать или слышать всѣ эти богохульные глаголы, но и съ какою-то непонятною, только во всякомъ случаѣ преступною, низкою, тупою угодливостію соглашаться съ ними; и не только соглашаться, но и рукоплескать наглымъ ругателямъ и кощунникамъ, торжественно и гласно заявляя о своемъ сочувствіи имъ всюду—и въ письмахъ, и въ газетахъ, и телеграммахъ.

Страшно становится за русскихъ людей, особенно за *малыхъ сихъ*, за тѣхъ, кого смущаютъ, сбиваютъ съ толку и губятъ проповѣдники безвѣрія и безстыдства. Страшно то, что кощунственныя бредни ихъ находятъ такой легкій сбытъ, встрѣчаютъ такой радушный пріемъ въ средѣ *неутвержденныхъ душъ*. Ужасно то, что общество наше спитъ глубокимъ сномъ религіознаго невѣжества, много знаетъ мірского, грѣховнаго и такъ мало божественнаго. Ибо чѣмъ иначе объяснить это легкое увлеченіе модными пророками и *всякимъ вѣтромъ ученія*, какъ не отсутствіемъ знанія своей вѣры православной? И не здѣсь ли также кроется причина того равнодушія къ церкви, которымъ болятъ нынѣ очень многіе, особенно люди, причисляющіе себя къ интеллигентному классу? Вѣдь извѣстно, чего не знаешь, того и не цѣнишь.

Что же, мы-то, братіе, въ какомъ отношеніи должны стоять къ совершающемуся кругомъ насъ духовному развращенію ближнихъ нашихъ? Оставаться ли

намъ безучастными зрителями духовной гибели ихъ, или подать имъ руку помощи? Если вообще доброму христіанину свойственно дѣлиться своимъ духовнымъ богатствомъ съ другими, то намъ, работникамъ высшей духовной школы, *взявшимъ ключъ разумѣнія*, стоящимъ на стражѣ высшаго христіанскаго просвѣщенія, и тѣмъ болѣе слѣдуетъ горѣть пламеннымъ желаніемъ просвѣтить и согрѣть лучами христіанскаго знанія тѣхъ, кто или мало знаетъ Христа, или живетъ не по Его святымъ началомъ, а по началамъ міра.

Но чтобы учить другихъ, самимъ намъ нужно основательно знать свою науку богословскую, знать христіанство въ его богооткровенныхъ источникахъ, богослуженіи и исторіи, умѣть вполнѣ научно, философски оправдать наши христіанскія вѣрованія и чаянія, дабы быть готовымъ дать отвѣтъ всякому требующему у насъ отчета въ нашемъ упованіи (1 Петр. 3, 15). И мы непрестанно будемъ молить Господа, дабы Онъ исполнилъ васъ *познаніемъ воли Его, во всякой премудрости и разумѣніи духовномъ* (Кол. 1, 9).

Вмѣстѣ съ знаніемъ христіанства мы не должны забывать и христіанскаго долга жить по заповѣдямъ Христа. Иначе какъ мы будемъ учить другихъ жизни во Христѣ, если сами будемъ жить не этою жизнію? Какъ будемъ учить другихъ смиренію, покорности евангелію, если сами будемъ далеки отъ простоты евангельской? Да, наконецъ, чистота сердца, непорочность жизни есть необходимое условіе самаго богопознанія (Мѳ. 5, 8). „Если хочешь быть богословомъ и достойнымъ Божественнаго, говоритъ св. Григорій Богословъ, соблюдай законы, божественными заповѣдями иди къ высокой цѣли, потому что дѣяніе есть восхожденіе къ созерцанію“.

И мы усердно преклоняемъ колѣна наши предъ Отцемъ Господа нашего І. Христа, да дастъ вамъ, по богатству славы своей, крѣпко утвердиться Духомъ Его во внутреннемъ человѣкѣ, вѣрою вселиться Христу въ сердца ваши; чтобы вы, укорененные и утвержденные

въ любви, могли постигнуть со всѣми святыми, что широта и долгота, и глубина, и высота, постигнуть, уразумѣть всеобъемлющую любовь Христову, дабы вамъ исполниться всею полнотою Божіею (Еф. 3. 14. 16—19).

Только при этомъ условіи мы можемъ учить другихъ какъ власть имѣющіе, а не какъ книжники и фарисеи, и слово наше, приправленное солію евангельскаго знанія и доброй жизни, будетъ всегда съ благодатію, такое, которымъ легко будетъ угасить всѣ, даже и раскаленныя, стрѣлы лукаваго. Аминь.

Епископъ **Алексій.**

Двадцатипятилѣтіе службы профессора М. А. Машанова.

9-го сентября 1901 года академія праздновала 25-лѣтіе служебной дѣятельности экстраординарнаго профессора по каѳедрѣ обличенія мусульманства и арабскаго языка, *Михаила Александровича Машанова.* Торжество началось въ академической церкви благодарственнымъ молебствіемъ, совершеннымъ о. инспекторомъ академіи въ сослуженіи преподавателей академіи и студентовъ священниковъ и въ присутствіи профессоровъ и студентовъ академіи. Послѣ молебствія, собравшись въ профессорской комнатѣ, вся профессорская корпорація, во главѣ съ Преосвященнымъ ректоромъ и о. инспекторомъ, несшимъ юбиляру подносимую академической корпораціей икону казанскихъ святителей-миссіонеровъ: свв. Гурія, Варсонофія и Германа, вошла въ инспекторскую квартиру, гдѣ уже находился юбиляръ, предъ тѣмъ принявшій депутацію отъ студентовъ академіи. Преосвященный Ректоръ обратился къ юбиляру съ слѣдующею рѣчью:

Глубокоуважаемый Михаилъ Александровичъ!

Я не былъ Вашимъ ученикомъ; но выступаю съ настоящимъ привѣтствіемъ *не нуждою*, не по должности только своей, а вольною волею!

Вы занимаете въ нашей Академіи весьма отвѣтственную каѳедру противумусульманскихъ предметовъ. Чтобы быть достойнымъ профессоромъ—обличителемъ религіи ислама, Вы, подобно знаменитому миссіонеру Н. И. Ильминскому, ѣздили на Востокъ—въ разныя мѣста Сиріи, Палестины, Египта и Аравіи, для болѣе основательнаго изученія арабскаго языка и мухаммеданской богословской литературы, такъ сказать на мѣстѣ самаго рожденія ислама. По возвращеніи изъ заграничной поѣздки Вы представили Совѣту Академіи подробный отчетъ о Вашихъ научныхъ занятіяхъ во время двухгодичной командировки, изъ котораго Совѣтъ усмотрѣлъ, что Вы вполнѣ оправдали возложенную на Васъ задачу: основательно изучили арабскій языкъ, его грамматику, догматику мусульманъ и основы ихъ религіознаго законовѣдѣнія, за что и были удостоены званія экстраординарнаго профессора. Послѣ такого основательнаго ознакомленія профессора съ своимъ предметомъ, понятно, какъ должна была ожить его аудиторія, расцвѣсть его учено-литературная дѣятельность. Ваши многочисленные литературные труды напечатаны частію въ Православномъ Собесѣдникѣ, а главнымъ образомъ въ Миссіонерскомъ противомусульманскомъ сборникѣ, нѣкоторые выпуски котораго (XVI и XVIII) выходили даже и подъ Вашей редакціей. Съ 1892 г., тотчасъ послѣ смерти приснопамятнаго Н. И. Ильминскаго, Вамъ, какъ знатоку восточныхъ языковъ, было предложено предсѣдательство въ переводческой комиссіи, каковая должность остается за Вами и по сіе время. Къ Вашей компетенціи (и профессора о. Малова) обращались за отзывомъ относительно пригодности программы миссіонерскихъ предметовъ для Оренбургской духовной семинаріи. Вы также писали ученыя рецензіи о сочиненіяхъ, касавшихся Вашей спеціальности, напр., о сочиненіяхъ Можаровскаго и Позднева.

Кромѣ трудовъ чисто научнаго, теоретическаго характера, Вы работали и продолжаете работать и какъ миссіонеръ практикъ. Прежде всего внѣ аудито-

ріи Вы не мало удѣляете время для практическихъ бесѣдъ по обличенію мусульманства съ своими студентами. Съ цѣлями миссіонерскими Вы не разъ въ вокаціонное время предпринимали путешествія въ различныя мѣстности Казанской епархіи, бывали даже и въ Акмолинской области. Наконецъ Ваши обширныя знанія въ области миссіонерства находятъ прекрасное приложеніе въ дѣятельности Вашей въ качествѣ секретаря Братства святителя Гурія, каковую должность Вы занимаете съ 1881 г. и по настоящее время.

Академическая корпорація, привѣтствуя Васъ съ двадцатипятилѣтіемъ Вашего служенія, въ выраженіе своего уваженія и братской любви къ Вамъ, а также на память о сегодняшнемъ днѣ, подноситъ Вамъ святую икону казанскихъ миссіонеровъ, святыхъ Гурія, Варсонофія и Германа. Имена этихъ угодниковъ Божіихъ особенно дороги для Васъ, какъ продолжателя ихъ святого дѣла.

Да продлитъ же Господь жизнь Вашу и еще на многіе и многіе годы на пользу нашей дорогой Академіи и на дальнѣйшее созиданіе того высокаго дѣла, которому Вы служите".

Послѣ Преосвященнаго Ректора юбиляра привѣтствовалъ отъ Братства св. Гурія членъ Совѣта Братства профессоръ П. А. Юнгеровъ, въ слѣдующихъ выраженіяхъ:

Глубокоуважаемый Михаилъ Александровичъ!

Сейчасъ произнесена была оцѣнка Вашимъ трудамъ и заслугамъ для Академіи. Но лицамъ, близко Васъ знающимъ, трудно опредѣлить: гдѣ положено Вами болѣе труда и силъ и гдѣ принесено болѣе пользы: въ Академіи миссіонерской, или въ однородномъ миссіонерскомъ учрежденіи: Братствѣ св. Гурія? Въ академіи началась Ваша служба съ 5 сентября 1876 г.;—въ Братствѣ по резолюціи Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Антонія, основателя его, съ 12 октября того же 1876 г. И здѣсь въ Братствѣ Вы столько же лѣтъ

какъ и въ Академіи служили неустанно и энергично, сначала подъ живымъ водительствомъ, совѣтами и указаніями Н. И. Ильминскаго, а потомъ, проникнувшись всецѣло его идеями и задачами, по смерти его, самостоятельно и неуклонно осуществляли ихъ, и Братство осталось вполнѣ вѣрно завѣтамъ Н. Ивановича въ своей миссіонерской дѣятельности. За минувшее 25-лѣтіе смѣнилось не менѣе 10 предсѣдателей Братства, множество членовъ Совѣта померло, вышло изъ его состава за переходомъ въ другіе города, много вступало и выходило новыхъ членовъ въ Совѣтъ, но Вы оставались всегда неизмѣннымъ, живымъ, энергичнымъ хранителемъ традицій его основателей.

Какъ составитель небезъизвѣстной ученому міру и миссіонерскимъ дѣятелямъ Исторической Записки о 25-лѣтіи Братства, знакомый съ его всѣми прежними мѣропріятіями, кругомъ и сферой дѣятельности, Вы всегда, согласно съ прошлымъ, указывали и будущее значеніе и назначеніе разныхъ новыхъ мѣропріятій Братства, ихъ пользу или безполезность въ миссіонерскомъ отношеніи. Все дѣлалось съ Вашего согласія не смотря на Вашу скромную роль секретаря.

Но значеніе Ваше для Братства не ограничивалось только Совѣтомъ его; оно простиралось съ такою же энергіею, неутомимостію, терпѣніемъ и любовію на всѣхъ братскихъ дѣятелей. Въ разные періоды учебнаго года цѣлыя толпы учителей и священниковъ осаждали и наполняли Вашу квартиру, ища у Васъ совѣта, указаній, разъясненій своихъ недоумѣній по вопросамъ инородческо-просвѣтительнаго характера, программы для своей дѣятельности и средствъ ея примѣненія. И всѣ, кто искренно сего желалъ, не обманувшись можно сказать, находили у Васъ, не смотря часто на крайній недосугъ, нужный и благоразумный отвѣтъ, совѣтъ, предостереженіе, ободреніе и духовныя пособія. Свидѣтелей сему не нужно приводить.

И не только казанскіе братскіе дѣятели, но и изъ другихъ отдаленныхъ мѣстъ люди съ миссіонерскими

вопросами обращались письменно или лично къ Вамъ и также получали Вашъ опытный разумный совѣтъ и отвѣтъ. Братство имѣетъ право гордиться Вами предъ всѣми миссіонерскими русскими учрежденіями и обществами.

Академія упоминаетъ о Вашихъ ученыхъ трудахъ. И Братство имѣетъ, благодаря Вамъ, свою „Исторію", выдвигающую его, по своимъ ученымъ достоинствамъ, изъ ряда другихъ братствъ, имѣетъ много миссіонерскихъ трудовъ, изданныхъ подъ Вашимъ руководствомъ, имѣетъ множество переводовъ книгъ на инородческіе языки, Вами редактированныхъ, какъ предсѣдателемъ переводческой комиссіи по смерти Н. И. Ильминскаго.

Изъ всего сказаннаго понятно, сколько времени употреблялось Вами на братскія дѣла, а тѣмъ болѣе если къ этому присоединить массу канцелярской по Братству же работы: сношеній, отношеній, докладовъ, протоколовъ, отчетовъ, ревизій и т. д. Этими же „дѣлами", думаемъ, справедливо объясняется задержка въ изданіи Вашего, нѣкоторымъ небезъизвѣстнаго уже, труда о мусульманской догматикѣ.

Въ заключеніе должно сказать, что все, сдѣланное и дѣлаемое Вами для Братства, дѣлалось и дѣлается Вами безвозмездно и безъ всякаго вознагражденія, такъ какъ первые 16 лѣтъ Вы служили совершенно безъ жалованья, а въ остальные годы получаемаго Вами вознагражденія едвали хватало на Ваши канцелярскіе расходы.

Примите же Михаилъ Александровичъ въ настоящій знаменательный день Вашей жизни это сердечное привѣтствіе отъ присутствующихъ здѣсь братчиковъ— всѣхъ профессоровъ Академіи и членовъ Братскаго Совѣта. Не оставляйте и впредь Братства, а Господь и Его Казанскіе святители да помогутъ въ семъ Вамъ и да сохранятъ Васъ на многая лѣта.

Въ отвѣтъ на рѣчь Преосвященнаго Ректора юбиляръ взволнованнымъ голосомъ сказалъ: „Ваше Пре-

освященство и господа сослуживцы! Глубоко тронутъ я Вашимъ привѣтствіемъ, Вашею любовію и настоящимъ даромъ. Помню, когда я уѣзжалъ въ командировку въ отдаленныя страны Африки и Азіи, то сотоварищи мои братски проводили меня и одинъ изъ старѣйшихъ сослуживцевъ поднесъ маленькій наперсный образокъ со словами: „носи этотъ образъ на память о насъ“. Я въ точности исполнилъ этотъ наказъ и носилъ образокъ, пока онъ не истлѣлъ; смотрѣлъ на него и молился въ минуты тоски по родинѣ; мнѣ онъ напоминалъ всегда, что я въ чужбинѣ не одинокъ: изъ отдаленной родной стороны со мною пребываетъ на этомъ образѣ любовь моихъ сослуживцевъ... И я духомъ успокаивался. Этотъ образокъ утѣшалъ меня въ странѣ мрака и чужбины. Когда уже онъ совершенно истлѣлъ, я опустилъ его на дно Нила, но образъ этого образка донынѣ хранится въ моемъ сердцѣ. И теперь подносимый мнѣ образъ будетъ служить такимъ же утѣшеніемъ, когда перехожу въ страну мрака и старости. Онъ въ наступающіе годы будетъ служить мнѣ такою же отрадою въ мысли о соединенной съ нимъ Вашей любви, какою служилъ и тотъ образокъ. Мой предметъ стоитъ изолированно отъ всѣхъ другихъ предметовъ академическаго курса, я лишенъ близкихъ совѣтниковъ и соработниковъ, и принужденъ одиноко работать самъ и учить работать другихъ. Положеніе трудное, и только Ваша любовь и дружба, общій труженническій духъ академической корпораціи поддерживали во мнѣ бодрость и энергію. Да будутъ и впредь они со мною. Отъ души благодарю Васъ“.

На рѣчь проф. Юнгерова юбиляръ отвѣтилъ, что ему „всегда доставляли удовольствіе и сердечную радость занятія въ Братствѣ; здѣсь онъ видѣлъ практическое примѣненіе теоретическихъ положеній преподаваемой имъ въ академіи миссіонерской науки и потому онъ съ радостію всегда готовъ заниматься братскими дѣлами, какъ бы они ни были трудны“.

Послѣ привѣтствій и личныхъ поздравленій со стороны всѣхъ членовъ академической корпораціи, радушнымъ юбиляромъ были предложены хлѣбъ-соль. Трапеза шла вполнѣ „побратски“ очень оживленно, со множествомъ приличныхъ случаю тостовъ и продолжительныхъ рѣчей. Изъ послѣднихъ слѣдуетъ упомянуть рѣчи профф. Несмѣлова и Гусева, практиканта Жузе и отца инспектора.

Проф. В. И. Несмѣловъ привѣтствовалъ юбиляра въ слѣд. выраженіяхъ:

„Глубокоуважаемый Михаилъ Александровичъ!

Двадцать пять лѣтъ Вашей профессорской дѣятельности составляютъ не только замѣчательную эпоху Вашей личной жизни, но и знаменательное событіе въ исторіи того великаго дѣла, на ученое служеніе которому Вы посвятили себя. Вы помните, конечно, тотъ счастливый день, когда, по поводу 50-лѣтняго юбилея нашей академіи, намъ пришлось выслушать довольно длинный рядъ благожелательныхъ привѣтствій, и Вы помните конечно, что почти во всѣхъ этихъ привѣтствіяхъ наша академія исключительно оцѣнивалась только, какъ дѣятельная разсадница миссіонерскаго образованія. Я не знаю, что̀ пришлось передумать Вамъ по поводу этой оцѣнки, а мнѣ и многимъ другимъ тогда пришлось устыдиться. Именно дѣло миссіонерскаго образованія въ нашей миссіонерской академіи, по крайней мѣрѣ до половины 80-хъ годовъ, находилось въ такомъ небреженіи, что, не смотря на замѣчательныя дарованія профессоровъ миссіонерскихъ предметовъ, никто и никогда бы не могъ поручиться, что это дѣло у насъ совсѣмъ не погибнетъ. Одни изъ Вашихъ предшественниковъ по неволѣ оставляли свои каѳедры, другіе сами по добру-по здорову бѣжали съ нихъ, и если кто еще оставался при своемъ дѣлѣ, то на всякій несчастный случай всетаки долженъ былъ крѣпко на крѣпко держаться за какую нибудь другую каѳедру. Нужно было имѣть великую силу духа, чтобы пережить это несчаст-

ное время, и къ счастію для академіи у Васъ, Михаилъ Александровичъ, была эта сила.

Съ уставомъ 1884 г. отношеніе къ миссіонерскому образованію радикально измѣнилось,—въ нашей академіи наконецъ было открыто спеціальное отдѣленіе миссіонерскихъ предметовъ. Но каждый изъ насъ хорошо понимаетъ, что уставы не творятъ чудесъ, и что положеніе у насъ дѣла миссіонерскаго образованія не могло сразу измѣниться по одному только повелѣнію свыше. Я самъ былъ свидѣтелемъ такого положенія, что новооткрытому миссіонерскому отдѣленію угрожала весьма серьезная опасность снова и скоро закрыться... по неимѣнію слушателей. Въ этомъ положеніи безсильны указы, безсильно и время. Здѣсь нуженъ былъ особенно яркій свѣтъ научнаго ума, и нуженъ былъ огромный профессорскій талантъ, чтобы привлечь на отдѣленіе безкорыстныхъ слушателей,—потому именно безкорыстныхъ, что приложить къ дѣлу миссіонерское образованіе въ дѣйствительности могутъ только очень и очень немногіе. И Вы, Михаилъ Александровичъ, поняли это положеніе и съ завидною честію выдержали его. Не полагаясь на свою обширную эрудицію и на постоянное кабинетное занятіе наукой, Вы приняли на себя трудъ продолжительной заграничной командировки. И я же самъ былъ свидѣтелемъ того времени, когда Вы возвратились изъ своей командировки и дѣйствительно зажгли тотъ яркій свѣтъ науки и любви къ наукѣ, который былъ нуженъ, чтобы привлечь къ Вамъ безкорыстныхъ слушателей, и который дѣйствительно привлекъ къ Вамъ въ аудиторію весьма почтенную группу нашихъ студентовъ.

Вы знаете, Михаилъ Александровичъ, что я не имѣлъ чести быть Вашимъ ученикомъ, я—просто лишь посторонній свидѣтель того, что совершалось у меня на глазахъ. Но это мое положеніе посторонняго свидѣтеля еще со студенческой скамьи заставляло меня питать къ Вамъ чувство глубочайшей почтительности и я еще въ годы моей студенческой юности рѣшилъ

что въ Вашемъ лицѣ академія имѣетъ такого профессора, которымъ она по справедливости можетъ гордиться, какъ своимъ достойнѣйшимъ сыномъ и полезнѣйшимъ слугой. Поэтому Михаилъ Александровичъ, Вы повѣрьте моей искренней радости, съ которой я привѣтствую Васъ, какъ *подлинно-заслуженнаго* профессора академіи, и повѣрьте моей глубокой увѣренности, что вся наша корпорація всегда высоко цѣнила и цѣнитъ Васъ, какъ талантливаго профессора и достойнаго сослуживца и сердечнаго товарища.

Въ Вашемъ лицѣ, Михаилъ Александровичъ, академія торжествуетъ пока еще *первый* юбилей профессора миссіонерскихъ предметовъ,—профессора, занявшаго каѳедру миссіонерскихъ предметовъ и никода ей не измѣнявшаго, и никогда не помышлявшаго о занятіи какой нибудь другой побочной, а на самомъ дѣлѣ конечно, главной каѳедры, и прослужившаго двадцать пять лѣтъ, и наконецъ твердо поставившаго у насъ дѣло миссіонерскаго образованія. Если бы теперь намъ пришлось выслушать юбилейныя рѣчи, то ни одному изъ насъ не пришлось бы покраснѣть отъ незаслуженныхъ похвалъ, потому что у насъ и дѣйствительно теперь около $^1/_3$ нашихъ студентовъ посвящаютъ себя изученію миссіонерскихъ предметовъ. Поэтому мы можемъ поклониться Вамъ, Михаилъ Александровичъ, и отъ души можемъ пожелать Вамъ много и много лѣтъ еще продолжать дѣло миссіонерскаго образованія, которое теперь все болѣе и болѣе будетъ развиваться и которое несомнѣнно принесетъ свои дорогіе плоды—плоды духовнаго свѣта и любви къ духовному свѣту".

Профессоръ А. Ѳ. Гусевъ обратился къ юбиляру съ слѣдующимъ привѣтствіемъ.

„Я—не любитель и не мастеръ произносить тосты, но въ настоящій разъ допустилъ-бы нѣкоторый пробѣлъ въ произносившихся въ честь Вашу, Михаилъ Александровичъ, рѣчахъ, если бы промолчалъ. Работая на противомусульманскомъ миссіонерскомъ и уче-

номъ поприщѣ, Вы въ тоже время трудитесь и в
интересахъ той науки, которую имѣю честь и высокс
удовольствіе преподавать въ дорогой и горячо люби
мой всѣми нами Академіи. Разумѣю апологетическо
богословіе, составляющее самую интересную, саму
почтенную и важнѣйшую часть науки, названной в
дѣйствующемъ академическомъ Уставѣ Введеніемъ в
кругъ богословскихъ наукъ. Однимъ изъ существе
ныхъ отдѣловъ апологетическаго богословія являетс
историческо-апологетическій обзоръ, по крайней мѣр
главныхъ религій, исповѣдывавшихся и исповѣдуемых
тѣми или иными народами. Мусульманство справедлив
причисляется историками религій къ области такъ н
зываемыхъ міровыхъ религій. Уже по этому одном
въ области апологетическаго богословія должно быт
отводимо видное мѣсто изслѣдованію мусульманск
религіи, ея отличительнѣйшихъ особенностей, ея вну
ренней связи съ другими религіями, ея происхожден
и значенія. А то обстоятельство, что мусульманст
до сихъ поръ не только не замираетъ, но продолжает
энергически стремиться къ новымъ и новымъ заво
ваніямъ, прискорбнымъ для всякаго живого христі
нина и для всякаго просвѣщеннаго друга человѣчеств
должно вызвать къ мусульманству еще бо́льшій инт
ресъ въ преподавателѣ апологетическаго богослові
Но эта наука столь сложна по привходящимъ въ н
предметамъ, столь трудна по способу рѣшенія тра
туемыхъ въ ней вопросовъ, что преподаватели ея
въ состояніи сдѣлать всего, потребнаго въ настоящ
время для изученія и оцѣнки религіи Магомета. В
Михаилъ Александровичъ, были и являетесь въ этом
случаѣ незамѣнимымъ и плодотворнѣйшимъ сотрудн
комъ трудящихся надъ разработкою и усовершенств
ваніемъ апологетическаго богословія. Вы многое у
сдѣлали для нихъ своимъ магистерскимъ сочиненіем
и другими Вашими печатными трудами. Но позволь
надѣяться, что Вы подарите преподаваемую мною ва
ную науку новымъ капитальнымъ изслѣдованіемъ, сто

необходимымъ въ виду часто появляющихся тенденціозныхъ статей и сочиненій по мухаммеданству. Имѣются свѣдѣнія, что Вы не только задумали, но и подготовляете подобнаго рода изслѣдованіе. Отъ всей души радуясь этому, поднимаю бокалъ въ честь Васъ и почтительно прошу собравшуюся здѣсь академическую семью выпить за Ваше здоровье и горячо пожелать Вамъ не только счастливаго окончанія выполняемой Вами ученой работы, но и вообще продолжительнаго и благополучнаго служенія наукѣ и вмѣстѣ дѣлу Христову".

Привѣтствіе практиканта арабскаго языка П. К. Кузе было слѣдующее:

„Многоуважаемый Михаилъ Александровичъ! Къ сожалѣнію, мнѣ не долго пришлось быть Вашимъ ученикомъ: всего одинъ годъ, добрую половину котораго я провелъ въ больницѣ. Но задолго еще до моего поступленія въ Казанскую академію я стоялъ Вашимъ, такъ сказать, негласнымъ ученикомъ и почитателемъ. Будучи еще студентомъ Московской академіи, я усиленно началъ заниматься мусульманско-арабской литературой и знакомиться съ постановкой миссіонерскаго дѣла среди мусульманъ. Съ этой цѣлью я выписалъ изъ Казани нѣсколько книгъ, имѣющихъ отношеніе къ названнымъ выше предметамъ. Между этими книгами была и Ваша магистерская диссертація „Бытъ арабовъ до Мухаммеда". Содержаніе этой книги, которую я два раза прочиталъ, произвело во мнѣ, можно сказать, цѣлый переворотъ и побудило меня перейти въ Казанскую академію. По прочтеніи Вашего сочиненія я почувствовалъ необходимость ближе познакомиться такъ съ исторіей и содержаніемъ ислама, такъ и съ практическими пріемами, выработанными христіанскими миссіонерами на мѣстѣ борьбы съ нимъ. Ваши субботнія лекціи, на которыхъ я неизмѣнно присутствовалъ, вполнѣ удовлетворили моему первому желанію. Будучи живо, талантливо и съ громадной эрудиціей

составлены, онѣ способны были заинтересовать и неспеціалиста. Если къ этимъ качествамъ Вашихъ лекцій присоединить и то, что всѣ онѣ были проникнуты какимъ-то особеннымъ, тонкимъ, чисто арабскимъ юморомъ, то легко будетъ понять то неотразимое впечатлѣніе, которое онѣ производили на Вашихъ слушателей, которые прямо-таки увлекались ими.—Однако для успѣшной миссіонерской дѣятельности требовалось, кромѣ теоретическаго знанія ислама еще основательное знакомство съ тѣми практическими пріемами, которые лучше всего могли бы способствовать распространенію и укрѣпленію христіанства среди послѣдователей этой религіи. Вы указали этотъ путь. Познакомившись ближе съ казанскими татарами и будучи еще на родинѣ знакомъ съ арабами-мусульманами и съ нѣкоторыми пріемами, выработанными на западѣ Европы для борьбы съ исламомъ, мнѣ не трудно было оцѣнить всѣ преимущества того взгляда на миссіонерское дѣло въ Россіи, во главѣ котораго Вы теперь стоите, и искренно и сознательно примкнуть къ нему. Позвольте мнѣ, Михаилъ Александровичъ, въ этотъ знаменательный для Васъ день пожелать Вамъ еще много лѣтъ трудиться на избранномъ Вами поприщѣ на пользу родной академіи и миссіонерскому дѣлу въ Россіи".

Много говорили о личномъ чрезвычайно симпатичномъ характерѣ юбиляра, о той общей любви, которую онъ снискалъ себѣ въ средѣ академической корпораціи.

Юбиляръ на всѣ привѣтствія отвѣчалъ съ свойственнымъ ему остроуміемъ и сердечностію. Обращаясь въ частности къ К. П. Жузе онъ замѣтилъ, что с особеннымъ удовольствіемъ чокается на своемъ юбилее съ представителемъ арабскаго племени, что во время поѣздки по Аравіи онъ очень полюбилъ арабовъ за их живость, энергію, открытый характеръ, что онъ ис кренно желаетъ, чтобы арабы скорѣе всѣ объедини лись, приняли всѣ христіанство и слились съ православною русскою церковію.

Въ самомъ концѣ обѣда провозгласилъ тостъ за юбиляра о. инспекторъ Академіи въ слѣд. словахъ:

„Кажется, всѣ привѣтствія уже сказаны и всѣ рѣчи, имѣвшія цѣлью охарактеризовать дѣятельность досточтимаго нашего юбиляра, закончены. Но да будетъ позволено мнѣ вернуть все *къ началу:* мнѣ хотѣлось бы посвятить нѣсколько словъ тому моменту, съ котораго именно *началась* дѣятельность чествуемаго нами Михаила Александровича.

Въ сентябрѣ 1876 года, когда я поступилъ въ эту Академію учиться, М. А., окончивши академическій курсъ, только-что *начиналъ* свою служебную карьеру, и первая должность, какая выпала на его счастливую долю, была должность помощника инспектора Академіи. Принято думать, что эта должность самая легкая и безотвѣтственная. Въ дѣйствительности же это далеко не такъ: она и трудна и отвѣтственна, — трудна по массѣ и сложности соединенныхъ съ нею обязанностей, хотя бы и мелкихъ, отвѣтственна потому, что помощникъ инспектора долженъ быть не только проводникомъ всѣхъ начальственныхъ распоряженій въ среду студентовъ, но и наблюдателемъ за исполненіемъ этихъ распоряженій и вообще порядкомъ въ обыденной академической жизни. Если про кого, то именно про помощника инспектора нужно сказать, что онъ постоянно находится „между двухъ огней“: съ одной стороны, онъ долженъ угодить своею исправностью и исполнительностью ближайшему своему начальству, съ другой — войти въ расположеніе и пользоваться имъ со стороны студентовъ. Тутъ требуется много умѣнья и такта. И у Васъ, глубокоуважаемый М. А., достало того и другаго. Въ лицѣ Вашемъ мы—тогдашніе студенты — видѣли, съ одной стороны, исправнаго и до пунктуальности точнаго исполнителя всѣхъ возложенныхъ на Васъ обязанностей, съ другой — всегда мягкаго, деликатнаго и готоваго къ услугамъ студентовъ начальника. Вы не вступали въ разговоры и пространныя объясненія съ нами—студентами, но своимъ спо-

койнымъ и молчаливымъ наблюденіемъ производили на насъ дѣйствіе сильнѣе всякихъ краснорѣчивыхъ увѣщаній и грозныхъ прещеній. Этими качествами Вы съумѣли внушить въ насъ высокое къ Вамъ уваженіе и любовь. Позвольте же, любезнѣйшій М. А., поднять бокалъ и за эту Вашу скромную службу, которою Вы возглавили свою 25-лѣтнюю дѣятельность и которая, не смотря на свою двухлѣтнюю кратковременность, оставила въ насъ, тогдашнихъ студентахъ, глубоко-пріятную и благодарную память".

НОВЫЯ КНИГИ:

„ЗАПИСКИ

ПО ПРЕДМЕТУ ПРАВОСЛАВНАГО ХРИСТІАНСКАГО ВѢРОУЧЕНІЯ",

составленныя бывшимъ профессоромъ Богословія въ Императорскомъ С.-Петербургскомъ Историко-Филологическомъ Институтѣ (нынѣ покойнымъ) **Протоіереемъ Аполлосомъ Знаменскимъ.**

Цѣна книги **1** руб. **50** коп. съ пересылкою.

МОЖНО ПРІОБРѢТАТЬ

у издателя, С.-Петербургскаго Каѳедральнаго Исаакіевскаго Собора **Протоіерея Александра Исполатова,** (Конногвардейскій бульваръ, д. № 5, кв. 1).

Сочиненіе состоитъ изъ **трехъ** отдѣловъ, изъ которыхъ два первые относятся къ области **основнаго богословія и христіанской апологетики,** а въ третьемъ излагается **догматическое** христіанское ученіе по разумѣнію православной церкви.

Новыя изданія П. П. Сойкина:

Соломонъ, его жизнь и время. Соч. Ф. В. Фаррара, 240 стр., ц. 50 к.

Патріархъ Никонъ. Историческій романъ М. А. Филиппова, въ 2-хъ том., 812 стр., ц. за оба тома 1 р. 50 к.

Аѳонскій подвижникъ. Разсказъ изъ жизни на Аѳонѣ, въ 2-хъ частяхъ 300 стр. ц. 75 к.

Размышленія о жизни, страданіяхъ и воскресеніи Іисуса Христа. Соч. Ѳомы Кемпійскаго, переводъ съ англійск. свящ. М. Славнитскаго, 264 стр., ц. 50 к.

Константинопольское монашество отъ основанія города до кончины патріарха Фотія (330—898 гг.). Извлечено изъ соч. Аб. Марена. 306 стр., ц. 50 к.

Мученичество за Христа. Соч. С. П. 28 стр., ц. 10 к.

Съ требованіями обращаться въ книжный складъ П. П. Сойкина. С.-Петербургъ, Стремянная, 12, собств. д.

НОВЫЯ КНИГИ:

Нѣмецкіе глаголы. Проф. *А. В. Говорова.* Ц. 55 к.— Книга эта Ученымъ Комитетомъ М. Н. Пр. рекомендована для фундаментальныхъ библіотекъ всѣхъ среднихъ учебныхъ заведеній М. Н. Пр., мужскихъ и женскихъ, и допущена въ ученическія, старшаго возраста, библіотеки тѣхъ же заведеній.

Учебнымъ Комитетомъ при Св. Сѵнодѣ одобрена въ качествѣ учебнаго пособія при изученіи нѣмецкаго языка въ духовныхъ семинаріяхъ.

Бытъ патріарховъ еврейскаго народа (Авраама, Исаака и Іакова). Библейско-археологическое изслѣдованіе священника *П. Сысуева.* Цѣна 1 р. 50 к.

Исторія еврейскихъ патріарховъ (Авраама, Исаака и Іакова) по твореніямъ святыхъ отцовъ и древнихъ церковныхъ писателей. Сочиненіе священника *Николая Александрова.* Казань. 1901 г. Ц. 1 р. 50 к.

Церковно-политическая дѣятельность папы Григорія I—Двоеслова. *Ѳеодора Успенскаго.* Казань. 1901 г. Цѣна 1 руб. 50 коп.

Законодательство римско-византійскихъ императоровъ о внѣшнихъ правахъ и преимуществахъ церкви. (Отъ 313 до 565 года). Іеромонаха *Михаила.* Казань. 1901 г. Ц. 1 р. 50 к.

Отпечатано новое изданіе сочиненія Преосвященнаго *Никанора*, Епископа Орловскаго и Сѣвскаго: **„Изображеніе Мессіи въ Псалтири“.** Ц. 1 руб. 50 коп. Пріобрѣтать можно въ канцеляріи Преосвященнаго, въ редакціи Православнаго Собесѣдника и въ магазинѣ А. А. Дубровина, Бр. Башмаковыхъ и у И. Л. Тузова.

Василій Васильевичъ Болотовъ. (Біографическій очеркъ, съ приложеніемъ двухъ портретовъ: В. В. Болотова и его матери). *М. Рубцова.* Изданіе Тверской ученой архивной коммиссіи. Тверь. 1901 г. Цѣна 1 р.

О происхожденіи книги Товита. Библіологическое изслѣдованіе *Н. М. Дроздова.* Кіевъ. 1901 г. Ц. 3 р. 50 к. Съ требованіями обращаться къ автору (Кіевъ, Кудрявскій пр. № 11).

КАЗАНСКІЙ
АРХІЕРЕЙСКІЙ ДОМЪ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

I. Льготное положеніе земель и крестьянъ Казанскаго архіерейскаго дома по отбыванію государственныхъ повинностей. Постепенное сокращеніе льготъ, особенно со времени Петра. Отбываніе государственныхъ повинностей въ домовыхъ вотчинахъ. II. Слобожане и бобыли. Ихъ происхожденіе и положеніе въ домовыхъ вотчинахъ, какъ государственныхъ и домовыхъ плательщиковъ. III. Отобраніе у архіерейскаго дома оброчныхъ и доходныхъ статей (рыбныхъ ловель, мельницъ и т. п.) на государя. Сборы и поборы въ архіерейскихъ вотчинахъ во время шведской войны. IV. Домовые крестьяне, ихъ повинности и платежи въ домовую казну. Взаимныя отношенія между архіерейскимъ домомъ и крестьянами. Участливое отношеніе казанскихъ архіереевъ къ своимъ крестьянамъ. Запустѣніе крестьянскихъ и бобыльныхъ дворовъ. Митрополичьи храмы и богадѣльни въ селахъ и Казани. Отношеніе къ инородцамъ и новокрещенамъ.

I.

Всѣ владѣнія и недвижимыя имущества церковныхъ учрежденій по княжескимъ уставамъ, жалованнымъ грамотамъ, дарственнымъ записямъ и другимъ документамъ у старорусскаго религіознаго общества, какъ и въ древне-христіанской церкви, считались „стяжаніемъ Божіимъ“. Они давались храмамъ и домамъ „Всемилостивѣйшаго Спаса“, „Св. Софіи“, „Пр. Богородицы и Ея славнаго Успенія“ или „Благовѣщенія“ и т. п.

На Руси къ „стяжанію или достоянію Божію" одинаково относились церковныя земли съ крестьянами, жившими на нихъ, лѣса, воды, рыбныя и другія угодья, дома и доходныя статьи, наприм., мельницы, лавки и т. п. Какъ стяжаніе Божіе, находившееся въ распоряженіи церковной власти, все это пользовалось по отбыванію разныхъ повинностей особыми льготами въ государствѣ, сравнительно съ частно-владѣльческими неслужилыми и черными землями и „сошными людьми". Льготы „стяжанія Божія" принадлежали и архіерейскимъ домамъ съ ихъ землями и крестьянами вчастности казанскому архіерейскому дому Благовѣщенія Пречистыя Богородицы.

Преимущества и льготы домовыхъ каѳедральныхъ земель окрѣпли и даже увеличились подъ вліяніемъ политическаго значенія, какое получили русскіе архіереи, какъ проводники религіозно-нравственныхъ идеаловъ христіанства и приверженцы московскаго единодержавія и самодержавія. Къ этому присоединилось вліяніе внѣшнихъ причинъ, особенно то, что ханскіе ярлыки, дарованные духовенству и освобождавшіе его и церковныя земли отъ податей, долго сохраняли свое значеніе [1]). По указаннымъ причинамъ царскіе богомольцы, какого бы чина они ни были, освобождались отъ государственныхъ повинностей, а патріаршіе, митрополичьи и архіепископскіе домы и дворы не подлежали обложенію прямыми государственными налогами.

Вмѣстѣ съ духовенствомъ освобождались отъ налоговъ домовые архіерейскіе люди: дѣти боярскіе, дьяки, пѣвчіе, приказные, дворовые люди (повара, хлѣбники, конюхи и т. п.) и всякіе слуги, жившіе при домахъ и дворахъ церковныхъ учрежденій.

Причины, способствовавшія установленію личныхъ привиллегій духовенства, повели къ тому, что льготы

---

[1]) О значеніи высшей русской іерархіи и историческихъ условіяхъ ея служенія церкви и государству см. брошюру И. Покровскаго подъ такимъ заглавіемъ. Казань. 1898 г.

распространились и на церковныя земли съ крестьянами, жившими на нихъ и считавшимися „стяжаніемъ Божіимъ“.

Казанскіе владыки съ своимъ домомъ, придворнымъ штатомъ и крестьянами, по своему высокому положенію, церковному и государственному значенію въ новомъ краѣ, имѣли полныя основанія за свою исключительную службу получить льготы, если не отъ всѣхъ, то отъ очень многихъ государственныхъ податей. Они, дѣйствительно, получили ихъ въ жалованныхъ грамотахъ, не разъ подтвержденныхъ.

Казанская каѳедра, располагавшая значительными имуществами при самомъ открытіи епархіи, застала время широкихъ имущественно-владѣльческихъ льготъ для церковныхъ учрежденій относительно платежа всевозможныхъ государственныхъ налоговъ. Спустя четверть вѣка послѣ первыхъ пожалованій св. Гурію земель и угодій въ домъ Благовѣщенія Пречистыя Богородицы, Уложеніемъ отъ 15 января 1580 года, подписаннымъ всѣмъ русскимъ сановнымъ духовенствомъ, отмѣчено, что митрополичьи, архіепископскія и епископскія вотчины по тарханнымъ (жалованнымъ-льготнымъ) грамотамъ, наравнѣ съ княжескими и боярскими вотчинами, свободны отъ государственныхъ повинностей и платежей. Вслѣдствіе этого съ домовыхъ архіерейскихъ земель никакихъ царскихъ даней и земскихъ разметовъ не платилось. Само собой понятно, что государственные налоги между крестьянами распредѣлялись не равно. Отмѣтивъ это, составители Уложенія по общему приговору царя, духовенства и свѣтскихъ властей, по причинѣ оскудѣнія государства отъ войны, съ 1-го сентября временно отмѣнили тарханныя льготы, „покамѣсть земля поустроится царскимъ осмотрѣніемъ“ [1]). Если казанскій архіерейскій домъ съ его имуществами, въ данномъ случаѣ не составлялъ

[1]) Собр. Госуд. Грам. и Догов. I, № 202. Грамота утверждена 20 іюля 1584 года.

исключенія, какъ сравнительно новый, то и съ его населенныхъ земель платились всякія царскія дани и земскія повинности, но временно.

Извѣстныя жалованныя грамоты архіепископу Гурію на земельныя владѣнія съ крестьянами и на всякія угодья не указываютъ земельно-владѣльческихъ льготъ казанскаго архіерейскаго дома по отбыванію разныхъ государственныхъ повинностей деньгами и хлѣбомъ. Но несомнѣнно такія льготы были. Онѣ были конечно, обычными для церковныхъ учрежденій, получавшихъ тарханныя грамоты, а именно: домовые крестьяне не пахали пашни на государя, не молотили и не возили царскаго хлѣба, не косили сѣна, не давали столовыхъ припасовъ, не кормили царскаго коня, не принимали въ своихъ селахъ государевыхъ ловчихъ, псарей, сокольниковъ, не давали имъ корма и не ходили съ ними на охоту. Архіерейскіе дома освобождались отъ разныхъ натуральныхъ повинностей и сборовъ: они не давали посошныхъ людей (ратниковъ), стрѣлецкихъ и казачьихъ кормовъ; домовые крестьяне не стояли на ямахъ (станціяхъ) и не выбирались въ ямскіе охотники; въ домовыхъ селахъ и деревняхъ не могли останавливаться князья, воеводы, царскіе намѣстники, волостели съ тіунами, дѣти боярскіе и всякіе служилые люди; крестьяне имъ не давали кормовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ освобождались отъ исправленія разныхъ работъ въ пользу казны. Они также не давали сору, дровъ и золы къ ямчужному дѣлу, не строили ямчужныхъ амбаровъ, не давали цѣловальниковъ къ губному дѣлу и сторожей въ тюрьмы. Архіерейскіе дома, наравнѣ съ монастырями, освобождались отъ денежныхъ платежей, а именно: не платили дани, пищальныхъ денегъ, полоняничныхъ, стрѣлецкихъ, словомъ, царскихъ пошлинъ [1]).

---

[1]) Акт. Истор. I, № 163. Грамота Кирилло-Бѣлозерскому монастырю 1556 г., № 215—грамота м. Діонисію 1584 г., ср. № 217. А. Лаппо-Данилевскій. Организація прямого обложенія въ Моск. госуд... стр. 60—61.

Льготы, предоставленныя церковнымъ учрежде-
ніямъ, были слишкомъ обширны, чтобы не подвергнуться
сокращеніямъ. Однако это случилось не сразу. Изъ
позднѣйшихъ грамотъ, данныхъ казанскимъ архіереямъ,
видно, что казанскій архіерейскій домъ долго сохра-
нялъ свои обширныя привиллегіи. Въ царской гра-
мотѣ 1626 года писалось: „пожаловали есмы митропо-
лита Матвѣя по сей нашей жаловалной грамотѣ съ его
митрополичи вотчины съ селъ, деревень и починковъ
волостнымъ его митрополичимъ крестьяномъ нашихъ
никакихъ податей и денежныхъ всякихъ поборовъ и
казачихъ хлѣбныхъ запасовъ и кормовъ съ сошными
людьми не давать, опричь ямскихъ денегъ и стрѣлец-
кихъ хлѣбныхъ запасовъ и городового и острожнаго
дѣла, а ямскіе имъ деньги и стрѣлецкіе хлѣбные за-
пасы давать и городовое и острожное дѣло дѣлати
съ сошными людьми по писцовымъ и дозорнымъ кни-
гамъ по сошному разводу *съ живущаго*. У митрополи-
чихъ крестьянъ царскимъ воеводамъ, дьякамъ и вся-
кимъ ратнымъ и пріѣзжимъ людямъ не велѣно ста-
виться, корму себѣ и лошадямъ у крестьянъ не ве-
лѣно брать „сильно“, а покупать своего корму по
какой цѣнѣ, за какую крестьяне продадутъ, и ни за-
ѣмъ къ нимъ не заѣзжать.... Митрополичьи крестьяне,
обыли и рыбные ловцы—русскіе и чуваши—по этой
грамотѣ никакихъ царскихъ даней, полонянечныхъ и
подможныхъ денегъ не давали. Ихъ не обязывали
строить царскихъ дворовъ и прудовъ, а также дво-
ровъ намѣстничихъ, волостелинскихъ, ямскихъ и охот-
ничихъ. На ямахъ они не стояли и ямщиковъ у нихъ
не брали. Съ архіерейскихъ крестьянъ снималась по-
винность возить соръ и дрова къ ямчужному дѣлу,
дѣлать ямчужные амбары и мельницы; они также
не ставили цѣловальниковъ къ губнымъ домамъ, ям-
чужному дѣлу, тамгѣ, денежнымъ сборамъ и прочей
государственной службѣ; съ соцкими, пятидесяцкими,
десяцкими и черными людьми домовые крестьяне ни-
какого тягла не тянули, царскаго хлѣба не пахали,

не молотили и не возили его, не кормили царска коня, не косили сѣна, не давали закащикамъ пошлин покопенныхъ денегъ и кормовъ, опричь ямскихъ д негъ, стрѣлецкихъ хлѣбныхъ запасовъ, городового острожнаго дѣла и тюремныхъ подѣлокъ, а также и готовленія крупы и толокна для понизовыхъ отпу ковъ. Кто смѣлъ нарушить льготы, перечисленныя грамотѣ, и изобидить домовыхъ крестьянъ, тому гр зилось царской опалой. Льготная грамота 1626 го полностью подтверждена царемъ Алексѣемъ Михайл вичемъ 29 марта 1660 года. Слѣдующія подтвержден грамоты, сдѣланныя въ 1680 и 1683 гг., говорятъ значительно сократившихся льготахъ архіерейских земель и крестьянъ [1]).

Общія государственныя повинности, ямскія деньг городовое и острожное дѣло, стрѣлецкій хлѣбъ и т. отъ которыхъ не освобождались домовые крестьян раскладывались на нихъ наравнѣ съ сошными людь по писцовымъ и дозорнымъ книгамъ „по сошному ра воду съ живущаго". При архіепископѣ Германѣ дом выхъ крестьянъ въ селахъ, деревняхъ и починка было 38 вытей. Но онѣ едва-ли отбывали перечисле ныя государственныя повинности, помимо крупы толокна, изготовляемыхъ для понизовыхъ отпусков По отношенію даже къ самому архіерейскому до изъ 38 вытей—три были на льготѣ [2]). Со времене количество „живущаго" въ четяхъ по писцовымъ кн гамъ и *сошному* разводу въ домовыхъ вотчинахъ ув личилось. Тремя годами раньше жалованной льготн грамоты, данной м. Матвѣю 25 ноября 1626 года, с ставлялась писцовая, переписная и межевая книга Св бельцынымъ и Власьевымъ, между прочимъ и для то чтобы опредѣлить количество окладныхъ единицъ

---

[1]) Приложенія—Грамота № IV, стр. XV—XVIII.

[2]) Списокъ съ писц. книгъ 1566—1568 гг. стр. 74— Казань. изд. 1877 г.

четвертяхъ для государственныхъ податей въ домовыхъ архіерейскихъ вотчинахъ.

Царь Михаилъ Ѳеодоровичъ съ своимъ отцомъ патріархомъ Филаретомъ Никитичемъ далъ указъ писцамъ, чтобы они на крестьянскую пахатную землю, *которую домовые крестьяне пахали на себя*, для всякихъ государевыхъ податей положили на каждую четь земли (распаханой) по три человѣка крестьянъ и по бобылю, а что останется бобылей за четвертымъ разводомъ, тѣхъ указали положить на четь по шести человѣкъ [1]). Изъ указа ясно, что государевыми податями облагались собственно не архіерейскія земли, называемыя впослѣдствіи казенными, а крестьянскія [2]). Бобыли были бѣднѣе крестьянъ, почему ихъ полагалось по шести человѣкъ въ четь. Всѣ архіерейскіе крестьяне, слобожане, бобыли и татары платили „государевы подати" со 184 чети съ полъ-полъ-третникомъ пашни, а сошнаго письма въ живущемъ было треть безъ полъ-полъ-полъ-чети сохи и безъ дву чети безъ третника пашни [3]).

При раскладкѣ податей въ писцовой книгѣ смѣшиваются земля и люди, соха и четверть. Такое явленіе объясняется тѣмъ, что въ началѣ второй четверти XVII вѣка „живущая" четверть, смѣнившая соху, какъ земельная податная единица, получила тотъ смыслъ и значеніе, что налогъ, падавшій на нее, падалъ не непосредственно на землю, а на извѣстное узаконенное число крестьянскихъ и бобыльскихъ дворовъ [4]). Какъ видно изъ указа царя и патріарха въ вотчинахъ казанскаго архіерейскаго дома окладной единицей для государственныхъ обложеній, вмѣсто земельной четверти, было три крестьянина и бобыль; или шесть бобылей.

---

[1]) Приложенія, стр. 1—2.

[2]) Приложенія, стр. 234—251.

[3]) Тамъ же, стр. 38.

[4]) И. Н. Миклашевскій. Къ исторіи хозяйственнаго быта Московскаго государства, ч. I. Москва. 1894 г., стр. 40.

Впрочемъ на ряду съ такой окладной единицей поземельная четверть, по сошному письму, не утратила своего значенія. На бобылей села Архангельскаго положено для государевыхъ всякихъ податей пашни двѣ чети съ третникомъ [1]).

---

[1]) Приложенія, стр. 17. Соха, какъ окладная податная единица много крупнѣе и древнѣе четверти. Въ казанскихъ архіерейскихъ домовыхъ вотчинахъ въ отношеніи окладныхъ единицъ наблюдается общее явленіе. Въ началѣ XVII в. рядомъ съ сохой, податной единицей, ставится „живущая четверть“ или „четь“, а затѣмъ обѣ единицы — соха и четверть или четь—смѣняются дворомъ. Переводъ земельной чети на людей можно разсматривать, какъ переходъ отъ поземельнаго обложенія къ подворному. Количество дворовъ тогда соотвѣтствовало числу людей, подлежавшихъ окладамъ по четвертному письму.

Чему ровнялась соха, въ качествѣ податной единицы, въ вотчинахъ казанскаго архіерейскаго дома мы не знаемъ. Вѣроятно она была одинаковой съ монастырской или вообще церковной, т. е. заключала въ себѣ 600 четвертей доброй земли, 700—средней и 800 худой. Она оказывалась крупнѣе черной крестьянской сохи (500—700) и мельче помѣстной и дворцовой (800—1200 четв.). Уменьшая размѣры сохи церковныхъ земель, правительство тѣмъ самымъ увеличивало тяжесть крестьянскаго обложенія на церковныхъ земляхъ. Такъ полагаетъ извѣстный спеціалистъ изъ области финансовой исторіи Русскаго государства проф. П. Н. Милюковъ (Спорные вопросы финансовой исторіи Москов. госуд. Спб. 1892 г., стр. 48—49. 107).

Соха первоначально опредѣлялась количествомъ рабочихъ рукъ и даже лошадей, короче труда, нужнаго для обработки земли, затѣмъ она стала опредѣляться количествомъ засѣянной земли, въ смыслѣ площади, и служила податной единицей. Четь или четверть, мелкая дробная часть сохи, опредѣлялась количествомъ высѣяннаго хлѣба. На нее сѣялось отъ 4-хъ до 8 четвериковъ. Какъ соха, такъ и четь (четверть) въ XVII в. были величинами неодинаковыми. Вопросъ объ измѣненіи сохи и четверти до настоящаго времени еще не выясненъ окончательно. Четь въ переводѣ на людей тоже не одинакова. По писцовымъ книгамъ г. Новосиля, на основаніи указа и памяти изъ помѣстнаго приказа въ 1631 г., въ четверть за помѣщиками и вотчинниками „въ живущемъ“ клалось по 8 дворовъ крестьянскихъ и по 4 бобыльскихъ

Статистическихъ данныхъ о количествѣ государственныхъ сборовъ — хлѣбомъ и деньгами — съ домовыхъ казанскихъ вотчинныхъ крестьянъ по разнымъ статьямъ за XVI и XVII вв. намъ не удалось найти. Но несомнѣнно, существовали опредѣленныя росписи этихъ сборовъ, подобно тому какъ существовали руководства къ сошному обложенію и четвертному письму. Эти окладныя росписи, надо полагать, составлялись въ самой Казани, представлявшей изъ себя нѣкоторую самостоятельную финансовую область. Извѣстно только, что м. Матвѣй съ старыхъ своихъ селъ, послѣ московскаго разоренія, всякія государевы подати платилъ съ 31 выти, а съ четвертной пашни, съ трехъ сотъ десяти чети. Вновь пожалованныя села: Рождественское-Полянка и Благовѣщенское на Омарѣ, тогда еще не были включены въ государевы платежи. Въ нихъ по дозорнымъ книгамъ 1621 года значилось „въ живущемъ“ 11 вытей съ полувытью и полъ чети и полъполъ чети выти, а четвертной пашни 117 чети безъ четверика [1]). Но сколько и по какимъ статьямъ платилось съ „живущей“ выти и четверти въ домовыхъ вотчинахъ казанскаго архіерейскаго дома составители писцовой книги не отмѣтили и мы не знаемъ. Имѣются

(И. Н. Миклашевскій. Къ исторіи хозяйственнаго быта Моск. госуд. I, 28—35. 46). Всѣ вопросы, затронутые выше не входятъ въ планы предлагаемаго церковно-историческаго и экономическаго изслѣдованія, ктому же они имѣютъ достаточную печатную литературу. Назовемъ капитальное изслѣдованіе А. С. Лаппо-Данилевскаго „Организація прямого обложенія въ Московскомъ государствѣ со времени смуты до эпохи преобразованій“. Спб. 1890 г. и рецензію на это сочиненіе П. Н. Милюкова „Спорные вопросы финанс. исторіи Моск. государства“.

[1]) Приложенія, стр. 40. При натуральномъ хозяйствѣ и отсутствіи денегъ разныя обложенія, не исключая государственныхъ, расчислялись и уплачивались натурой, прежде всего хлѣбомъ, а затѣмъ предметами крестьянскаго хозяйства и производства: телѣгами, колесами, кожами, обручами, лыками, капустой и т. п. (См. Акт. юрид. №№ 336—339).

свѣдѣнія о количествѣ стрѣлецкаго хлѣба, собиравшагося вообще съ патріаршихъ, архіерейскихъ и монастырскихъ крестьянъ. До 1672 года съ живущей чети стрѣлецкаго хлѣба бралось $2^{1}/_{8}$ четверти ржи, а съ 1672 года прибавлено $1^{27}/_{32}$, а всего $4^{7}/_{96}$ четверти ржи и столько же овса. Сравнительно съ дворцовыми, помѣстными и вотчинными селами съ церковныхъ крестьянъ собиралось больше [1]). Это и понятно. Во второй половинѣ XVII в. владѣльческія и платежныя привиллегіи церковныхъ учрежденій весьма сократились. Указы Алексѣя Михайловича, Соборное Уложеніе (1649 г.), Уставныя грамоты и боярскіе приговоры, послѣ Уложенія, отмѣнили прежнія льготы по тарханнымъ грамотамъ. Въ подтвержденіяхъ на владѣльной грамотѣ, данной м. Матвѣю, сдѣланныхъ въ 1680 и 1683 гг., прямо замѣчено: „а которые тарханы изъ Приказа Казанскаго Дворца отставлены (т. е. отмѣнены) и велѣно пошлины имать, всему тому быть по прежнему: *пошлины имать, а тарханомъ не быть*“ [2]). Въ 1692 г

---

[1]) Акт. Археогр. Экспед. IV, № 189 ср. № 299. Въ дворцовыхъ селахъ собиралось $2^{9}/_{32}$ четв., въ помѣстныхъ и вотчинныхъ $3^{19}/_{32}$ четв. Крестьяне холмогорскаго (архангелогородскаго) архіерейскаго дома въ 1695 и 1696 гг. платили деньгами съ именемъ „стрѣлецкихъ денегъ“ по 30 алт. со двора и „на покупку конскихъ кормовъ“ по 3 алт. 2 ден. (Архангел. Епарх. Вѣд. 1900 г. № 8, стр. 198).

[2]) Приложенія. Грамоты.. № IV, стр. XVII—XVIII. Что это за сборы понятно изъ названій. Подробнѣе о государственныхъ сборахъ въ изслѣдованіи А. С. Лаппо-Данилевскаго „Организація прямого обложенія... и у П. Н. Милюкова „Спорные вопросы“.... Церковные крестьяне платили полонянныхъ денегъ по 8 денегъ (нын. 70 коп.) со двора, крестьяне дворцовые, черные и помѣщичьи вдвое меньше, а стрѣльцы, казаки и служебники низшихъ чиновъ по двѣ деньги. По словамъ Г. Катошихина въ его время (2 полов. XVII в.) полонянныхъ денегъ ежегодно собиралось тысяч по 150 (нынѣ ок. $2^{1}/_{2}$ милліон.) рублей. Церковные крестьяне по отбыванію полонянныхъ повинностей выравнивались с посадскими людьми (проф. В. О. Ключевскій. Краткое пособіе по Рус. Ист., изд. 2-е, стр. 121).

крестьяне и бобыли домоваго Троицкаго Елабужскаго монастыря исполняли всякія великихъ государей работы и платили денежные поборы, стрѣлецкій посопный (посошный?) хлѣбъ, ямскія и полоняничныя деньги и всякую казенную ссуду [1]).

Такъ постепенно прекратились обширныя привиллегіи и юридическія льготы крестьянъ казанскаго архіерейскаго дома. Мало этого, домовые крестьяне стали нести сравнительно съ другими крестьянами большія тягости по отбыванію государственныхъ повинностей, особенно въ первой четверти XVIII вѣка.

Петровскія преобразованія и войны легли тяжелымъ бременемъ на всѣ классы и сословія. Труднѣе всего приходилось крестьянамъ, особенно церковныхъ учрежденій, вчастности казанскаго архіерейскаго дома. Его домовые крестьяне были обременены увеличенными государственными обложеніями, сравнительно съ дворцовыми и помѣщичьими крестьянами. Только монастырскіе крестьяне платили больше. Явленіе не новое, но характерное и до нѣкоторой степени понятное въ экономической жизни русскаго крестьянина и церковныхъ учрежденій. Оно объясняется или тѣмъ, что церковные крестьяне, пользовавшіеся льготами, къ XVIII вѣку оказались болѣе состоятельными и могли платить больше, или тѣмъ, что нравственное служеніе духовенства государству и народу обезцѣнилось при Петрѣ и было сведено къ матеріальному служенію самого духовенства и церковныхъ вотчинныхъ крестьянъ. Въ 1721 году 19 ноября вышелъ указъ уравнять въ сборахъ всѣхъ крестьянъ, но этотъ указъ выполненъ былъ не сразу. По крайней мѣрѣ съ крестьянъ казанскаго архіерейскаго дома бралось по прежнимъ увеличеннымъ окладамъ, на основаніи табели, составленной въ казанскомъ архіерейскомъ Судномъ приказѣ. А эта приказная табель была составлена по окладнымъ книгамъ, присланнымъ изъ казанской губернской

---

[1]) Арх. Мин. Юст. Кол. Экон. Грам. $\frac{154}{6562}$.

и провинціальныхъ канцелярій. Въ 1710 году провинціальныя канцеляріи составили особыя росписныя книги сборовъ съ домовыхъ крестьянъ по провинціямъ Казанской губерніи [1]). Эти росписи долго служили основаніемъ для всякихъ обложеній. Только съ новоприбылыхъ дворовъ въ 1723 году собирали по книгамъ 1719 года [2]).

Не смотря на указъ 1719 года,—уравнять сборы съ крестьянъ, — свѣтскія власти собирали лишнее по прежнимъ окладамъ, хотя и слышались жалобы плательщиковъ. Послѣ того, какъ сборы съ домовыхъ крестьянъ, при открытіи Синода, снова были переданы въ вѣдѣніе епархіальной власти, въ казанскомъ архіерейскомъ приказѣ замѣтили лишніе поборы съ домовыхъ крестьянъ. Впрочемъ, дѣло не сразу было выяснено, а сборы упорядочены [3]).

---

[1]) Тамъ же. Арх. Мон. Прик., дѣло № 7, вязка 251. Въ 1710 году послѣдовало раздѣленіе Россіи на губерніи и провинціи для того, чтобы удобнѣе было присматриваться къ различнымъ сборамъ. Раньше государственные и епархіальные сборы съ крестьянъ поступали въ домовый архіерейскій приказъ, а отсюда, что слѣдовало, передавалось на государственныя нужды. Съ 1710 года государственные платежи съ домовыхъ крестьянъ въ нужнѣйшія мѣста и приказы: военный, адмиралтейскій, земскій, ямской, за лѣсъ низовыхъ отпусковъ, въ армейскіе полки на мясо, на дѣло канала и др. повсегодныя и временныя запросныя дани изъяты были изъ вѣдѣнія епархіальной власти, вчастности казанскаго митрополита и его приказовъ. Они стали собираться въ провинціяхъ: Казанской, Свіяжской, Уфимской, Симбирской и Пензенской, входившихъ въ составъ Казанской губерніи.

[2]) Описан. Докум. и Дѣл. Арх. Св. Синода, III, № 410. См. Приложеніе, тамъ же CCV; самые сборы см. стр. CCXI.

[3]) Арх. Св. Синода, дѣло 1723 г. № 178, лл. 1—81. Дѣло очень сложное и полно статистическихъ извлеченій изъ разныхъ окладовъ. Какъ видно изъ приведенной таблицы, нѣкоторые сборы, напр. въ дворцовую канцелярію или во дворецъ на конскіе кормы, брался исключительно съ архіерейскихъ и монастырскихъ крестьянъ; впослѣдствіи этотъ сборъ

Изъ слѣдующей сравнительной таблицы ясно видны, во-первыхъ, разница подворныхъ обложеній крестьянъ разныхъ казанскихъ владѣльцевъ, во-вторыхъ, самыя статьи государственныхъ обложеній, а вмѣстѣ и тѣ государственныя нужды, на которыя собирались деньги, между прочимъ, и съ крестьянъ казанскаго архіерейскаго дома.

пересылался въ дворцовую ингерманландскую для дворцовыхъ дѣлъ канцелярію. Налоги во Дворецъ перешли изъ XVII в. и могутъ быть названы древнѣйшими. Мы не останавливаемся на перечисленіи и историческомъ объясненіи всѣхъ общихъ государственныхъ податей и повинностей, лежавшихъ въ разное время и въ разныхъ размѣрахъ на вотчинныхъ крестьянахъ церковныхъ учрежденій въ Петровское время. Достаточную разработку этого вопроса можно найти въ изслѣдованіи прот. М. Горчакова „Монастырскій Приказъ...“ (стр. 206 и сл.). Деньги собирались на дѣло кирпича, на извѣстковое жженіе, городовымъ мастерамъ на жалованье, на покупку цвѣтовъ, деревьевъ, даже навоза въ сады, на работниковъ для госпитальнаго двора. Въ первой четверти XVIII в. каждый годъ вызывалъ новые налоги постоянные или запросные; иногда одни налоги замѣнялись другими, но отъ этого крестьянамъ было не легче. Тяжесть платежей увеличивалась еще отъ того, что въ теченіе первыхъ 15-ти лѣтъ XVIII в. произошла значительная убыль въ количествѣ дворовъ противъ переписи 186 (1678) года, а петровскіе указы не щадили пустоты, разверстывая оклады и платежи съ пустыхъ на жилые дворы (Арх. М. Юст. по Монастырск. Приказу кн. № 263. Прот. М. Горчаковъ. Монаст. Приказъ, стр. 213). Только указомъ 1719 года не велѣно брать съ пустыхъ дворовъ, хотя недоимки продолжали собираться по переписи 186 г. Любопытно письмо извѣстнаго прибыльщика Курбатова, писавшаго царю Петру: „слышно яко отъ неотлагаемыхъ вдругъ платежей превеликой обходится всенародный вопль, а паче въ поселянахъ, яко не точію послѣдняго скота, но иніи бѣднѣйшіе и домишекъ своихъ лишаются“. Если платежи и выборы недоимокъ не будутъ облегчены, то народъ, по словамъ Курбатова, можетъ разориться, и Богъ вѣсть, будетъ-ли въ состояніи впредь платить даней (Соловьевъ С. Исторія Россіи, кн. IV, т. XV, стр. 1557 ср. 1450).

	съ архіерейскихъ.		съ монастырскихъ.		съ дворцовыхъ.		съ помѣщичьихъ (шляхетскихъ).	
	алт.	ден.	алт.	ден.	алт.	ден.	алт.	ден.
Въ военный приказъ.	8	2	8	2	8	2	8	2
Въ адмиралтейскій приказъ корабельныхъ	4	2	4	1	3	2	3	2
Ямскихъ и полонныхъ	3	2	3	2	—	10	—	10
Въ земскій приказъ на дачу армейскимъ извощикамъ	4	2	4	2	4	2	4	2
За лѣсъ низовыхъ отпусковъ.	—	—	2	—	2	—	—	—
Дворцовыхъ доходовъ на покупку конскихъ кормовъ. . . .	5	—	5	—	—	—	—	—
Повсягодныхъ.								
На наемъ подводъ подъ армейскіе припасы	2	—	2	—	2	—	2	—
Въ армейскіе полки на мясо.	6	—	6	—	6	—	6	—
За сбавочный полуосьминный провіантъ.	15	—	15	—	—	—	—	—
За окладной сошный стрѣлецкій хлѣбъ . . .	23	5	23	5	16	5	10	1
Въ городовую канцелярію.	9	$3^1/_2$	9	$3^1/_2$	9	$3^1/_2$	9	$3^1/$
Запросныхъ временныхъ.								
На жалованье ландратамъ и за хлѣбъ. .	6	$^1/_4$	6	$^1/_4$	6	$^1/_4$	6	$^1/_4$
На дѣло канала . .	6	4	6	4	6	4	6	4
Итого . .	2 руб. 27 алт. $3^3/_4$ ден.		2 руб. 29 алт. $3^3/_4$ ден.		2 руб. $3^1/_2$ ден.		1 руб. 26 алт $2^3/_4$ ден	

Печальное положеніе церковныхъ вотчинъ и разореніе крестьянъ, взятыхъ въ вѣдѣніе свѣтской власти и подвѣдомственныхъ Монастырскому приказу (учр. 1701 г.), привели къ тому, что при открытіи Синода (1721 г.), на первомъ засѣданіи (14 февр.), патріаршія, архіерейскія и монастырскія вотчины со всѣми сборами ради того, что „отъ гражданскихъ управителей пришли въ скудость и пустоту", переданы въ вѣдѣніе Духовной Коллегіи, которой тогда же былъ подчиненъ и Монастырскій Приказъ, бывшій до того въ вѣдѣніи Сената. Послѣ этого общаго распоряженія непосредственное завѣдываніе вотчинами съ окладными и неокладными сборами изъ провинціальныхъ канцелярій постепенно снова перешло въ вѣдѣніе архіерейскихъ домовъ и приказовъ. При этомъ государственныхъ подушныхъ платежей, камеръ-конторскихъ и другихъ сборовъ отнюдь не велѣно касаться и постоянно предписывалось, чтобы „ни архіереямъ, ни домовымъ управителямъ изъ того (ничѣмъ) не интересоватца и ничѣмъ ни подъ какимъ видомъ отнюдь не касатца подъ страхомъ жестокихъ наказаній". Синодъ, ограниченный въ этомъ отношеніи, съ большимъ трудомъ могъ упорядочить дѣло относительно сборовъ.

Окладныя росписи составлялись и хранились въ Монастырскомъ Приказѣ и Камеръ-Конторѣ. Но это дѣло велось очень запутанно, такъ что Синодъ едва досталъ краткія и не ясно росписанныя, а „иныя и зѣло неисправныя вѣдомости, которыхъ нельзя было употреблять въ дѣйство". Въ однихъ мѣстахъ собиралось по переписи 186 (1678) года, въ другихъ по переписи 1710 года, въ третьихъ сборы съ архіерейскихъ и монастырскихъ вотчинъ писались вмѣстѣ съ помѣщичьими, посадскими и дворцовыми. Въ то время какъ Синодъ переписывался съ Камеръ-Конторой изъ-за вѣдомостей, епархіальные архіереи не могли получить росписанныхъ окладныхъ и неокладныхъ вѣдомостей изъ губернскихъ и провинціальныхъ канцелярій, отъ мѣстныхъ камерировъ и свѣтскихъ властей. Послѣдніе

и послѣ 1721 года не переставали вмѣшиваться въ сборы съ церковныхъ крестьянъ. На недоставку вѣдомостей и на вмѣшательство свѣтской власти въ одинъ голосъ жаловались смоленскій митрополитъ Варлаамъ, нижегородскій Питиримъ и Устюжскій Боголѣпъ. Про тоже писали и другіе архіереи; только донесеніе астраханскаго владыки выдѣлилось изъ ряда другихъ. Онъ донесъ, что въ Астрахани, въ городахъ Астраханской епархіи и въ монастыряхъ вотчинъ, пахотныхъ земель, бобылей и дѣловыхъ, не бывало и нынѣ нѣтъ и никакихъ окладныхъ и неокладныхъ сборовъ въ канцеляріи и провинціи не бывало [1]). Конечно у бѣднаго астраханскаго архіерейскаго дома не могло возникать крупныхъ недоразумѣній и столкновеній со свѣтской властью по вопросу о сборахъ съ вотчинныхъ крестьянъ. Но въ обширныхъ вотчинахъ казанскаго архіерейскаго дома и у самого владыки они случались. У м. Тихона въ 1721 году вышло крупное недоразумѣніе съ губернаторомъ Салтыковымъ по поводу вмѣшательства послѣдняго въ дѣла по управленію митрополичими и монастырскими вотчинами. М. Тихонъ не допустилъ офицеровъ, посланныхъ губернаторомъ для переписи утаенныхъ и прописныхъ крестьянъ въ архіерейскихъ и монастырскихъ вотчинахъ [2]).

---

[1]) Опис. Докум. и Д. Арх. Св. Синода I, № 127. 404. Полн. Собр. Зак. Р. Имп. IV, № 3734.

[2]) Тамъ же, I, №№ 538, 673. Губернаторъ Салтыковъ подавалъ въ Сенатъ, откуда дѣло перешло въ Синодъ. Послѣдній потребовалъ отъ м. Тихона объясненій. Митрополитъ объяснялъ и оправдывался тѣмъ, что онъ дѣйствовалъ на основаніи печатныхъ пунктовъ Его Величества, полученныхъ изъ Св. Синода, именно, на основаніи перваго пункта, которымъ безъ послушныхъ указовъ изъ Св. Синода не велѣно слушать никакихъ указовъ отъ свѣтскихъ управителей. М. Тихонъ, входя въ положеніе крестьянъ, не смотря на сенатскій указъ отъ 26 августа 1720 года, приказалъ своимъ домовымъ и монастырскимъ крестьянамъ отказаться отъ исполненія ямской повинности натурой. Они перестали выстав-

При такихъ замѣшательствахъ и любовластіи свѣтскихъ управителей, не всегда безкорыстныхъ при отправленіи своихъ обязанностей, лишніе поборы съ церковныхъ крестьянъ Казанской губерніи были явленіемъ неизбѣжнымъ и не безпримѣрнымъ. Вѣдь по приведенной нами неравномѣрной росписи оклады собирались по однѣмъ статьямъ на основаніи обложеній 1702 года, по другимъ — 1705 года, по третьимъ — 1710 года и т. д. по 1721 годъ, пока указъ 1721 года 19 ноября офиціально не прекратилъ безпорядочности въ сборахъ съ церковныхъ крестьянъ. Количество лишнихъ денегъ, собранныхъ съ церковныхъ крестьянъ одной Казанской епархіи въ продолженіе двухъ лѣтъ (1722—1723 гг.), по выходѣ указа, было очень значительно. Съ 1646 вотчинныхъ дворовъ казанскаго архіерейскаго дома ежегодно сверхдолжнаго собиралось по 1674 рубля 81 коп., а за два года собрано 3349 руб. 63 коп. 1½ ден. Эта сумма хранилась въ архіерейскомъ домѣ. Казанскій митрополичій Духовный Приказъ доносилъ о лишнихъ деньгахъ Синоду и просилъ зачесть ихъ въ подушные оклады за тѣхъ крестьянъ, съ которыхъ онѣ незаконно собраны. Дѣло возбуждено самими крестьянами, подавшими просьбу м. Тихону чрезъ Синодъ. Въ своей просьбѣ они объясняли, что лишніе поборы для нихъ не посильны при крайней скудости, особенно въ неурожайный 1723 годъ. Нача-

---

лять подводы и работниковъ даже къ ломкѣ алебастра, нужнаго на строеніе царскихъ палатъ въ Петербургѣ и къ мѣстамъ заготовки лѣса, отправляемаго въ Астрахань для строенія морскихъ судовъ. Послѣдовала жалоба изъ Сената въ Синодъ на м. Тихона. Синодъ указалъ домовымъ и монастырскимъ крестьянамъ отбывать названныя повинности наравнѣ съ дворцовыми и ясашными крестьянами, по числу дворовъ (Опис. Дѣлъ Докум. Арх. Св. Синода, I, № 537). Такое уклоненіе отъ отбыванія ямской повинности, быть можетъ, объясняется тѣмъ, что въ Казанскомъ и Свіяжскомъ уѣздахъ архіерейскіе и монастырскіе крестьяне одни гоняли ямскую гоньбу (Тамъ же, II, ч. I, № 178). Ктому же домовые крестьяне платили ямскія деньги.

лась переписка, затянувшаяся до 1727 года. Она окончилась тѣмъ, что изъ 11601 руб. 40 $^1/_4$ коп. лишнихъ денегъ, собранныхъ съ архіерейскихъ и монастырскихъ крестьянъ Казанской епархіи, въ подушный окладъ пошло 7,157 руб. 51 коп.; значительная часть остальныхъ поступила въ Каморъ-Контору; часть въ 500 руб. истрачена на постройку дома въ Петербургѣ на Васильевскомъ Островѣ, а 1000 руб. пошли на разные канцелярскіе расходы по епархіальной и вотчинной администраціи [1]). Надо полагать, что нужда въ деньгахъ для расчетовъ съ администраціей и на обязательную постройку дома на Васильевскомъ Островѣ мѣшали архіерейскому приказу заявлять о лишнихъ сборахъ. Изъ всѣхъ денегъ, излишне собранныхъ съ крестьянъ, архіерейскій домъ на свои нужды употребилъ 1500 руб.

Петровское время закончило давно начатое сокращеніе льготъ, которыми пользовались церковные крестьяне. Подушный окладъ, замѣнившій подворный, выровнялъ всѣхъ. Послѣдующее время до 1764 года не могло облегчить положенія крестьянъ казанскаго архіерейскаго дома въ отношеніи государственныхъ платежей. Домовые крестьяне сдѣлались вполнѣ троеданниками—государю, точнѣе государству, владѣльцу, т. е. архіерейскому дому, и семьѣ. При этомъ всѣ архіерейскіе плательщики мало чѣмъ отличались другъ отъ друга по отбыванію повинностей, утративъ прежнее дѣленіе въ податномъ отношеніи на слобожанъ, крестьянъ и бобылей.

II.

Архіерейскіе *слобожане*, жившіе въ архіерейской слободѣ подъ Казанью, представляли собой классъ тяглаго населенія, отличный отъ сельскаго крестьянства и имѣютъ свою исторію. Они жили въ слободѣ, данной

---

[1]) Опис. Докум. и Д. Арх. Св. Синода, III, № 178. Арх. Св. Синода, дѣло 1723 г. № 178, лл. 72—74.

(на 100 дворовъ) святителю Гурію за Булакомъ, на Кураишевѣ, отъ острога вверхъ по Булаку [1]). При св. Германѣ тамъ было девяносто дворовъ крестьянъ-слобожанъ, а въ нихъ 96 человѣкъ. Въ это число не вошли дворъ архіепископскаго боярина и дворовыхъ людей. Слободскіе архіерейскіе крестьяне съ казанскими посадскими людьми „ни въ какіе дѣла, ни въ разметы не тянули ни во что". Они всецѣло работали на архіепископа: дѣлали на его дворѣ хоромы и городьбу, возили дрова и воду, варили квасъ, пахали огороды, дѣлали мельницы и всякія другія подѣлки. Поэтому съ нихъ не бралось никакого оброку въ домовую архіерейскую казну [2]).

Льготное положеніе слобожанъ привлекало въ архіерейскую слободу посадскихъ жильцовъ. Изъ за перехода ихъ съ посада въ слободу при архіепископѣ Германѣ возникли очень сложныя затрудненія и недоразумѣнія. Пришлось особой грамотой выяснять положеніе выходцевъ. Дѣло въ томъ, что казанскіе дьяки „насильствомъ" выводили изъ архіерейской слободы на посадъ не только жалованныхъ казанскихъ посадскихъ жильцовъ и захребетниковъ, жившихъ у посадскихъ людей „въ сусѣдѣхъ", но и пришлыхъ крестьянъ. Послѣ вывоза слобода запустѣла. Между тѣмъ сводное слободское населеніе уже не пользовалось полными льготами. Слобожане дѣлали всякое городовое дѣло, сидѣли въ таможняхъ и мытняхъ. Архіепископъ Германъ просилъ Грознаго сократить излишнюю ревность казанскихъ дьяковъ. Царь Иванъ Васильевичъ не разрѣшилъ возить съ посада въ слободу письменныхъ посадскихъ черныхъ (тяглыхъ) людей, желавшихъ жить въ архіерейской слободѣ, а тѣхъ, которые успѣли выйти, велѣно вывезти на посадъ въ старые дворы, гдѣ кто жилъ. Крестьянъ, не писменныхъ жильцовъ, выметныхъ

---

[1]) Акты Истор. I, № 162.

[2]) Списокъ съ писц. кн. 1566—1568 гг., стр. 47—48, изд. 1877 г.

пришлыхъ людей и захребетниковъ, желавшихъ жить въ архіерейской слободѣ, не велѣно вывозить насильно на посадъ, а кого воеводы и дьяки успѣли вывести на посадъ, тѣхъ велѣно отпустить назадъ въ архіерейскую слободу на старыя мѣста, „потому что та его архіепископлева слобода на посадѣ жъ и его слобожане по прежнимъ грамотамъ городовое дѣло дѣлаютъ и мосты мостятъ съ посадскими людьми содново (заедино) и у приказныхъ дѣлъ въ тамгахъ и мытняхъ сидятъ". Въ 1575 году Грозный жалованной грамотой архіепископу Тихону не велѣлъ брать домовыхъ архіепископскихъ слободскихъ крестьянъ въ таможню, въ кабаки, на пропускъ, на рыбныя ловли и къ инымъ дѣламъ, въ цѣловальники, „чтобы имъ убытковъ въ томъ и продажи ни отъ кого не было". Острожное и городовое дѣло слобожанамъ велѣно дѣлать, какъ дѣлали раньше при прежнихъ архіепископахъ [1]).

Архіерейская слобода съ годами росла; вмѣстѣ съ слободой Преображенскаго монастыря она именовалась Забулацкой [2]). Одновременно съ слободой, но быстрѣе, росла самая Казань. Архіерейскій огородъ въ двѣ десятины близъ Булака, ниже Кабана, еще при архіепикопѣ Германѣ назначенъ подъ посадъ [3]). Такимъ образомъ архіерейская слобода и посадъ сошлись. Такая близость послужила къ тому, что въ 1601 году при Борисѣ Годуновѣ, по челобитью посацкихъ людей, и архіерейская слобода взята у казанскаго митрополита подъ посадъ. Въ замѣнъ ея, какъ извѣстно, чрезъ 20 лѣтъ, приписаны къ казанскому архіерейскому дому два села Благовѣщенское и Рождественское [4]). Когда архіерейская слобода совершенно слилась съ посадомъ, архі-

---

[1]) Приложенія, Грамота № IV, стр. IX, XI, XIV.

[2]) Опись грамотъ. Рукопись Библ. Каз. Д. Акад. № 1825, л. 22, № 39.

[3]) Списокъ съ писц. кн. 1566—1568 гг. стр. 51, изд. 1877 г.

[4]) Приложенія, Грамоты, № III, стр. V—VI.

ерейскіе ремесленники и работники, жившіе раньше въ Забулацкой слободѣ, очутились на посадѣ по разнымъ мѣстамъ, между прочимъ, въ Ѳедоровской слободѣ, за деревяннымъ городомъ. Но въ 1680 году, по переписнымъ книгамъ, и Ѳедоровской слободы „не явилось". Очевидно она тоже вошла въ посадъ, а жители ея, принадлежавшіе архіерейскому дому, частью были выселены въ домовыя вотчины.

По книгамъ 1646 года одни слобожане жили на тяглыхъ мѣстахъ, другіе на бѣлыхъ; нѣкоторые изъ слобожанъ, жившіе на митрополичьей землѣ, писались вмѣстѣ съ посадскими людьми, конечно и по отбыванію повинностей, другіе митрополичьи слобожане (6 дворовъ), жившіе съ посадскими людьми на тяглыхъ мѣстахъ, писались въ перечняхъ съ митрополичьими слобожанами. По всему видно, что тогда митрополичьи слобожане уже не обособлялись отъ посадскихъ людей, какъ это было при Германѣ. Смѣшеніе слобожанъ и посадскихъ людей, начавшееся еще до Уложенія 1649 года, привело къ тому, что архіерейскіе слобожане—дворовые мастеровые люди—сдѣлались тяглыми, тогда какъ по книгамъ 1623—1624 годовъ они жили за митрополитомъ на бѣлыхъ мѣстахъ и государева тягла не тянули [1]).

Въ 1680 году патріаршіе, митрополичьи, архіепископскіе и монастырскіе служки, служебники, повара, кузнецы и всякіе разночинцы, написанные на посадѣ а также дворами въ уѣздахъ, были обложены по гривнѣ со двора на годовое жалованье московскимъ и городовымъ ямщикамъ. Распоряженіе это лишало архіерейскихъ служебниковъ полныхъ льготъ по отбыванію государственныхъ повинностей; оно повторено въ 1686 году и, конечно, коснулось служебниковъ казанскаго архіерейскаго дома, тѣхъ самыхъ, которые раньше были извѣстны подъ именемъ слобожанъ и служебниковъ (въ селахъ). Наряду съ крестьянами и бобылями они окла-

---

[1]) Приложенія, стр. 28. 97. 108. 145—146.

дывались не только ямскими, но и полонными деньгами съ стрѣлецкимъ хлѣбомъ. Митрополиты, архіепископы и епископы просили было освободить ихъ уѣздныхъ домовыхъ боярскихъ дѣтей, служебниковъ и работниковъ, жившихъ не на посадѣ, отъ платежа ямскихъ и полонныхъ денегъ. Но царь и бояре не соглашались на томъ основаніи, что всѣ эти новые плательщики записаны дворами по книгамъ 186 и 187 годовъ т. е. въ 1678—1679 гг. [1]).

Боярскія дѣти и работные люди, не писанные въ своихъ дворахъ до 1678 года, у казанскаго архіерейскаго дома жили въ деревнѣ Островѣ, въ селахъ: Архангельскомъ, Карадуляхъ, Кирельскомъ и др. По книгамъ 1678 года митрополичьи домовые старинные служебники въ селахъ Ягодной Полянѣ, Кирельскомъ, Карадуляхъ и др. писаны уже подворно [2]). Всѣ они были жалованными домовыми, а не пахотными людьми т. е. не имѣли и не пахали земли [3]), а между тѣмъ обязывались платить стрѣлецкій хлѣбъ.

Первые насельники архіерейской слободы за Булакомъ, сидѣвшіе на домовой землѣ, явились своего рода *бобылями*, хотя назывались крестьянами, но безземельными. Въ XVII в. бобыли съ своимъ названіемъ составляли отдѣльный классъ сельскаго населенія и писались своими домами. Они жили почти во всѣхъ селахъ и деревняхъ казанскаго архіерейскаго дома.

Что представляли собой первоначально бобыли вообще, опредѣленно отвѣтить трудно. Проф. Дьяконовъ типичною и господствущей формой бобыльства считаетъ бобылей непашенныхъ и не тяглыхъ, имѣвшихъ собственную усадебную осѣдлость. Изъ этой формы

---

[1]) Пол. Собр. Зак. Рос. Имп. II, №№ 1202. 1206. Дворцовые крестьяне, а также крестьяне служилыхъ людей—окольничихъ, бояръ, думныхъ и ближнихъ чиновъ платили меньше архіерейскихъ крестьянъ.

[2]) Приложенія, стр. 61. 64. 76. 83 ср. 102. 112. 118. 124

[3]) Тамъ же, стр. 129 ср. 137.

бобыльства онъ исключаетъ бобылей, поступившихъ въ *захребетники* и *пашенные крестьяне*. Бобыли въ XVI в., такимъ образомъ, имѣли только усадебную осѣдлость, собственной запашки или самостоятельнаго хозяйства у нихъ не было, а потому они не включались въ разрядъ тяглыхъ людей. По словамъ проф. В. И. Сергѣевича бобылями въ XVI в. назывались люди, которые ходили межь дворовъ, а питались отъ міра, а также люди, которые арендовали дворы въ господскихъ имѣніяхъ, платили за нихъ оброкъ и занимались ремеслами. Въ XVII в. виды бобыльства осложнились [1]). Бобыли сдѣлались тяглыми людьми и стали пахать землю. Но ихъ надѣлы были мельче крестьянскихъ. Въ вотчинахъ казанскаго архіерейскаго дома были и пашенные и безпашенные бобыли.

Бобыли въ казанскихъ архіерейскихъ вотчинахъ могли быть выходцами изъ слободскихъ крестьянъ, работавшихъ на архіерейскій домъ. По крайней мѣрѣ извѣстно, что архіерейскіе люди и крестьяне Ѳедоровской слободы во второй половинѣ XVII в. были вывезены въ домовыя казанскія вотчины—села и деревни; бобыли могли образоваться изъ полонянниковъ, жившихъ въ 1566—1568 г. въ домовыхъ селахъ вмѣстѣ съ крестьянами или изъ крестьянъ, жившихъ на оброкѣ у архіерейскаго дома. Въ бобыльство могли поступать также только что сѣвшіе на архіерейскую землю *новики*, которыхъ льготы привлекали на церковныя земли, и перебѣжчики отъ другихъ владѣльцевъ; наконецъ, бобыли могли выдѣлиться изъ *старожильцовъ*—крестьянъ, у которыхъ разростались и распадались семьи. Все это предположенія относительно происхожденія бобыльства [2]).

---

[1]) Журн. Мин. Народ. Просв. 1901 г. апрѣль, стр. 339—347.

[2]) Одинъ изъ домовыхъ крестьянъ Новаго Усада Васька Исаевъ бѣжалъ въ 1655 году и пристроился жить за крутицкимъ митрополитомъ въ с. Сундырѣ (нынѣ Маріинскій по-

Будучи государевыми данниками, бобыли жили на оброкѣ у архіерейскаго дома, въ большинствѣ случаевъ, съ платой по 10 алтынъ со двора. Впрочемъ, въ с. Карадулатѣ бобыли жили безоброчно; вмѣсто оброка они дѣлали на митрополита всякое издѣліе. Бобыли с. Введенскаго жили въ семи кельяхъ на церковной землѣ, остальные 11 бобыльскихъ дворовъ того же села платили по 10 алт. со двора. На 14 бобыльскихъ дворовъ с. Архангельскаго, платившихъ архіерейскому дому обычный оброкъ въ 10 алтынъ со двора, для государевыхъ всякихъ платежей положено пашни двѣ чети съ третникомъ. Эта земля называлась бобыльской. Бобыли дер. Шишкина починка платили митрополиту по *двадцати алтынъ* со двора. Въ Кирельской заводи, гдѣ былъ рыбный дворъ, жило 27 дворовъ бобылей на митрополичьей землѣ. „Пашни подъ ними нѣтъ..., а даютъ бобыли митрополиту по *пяти алтынъ* со двора, да имъ же платить въ государевы во всякія подати съ четырехъ чети съ третникомъ пашни“, замѣчено о кирельскихъ бобыляхъ въ кн. 1623—1624 гг. Читаковскіе бобыли платили своимъ помѣщикамъ архіерейскимъ боярскимъ дѣтямъ оброку по 10 алт.; помѣщикамъ изъ приказныхъ столбищенскіе бобыли платили по 5 алтынъ. Въ татарскихъ селахъ тоже были бобыли изъ татаръ.

Изъ всего сказаннаго можно заключать, что бобыльство въ вотчинахъ казанскаго архіерейскаго дома въ XVII в. было явленіемъ очень сложнымъ, а происхожденіе и положеніе самихъ бобылей очень неопредѣленнымъ: одни платили оброкъ въ 20 алт., другіе въ 10 алт., третьи по 5 алт. со двора, четвертые жили

садъ, Казанской губ.) въ бобыляхъ. Превращеніе бѣглыхъ крестьянъ въ бобылей весьма возможно было и въ вотчинахъ казанскаго архіерейскаго дома. Конечно бывали случаи перехода бобылей въ крестьянство. Карадулацкій крестьянинъ Мишка Петровъ въ 1646 году носилъ прозваніе „бобыль“ несомнѣнно потому, что онъ раньше былъ бобылемъ. Переходъ крестьянъ въ бобыльство объясняется обѣдненіемъ крестьянъ.

безоброчно. Надо полагать, что бобыли, платившіе по 20 алтынъ, помимо усадебной земли имѣли пашню, хотя этого не замѣчено въ писцовой книгѣ, за то о плательщикахъ по 5 алтынъ прямо замѣчено, что „пашни подъ ними нѣтъ". Платившіе по 10 алт, являлись самой обычной формой бобыльства, имѣвшаго усадьбу на домовой землѣ [1]).

По своимъ занятіямъ бобыли являлись преимущественно ремесленниками и промышленниками, такъ какъ были свободны отъ обработки земли. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что по переписнымъ книгамъ 1646 и 1678 годовъ въ пригородныхъ и промышленныхъ селахъ и деревняхъ число бобыльскихъ дворовъ превышало число крестьянскихъ. Въ 1646 году — въ с. Архангельскомъ на оз. Кабанѣ было 23 двора бобыльскихъ, а крестьянскихъ не было, въ с. Ягодномъ крестьянскихъ дворовъ было 33, а бобыльскихъ 75 дворовъ, въ с. Кирельскомъ, промышлявшемъ рыбной ловлей, крестьянскихъ было 22 двора, а бобыльскихъ 60 дворовъ; въ 1678 году—въ с. Ягодномъ было крестьянскихъ 14 дворовъ, а бобыльскихъ 34 двора, въ с. Архангельскомъ бобыльскихъ 21 дворъ, а крестьянскихъ не было; въ дер. Горѣ (Едемскій Островъ) крестьянскихъ 6 дворовъ, бобыльскихъ 9 дворовъ; въ Игумновѣ Починкѣ, Никольскомъ—Красногорскѣ, въ дер. Арахчинѣ и нѣкот. др. число бобыльскихъ дворовъ превышало число крестьянскихъ. Наблюдается, что въ вотчинахъ, гдѣ было мало пахатной земли, жило больше бобылей. Въ 1646 году на 1068 крестьянскихъ дворовъ во всѣхъ вотчинахъ казанскаго архіерейскаго дома приходилось 376 дворовъ бобыльскихъ, а въ 1678 году на 710 крестьянскихъ дворовъ прихо-

---

[1]) Какъ видно изъ писцовыхъ книгъ безпашенные бобыли чаще встрѣчались на сѣверѣ, пашенные—въ центральной полосѣ и на югѣ (А. Лаппо-Данилевскій. „Организація прямого обложенія..." стр. 108). Въ вотчинахъ казанскаго архіерейскаго дома преобладали безпашенные бобыли.

дилось 478 дворовъ бобыльскихъ. Увеличеніе числ бобылей и уменьшеніе числа крестьянъ можно объяснят приростомъ населенія и переходомъ крестьянъ въ бо были, вслѣдствіе обѣдненія и обременительности от разныхъ государственныхъ повинностей. Въ XVIII в начинаетъ слабѣть различіе между крестьянами и бобы лями послѣ подушнаго обложенія. Къ 1764 году, когд вотчины были отобраны у церковныхъ учрежденій, вс безъ различія назывались крестьянами, хотя въ 40-х годахъ XVIII в. еще оставались домовые бобыли, по нѣкоторымъ вотчинамъ жили дѣтеныши и работны люди.

Правительство, особенно первой половины XVII вѣка, изыскивая средства, старалось выровнять вс тяглые классы населенія, а бобыли въ свою очеред стали устраиваться вмѣстѣ съ крестьянами и пахат землю. Въ переписной книгѣ 1678 года въ нѣкоторых селахъ уже нѣтъ строгаго раздѣленія бобылей и кре стьянъ. Раньше бобыли всегда писались дворами посл крестьянъ, теперь же за крестьяниномъ писался бобыл и наоборотъ, какъ видно изъ переписи деревень Аме тева, Горы, с. Девликѣева и нѣкоторыхъ другихъ [1] Слѣдовательно еще въ концѣ XVII вѣка начало сгла живаться строгое различіе между крестьянами и бобы лями.

III.

Въ началѣ XVIII вѣка, когда правительство взя лось отовсюду изыскивать средства, казанскій архіерей скій домъ перестаетъ владѣть на льготныхъ условіях своими угодьями съ доходными и оброчными статьям Государственныя повинности не обошли ни архіерей скихъ рыбныхъ ловель, ни пчельниковъ, ни мельниц ни лавокъ и т. п.

---

[1]) Приложенія, стр. 1—146. 252, ср. Офицерскія описи.

Рыбныя ловли давались архіерейскому дому сначала безоброчно, при этомъ никто не смѣлъ ловить въ нихъ рыбу, не получивши на то архіерейскаго разрѣшенія въ качествѣ оброчника. Въ концѣ XVII вѣка рыбныя ловли отдавались на оброкъ самому архіерейскому дому. Оброкъ снимался только по особымъ просьбамъ и уважительнымъ причинамъ.

Домовыя рыбныя ловли вѣдались въ Казанскомъ Дворцѣ; съ 1681 года онѣ поступили въ вѣдѣніе Большого Дворца, хотя оброчный платежъ съ рыбныхъ дворовъ, по прежнему, собирался въ Казани, только вмѣсто денегъ рыбой. Особой грамотой Петра I, отъ 7-го мая 1697 года, велѣно брать, вмѣсто денегъ, оброкъ полотковой рыбой: по 20 осетровъ мѣрныхъ яловыхъ осенняго лову съ потрахами „безъ денежной домовой наддачи" и по 5 осетровъ мѣрныхъ тоже съ потрахами. Подтвердительной грамотой 1702 года 16 авг. предоставлено право ловить рыбу въ оброчныхъ водахъ, по прежнему, казанскому митрополиту, а промышленникамъ Герасиму Леонтьеву и Максиму Яковлеву—бѣлодворцамъ рыбы ловить не велѣно [1]). Очевидно старинныя злоупотребленія не отживали своего вѣка, какъ, впрочемъ и нынѣ они еще не вывелись по отношенію къ жалкимъ остаткамъ прежнихъ богатствъ казанскаго архіерейскаго дома. Въ началѣ XVIII вѣка злоупотребленія были обиднѣе, потому особенно, что архіерейскій домъ самъ платилъ оброкъ за свои собственныя рыбныя ловли.

Въ 1704 году рыбныя ловли, соляныя варницы, пчельники съ бортными ухожьями и др. доходныя статьи,

---

[1]) Приложенія, Грамоты, стр. VIII—IX, XII. Опись грамотъ № 1825, л. 25 об., № 7, л. 25, № 4. Оброчные домовые рыбные дворы и ловли въ то время имѣлись въ Казанскомъ уѣздѣ: на р. Камѣ съ Тихихъ горъ съ нижней изголови на низъ Камой рѣкой по обѣ стороны и пониже Елабуги въ Чертовской дресвѣ и на Пескахъ, въ затонахъ, волошкахъ и на стрежни, по Заѣ рѣкѣ по верхней сторонѣ по обѣ стороны рѣки Камы.

служившія большимъ подспорьемъ въ содержаніи и обезпеченіи архіерейскихъ домовъ съ ихъ штатами, отошли въ свѣтскую команду: онѣ сдѣлались государственными оброчными статьями, а прежнимъ собственникамъ отдавались только въ оброчное пользованіе [1]). Рыбныя ловли отдавались въ оброчное пользованіе также домовымъ крестьянамъ, находившимся въ вѣдѣніи дома. 27 декабря 1706 года изъ домовой архіерейской казны въ Казани на съѣзжемъ дворѣ съ домовыхъ архіерейскихъ камскихъ ловель за 1704 годъ съ оброчниковъ уплачено оброчныхъ денегъ 37 руб. 8 алт. и 2 ден., да пошлинъ 17 руб. 20 алт., а всего 54 руб. 28 алт. 2 ден. [2]).

Одновременно съ рыбными ловлями въ вотчинахъ казанскаго архіерейскаго дома взято было въ Семеновскую канцелярію *тридцать мельницъ* со всякимъ строеніемъ, такъ что „ни единой мельницы не осталось про домовый обиходъ". Для дома особено тяжело было то, что, послѣ отобранія мельницъ „въ свѣтскую команду" всякія мельничныя починки и новыя постройки легли всей тяжестью на домовыхъ крестьянъ. Въ февралѣ 1722 года казначей казанскаго архіерейскаго дома іеромонахъ Алексій просилъ Св. Синодъ распорядиться, чтобы на будущее время мельничныя подѣлки и постройки новыхъ мельницъ исполнялись не одними домовыми архіерейскими и монастырскими крестьянами, но и дворцовыми, и шляхетскими, и другими. Помольныя деньги съ домовыхъ мельницъ, между тѣмъ собирались „въ Его Императорскаго Величества сумму Государственнаго приходу". При этомъ откупщики, платившіе оброкъ съ мельницъ, взятыхъ у церковныхъ учрежденій, мало заботились о благоустройствѣ чужихъ мельницъ. Синодъ зналъ это и, внявши просьбѣ іеро-

---

[1]) Опис. Докум. и Д. Арх. Св. Синода II, ч. I, № 20; ч. II, № 770, т. III, № 173.

[2]) Приложенія. Прих.-расх. кн. стр. 231—232. Тутъ же см. оброчные платежи за другія рыбныя ловли.

монаха Алексія, согласился ходатайствовать, чтобы не одни церковные, а всѣ крестьяне исполняли мельничныя подѣлки. А чтобы мельницы, взятыя на государя, поступили въ руки людей заинтересованныхъ, м. Тихонъ 20 февр. 1728 года просилъ возвратить ему домовыя архіерейскія мельницы на тѣхъ же самыхъ условіяхъ, на какихъ шляхетство владѣло своими мельницами, т. е. съ условіемъ вносить въ казну четвертую часть помольныхъ денегъ [1]).

Доношеніе и прошеніе м. Тихона о возвращеніи мельницъ едва-ли имѣли много успѣха. Въ 1729 году помольныхъ денегъ въ домовую казну собрано всего 32 рубля 98 коп. Правда, въ томъ же году архіерейскому дому, за ветхостью, возвращены были нѣкоторыя мельницы изъ пятилѣтней выстройки, въ томъ числѣ Сарадульская мельница. Но выгоды для архіерейскаго дома отъ возвращенныхъ мельницъ было мало. Прежде, чѣмъ получать съ нихъ доходъ, на мельничный ремонтъ въ 1730 году израсходовано домовой казны 61 руб. 54 коп. 1½ ден. Такимъ образомъ мельничнаго дохода не хватало даже на поправки [2]). Въ 1739—1741 гг. Казанскій архіерейскій домъ ежегодно платилъ въ казанскую губернскую канцелярію за рыбныя ловли и мельницы 875 руб. 56 коп. [3]). Такая сумма по тогдашнему времени была весьма значительной.

Архіерейскій домъ обязывался платить оброчныя деньги за мельницы безъ доимки, т. е. сполна. Прави-

---

[1]) Опис. Док. и Д. Арх. Св. С. II, ч. I, № 178, III, № 173. Въ мартѣ того же года судья духовныхъ дѣлъ казанской митрополіи архимандритъ Спасо-Преображенскаго монастыря донесъ Синоду, чтобы мельницы и рыбныя ловли, принадлежавшія монастырямъ: Спасо-Преображенскому, Успенскому Зилантову, Троицко-Ѳеодоровскому и Кизическому отдались въ оброчное содержаніе монастырскимъ крестьянамъ, не постороннимъ откупщикамъ (Тамъ же III, № 237).

[2]) Арх. Св. Синода, дѣло 1732 г. № 123, лл. 128—129. Опис. 261.

[3]) Приложенія. Вѣдомость,—стр. 255.

тельство послѣ Петра обращало особенное вниманіе на доимки, учредивъ особую страшную доимочную канцелярію [1]). Архіерейскій домъ, не имѣя средствъ, а, можетъ быть, и расчета на свои средства строить мельницы, отдавалъ удобныя мѣста стороннимъ лицамъ для постройки мельницъ. Выстроенныя мельницы со временемъ передавались архіерейскому дому въ соб-

---

[1]) Арх. Мин. Юст., Кол. Экон. Грамот. № $\frac{282}{6690}$ 1745 года марта 31 дня. Владѣльный указъ Казан. губерн. Канцеляріи дому казанскаго архіерея на владѣніе двумя мельницами близъ озера Омары. По окладнымъ книгамъ прежнихъ годовъ мельницы были записаны въ Казанскомъ уѣздѣ по Зюрейской дорогѣ; ими владѣлъ городовой саранскій бобыль Иларіонъ Вороновъ съ оброкомъ 46 руб. $7^1/_2$ к. въ годъ. По смерти Воронова оброкъ запустили. Поручители умершаго за доимку въ 1738 году попали въ ссылку въ Екатеринбургъ на заводы. Послѣ нихъ мельницы изъ выстройки отданы были бобылю Павлу Уразаеву на 4 года. Въ 1742 году Уразаевъ просилъ отдать ему одну мельницу еще на 4 года съ платой оброка по 5 руб. Но въ этомъ же году 10 октября бывшій стряпчій казанскаго архіерейскаго дома Ѳедоръ Бабушкинъ въ Казанской губернской канцеляріи заявилъ, что названныя мельницы по силѣ указовъ приняты въ вѣчное владѣніе изъ средняго арендного оброка въ архіерейскій домъ съ обязательствомъ бездоимочно платить оброчныя деньги и содержать мельницы въ исправности. Прежніе оброчные оклады съ названныхъ мельницъ были таковы: въ 1705 году—5 руб., въ 1707 г.—45 руб. 92 коп., въ 1720 г. — 46 р. $46^1/_2$ коп., въ 1727 г.—46 руб. $67^1/_2$ к. Среднимъ оброкомъ признанъ оброкъ 1720 г. Изъ этого оброка одна мельница по указу и опредѣленію губернской канцеляріи была отдана казанскому архіерейскому дому вѣчно; для отдачи той мельницы ѣздилъ прапорщикъ Иванъ Курмицкій. Въ 1745 году 14 мая архіерейскій стряпчій Нижегородцевъ просилъ отдать архіерейскому дому обѣ мельницы изъ средняго оброка. 31 марта 1745 года данъ указъ на оброчное владѣніе архіерейскому дому обѣими мельницами. Указъ сопровождался опредѣленіемъ казанскаго губернатора Артемія Григорьевича Загрязскаго съ товарищами. Основаніемъ для отдачи мельницъ казанскому архіерейскому дому послужила 10 глава Уложенія ст. 238, Регламентъ Камеръ-Коллегіи 16 пун. и указы 1726, 1727 и 1733 годовъ (см. Опись грамотъ, № 1825, л. 51, № 129).

ственность. Такъ въ 1754 году 3 іюня сызранскій купецъ Иванъ Владимірцевъ далъ послушную запись стряпчему казанскаго архіерейскаго дома Леонтію Наумову на построенную имъ, Владимірцевымъ, въ дачахъ Его Преосвященства на р. Сызрани хлѣбомельную мельницу съ вновь заводящеюся толчеею въ вѣчное и неподвижное владѣніе. При этомъ въ архіерейскій домъ отдана выпись, полученная еще отцомъ Владимірцева изъ Сызранской канцеляріи камендантскаго Правленія на землю на р. Сызрани, по обѣ стороны, что „словетъ въ пещерахъ", 1726 года, 23 ноября [1]).

Губернскія, уѣздныя и камендантскія канцеляріи долго не переставали интересоваться государственными оброчными статьями, взятыми у церковныхъ учрежденій. Синодъ въ свою очередь, занявшись выясненіемъ очень запутанныхъ имущественно-владѣлческихъ вопросовъ и хозяйственныхъ дѣлъ, хотѣлъ знать эти статьи. Въ 1731 году особымъ указомъ онъ требовалъ доставить свѣдѣнія: сколько отбыло въ вѣдѣніе Каморъ-Коллегіи рыбныхъ ловель, мельницъ, мостовъ, перевозовъ, конскихъ площадокъ, кабаковъ, ярмарокъ, соляныхъ варницъ, таможней и доходовъ съ нихъ [2]). Въ слѣдующемъ году были сообщены копіи вѣдомостей съ указаніемъ всѣхъ оброчныхъ статей, взятыхъ въ свѣтскую команду съ 1704 года. Эти вѣдомости, замѣтимъ отъ себя, должны бы находиться при дѣлѣ Арх. Свят. Синода 1732 года, № 68. Вмѣстѣ съ запросомъ о томъ, сколько въ какихъ годахъ порознь по указамъ взято въ свѣтскую команду рыбныхъ ловель, мельницъ и др. оброчныхъ статей и сколько выбыло отъ нихъ доходу изъ домовъ — бывшаго патріаршаго, нынѣ синодальнаго, архіерейскихъ и изъ монастырей, спрашивалось также денежныхъ и хлѣбныхъ доходахъ и пашенной десятин-

---

[1]) Опись грамотъ. Рукоп. Библ. Каз. Д. Акад. № 1825, 63, № 88.

[2]) Арх. Св. Синода, дѣло 1731 г. № 52.

ной землѣ. Синодъ требовалъ отъ Коллегіи Экономіи свѣдѣній и о томъ: сколько въ разное время, отъ начала Шведской войны до ея окончанія, а) взято изъ церковныхъ вотчинъ въ солдаты, драгуны, матросы всякаго чина людей, б) сколько взято въ государственную казну денегъ, а также серебра и золота вѣсомъ, в) лошадей, уздъ, сѣделъ, потниковъ, епанчей и т. п. г) сколько на первый разъ было дано подъемныхъ денегъ взятымъ въ солдаты и драгуны. Отвѣты даны не сразу. Вѣдомости о взятыхъ въ солдаты, драгуны и матросы находились въ счетной рекрутской канцеляріи вѣдомости о деньгахъ, выданныхъ имъ на первый разъ, а также на войну, только что составлялись. Это чрезъ 30 лѣтъ! Какія тутъ могли составиться вѣдомости? Всякіе отчеты запустила свѣтская команда, командовавшая въ церковныхъ вотчинахъ въ продолженіе всей Шведской войны. Подъ ея командой вотчины пришли въ „скудость“ и „пустоту“. Вѣдомостей о взятыхъ во время войны лошадяхъ, уздахъ, сѣдлахъ, потникахъ и т. п. совсѣмъ не оказалось. Всякой серебряной посуды изъ архіерейскихъ домовъ и монастырей въ одномъ 1707 году взято 19 пуд. 3 фун. 56 золотн. [1]) Сколько посуды было взято изъ казанскаго архіерейскаго дома, не извѣстно. А что оттуда ее брали, о томъ свидѣтельствуетъ общее заглавіе „выписки о пріемѣ въ Монастырскій Приказъ изъ дома Тихона митрополита казанскаго всякой серебряной посуды“. Выписка писана 19 ноября 1707 года [2]). Давать свѣдѣнія о серебряной посудѣ, взятой вь Монастырскій Приказъ чрезъ десятки лѣтъ было трудно. Дѣло въ томъ, что

---

[1]) Арх. Св. Синода, д. 1732 г. № 68, лл. 5—6. 49. При дѣлѣ вѣдомостей съ оброчными статьями не было, когда мы просматривали его. Не встрѣтились намъ эти вѣдомости и въ Архивѣ Минист. Юст. при дѣлахъ Синод. Эконом. Правленія.

[2]) Опись грамотъ... Р. № 1825, л. 64, № 12. Въ 1701 г. изъ Казани отослана на пушечный дворъ $^1/_4$ часть мѣди отъ колоколовъ (Тамъ же, л. 43, № 56—57).

въ Монастырскомъ Приказѣ не очень хранили деньги и вещи, отобранныя у архіер. домовъ во время войны. Ихъ расхищали даже сами высшіе сановники, которымъ ввѣрялся Монастырскій Приказъ, о чемъ доносилъ Петру фискалъ Нестеровъ [1]).

Во время войны отовсюду изъ архіерейскихъ домовъ и монастырей приносились добровольныя и невольныя жертвы, какъ деньгами, такъ особенно инвентаремъ, для солдатъ. Въ началѣ шведской войны изъ вотчинъ казанскаго архіерейскаго дома и вообще изъ казанской епархіи цѣлыми табунами вели лошадей въ Москву, а отсюда на войну. Въ февралѣ 1706 года, какъ только былъ изданъ указъ о наборѣ лошадей, патріаршій дворянинъ Григорій Головковъ выбралъ въ архіерейскомъ домѣ 23 лошади и отправилъ ихъ въ Москву; въ августѣ было отправлено туда же 77 лошадей съ домовымъ архіерейскимъ боярскимъ сыномъ Тимоѳеемъ Карачевымъ; въ ноябрѣ набрано по епархіи и отправлено въ Москву еще 12 лошадей, а всего 112 лошадей. Лошади по дорогѣ въ Москву кормились на средства казанскаго архіерейскаго дома. Одновременно съ драгунскими лошадьми другой патріаршій дворянинъ Яковъ Потаповъ набиралъ и отправлялъ въ Москву самихъ драгуновъ, съ которыми, въ качествѣ провожатаго, на домовый счетъ, отправился архіерейскій боярскій сынъ Михайло Золотаревъ [2]). Участіе въ расходахъ на войну и лишеніе оброчныхъ статей казанскаго архіерейскаго дома были очень чувствительны для послѣдняго.

По всѣмъ оброчнымъ статьямъ, взятымъ у церковныхъ учрежденій въ 1704 году, отошло доходовъ на 57.917 руб. 27 алт. [3]). По нынѣшнему это будетъ болѣе полмилліона рублей. Конечно, не совсѣмъ ничтожная

---

[1]) С. М. Соловьевъ. Исторія Россіи кн. IV, т. XVI, стр. 179.

[2]) Приложенія, стр. 211. 221. 225. 226.

[3]) Протоіер. М. Горчаковъ. Монастырскій Приказъ.. стр. 219.

часть такой суммы падала на угодья и доходныя статьи казанскаго архіерейскаго дома. Послѣдній съ однѣхъ мельницъ, отобранныхъ у него въ 1704 году, помольныхъ и оброчныхъ денегъ получалъ 800 руб. [1]). Теперь ихъ уже не получалось. Безпошлинная торговля въ домовыхъ лавкахъ тоже прекратилась. Торговыя предпріятія и домовыя архіерейскія лавки сдѣлались государственными оброчными статьями. Равнымъ образомъ у архіерейскаго дома едва-ли сохранилось право держать безпошлинно суда для перевозки рыбы и соли, каковое право раньше принадлежало и монастырямъ [2]). Петръ началъ даже отбирать земли у архіерейскихъ домовъ и записывать ихъ на себя или раздавать своимъ приближеннымъ. Изъ вотчинъ, принадлежавшихъ казанскому архіерейскому дому, взято на Государя 70 дворовъ [3]).

IV.

Государственные сборы деньгами, хлѣбомъ, людьми, лошадьми, сѣдлами, потниками, уздами и т. п. во время шведской войны ложились тяжелымъ бременемъ на архіерейскіе дома, вчаствости на казанскій. Это бремя было бременемъ особенно для вотчинныхъ крестьянъ, жившихъ на домовыхъ земляхъ. Платежная способность архіерейскаго дома находилась въ прямой зависимости отъ доходности домовыхъ угодій и состоятельности крестьянъ. Послѣдніе были плательщиками въ домовую архіерейскую казну, а домъ, во главѣ съ архіереемъ, являлся собственникомъ владѣльцемъ ихъ, такъ какъ села съ крестьянами царскими грамотами отдавались

---

[1]) Описаніе Док. и Д. Арх. Св. Син. II, ч. I, № 178.

[2]) Опись грамотъ. Рукоп. № 1825, л. 19 об. № 10; л. 2 № 11 ср. л. 22 об. № 45. Акт. И. I, №№ 184. 193. Приложенія, стр. 171—172.

[3]) Опис. Док. и Д. Арх. Св. Син. III, Прилож. CIII-CVII.

дому въ собственность. Напр. село Ягодная Поляна въ 1588 году отдана ему со всѣми землями и угодьями, а крестьянамъ того села велѣно слушаться архіепископа Тихона и всѣхъ, кто послѣ него будетъ на казанской каѳедрѣ: пахать на нихъ землю и платить оброкъ. Въ 1623 году крестьяне государевыхъ селъ Благовѣщенскаго и Рождественскаго отданы дому „со всѣми доходы и со угодьи". Грамота о селѣ Ягодномъ подтверждена въ 1621 году [1]). Само собой понятно, что земля и крестьяне со времени пожалованія становились неотъемлемой собственостью архіерейскаго дома. Какъ извѣстно, Уложеніемъ 1580 и 1584 гг., вслѣдствіе разорительной войны, временно отняты только земельно-владѣльческія льготы церковныхъ учрежденій, а не земли и крестьяне. Тогда же постановлено: „вотчинъ, имѣющихся при архіерейскихъ домахъ и монастыряхъ, *не отбирать и не выкупать*, но по душамъ не давать" [2]).

Казанскія архіерейскія земли, старыя и новыя, принадлежали къ числу жалованныхъ, а поэтому не подлежали отобранію. Вполнѣ естественно, что архіереи, стоявшіе во главѣ дома, всегда заботились о собственныхъ домовыхъ вотчинахъ, вникая въ положеніе вотчинныхъ крестьянъ, благостояніе которыхъ было вмѣстѣ благосостояніемъ дома. Казанскіе владыки, являлись оберегателями не только своихъ, но и вообще церковныхъ земель съ крестьянами. М. Лаврентію II было указано вѣдать и *оберегать* крестьянъ Елабужскаго Троицкаго монастыря. Впрочемъ скоро, въ видахъ того же обереженія, монастырь сдѣлался домовымъ приписнымъ. О припискѣ просили сами крестьяне; домовые архіерейскіе приказные и стряпчіе, по распоряженію владыки, уже болѣе 30 лѣтъ управляли ими. Въ концѣ XVII в. измѣнники башкиры и татары налетѣли на монастырь, раззорили его со всѣмъ движимымъ и недвижи-

---

[1]) Приложенія... грамоты №№ II и III.

[2]) Собран. Государств. Грамотъ и Догов. I, № 202.

мымъ имуществомъ. Монастырскія владѣнія оказались въ безпорядкѣ. Митрополитъ Маркеллъ, въ качествѣ оберегателя крестьянъ, просилъ описать и размежевать земли монастыря и поставить монастырь съ крестьянами въ уровень со всѣми приписными домовыми монастырями [1]). Дѣло въ томъ, что Елабужскій Троицкій монастырь, остававшійся нѣкоторое время за Великимъ Государемъ, съ своими крестьянами, едва-ли пользовался тѣми льготами, которыми пользовались крестьяне другихъ домовыхъ монастырей. М. Тихонъ заступался за своихъ крестьянъ, пытаясь избавить ихъ отъ отбыванія нѣкоторыхъ повинностей, за что даже получалъ внушенія изъ Синода.

Покровительственныя отношенія архіерейскаго дома, во главѣ со владыкой, къ своимъ крестьянамъ, вполнѣ понятны. Чѣмъ меньше домовые крестьяне обременялись государственными сборами, тѣмъ исправнѣе они платили въ домовую казну. Тяглое и оброчное населеніе домовыхъ вотчинъ прежде всего было обязано платежами въ домовую архіерейскую казну, живя на домовой землѣ. Такимъ образомъ домъ и крестьяне взаимно обязывались. Правда, положеніе дома было лучше, чѣмъ плательщиковъ и домовая казна получала больше, чѣмъ давала. Но таковъ былъ владѣльческій порядокъ на Руси, примѣнявшійся на основаніи царскихъ жалованныхъ грамотъ и въ архіерейскихъ вотчинахъ.

Села и земли съ крестьянами отдавались дому Благовѣщенія Пречистыя Богородицы со всѣми доходами, а крестьяне обязывались слушаться архіепископа, пахать домовую землю, платить оброкъ и всякія дани. Домовые крестьяне при св. Гуріи платили дани повытно, тоже и при Германѣ; но не всѣ крестьяне несли одинаковыя повинности: одни пахали домовую землю, доходъ съ которой шелъ исключительно на

---

[1]) Арх. Мин. Юст. Кол. Экон. Грам. № $\frac{154}{6562}$.

содержаніе архіерея, дома и штата, другіе платили оброкъ, третьи дѣлали всякія издѣлія (слобожане) и наконецъ, нѣкоторые, главнымъ образомъ новопоселенцы, жили по нѣсколько лѣтъ на льготѣ. Изъ пяти вытей крестьянъ и полонянниковъ с. Тарлашей двѣ выти пахали на архіепископа и его придворныхъ—дворецкаго и боярскаго сына Шемякина—80 десятинъ, а три выти жили пока на льготѣ. Татары и чуваши въ Екшейковѣ починкѣ всѣ жили на льготѣ. Съ окончаніемъ льготы они обязывались платить въ домовую казну со двора по полуполтинѣ или вмѣсто денегъ медомъ. Починковскія земли заключали въ себѣ около 200 десятинъ лѣсу, удобнаго для занятій пчеловодствомъ, поэтому тамошніе крестьяне облагались медомъ или деньгами, по желанію. Они платили деньгами. Новокрещены и полоненники с. Карыкчей-Кабана жили на льготѣ, а послѣ льготы обязывались съ каждой выти пахать на архіепископа по десятинѣ въ полѣ. Селикабанскіе татары платили въ архіерейскій домъ оброку по полтинѣ со двора, а ясачные чуваши съ земли, вмѣсто денежнаго оброка, платили архіепископу медомъ и макомъ. Два крестьянскихъ двора деревни Четовы жили на льготѣ до 1568 г., когда впервые стали пахать на архіепископа по десятинѣ въ полѣ. Всего при Гуріи за казанскимъ архіерейскимъ домомъ было живущаго 11 вытей, изъ нихъ восемь вытей пахали на архіепископа по десятинѣ съ выти ржи и яри, а три выти сидѣли на льготѣ; ихъ льгота оканчивалась въ 80 т. е. въ 1572 году, послѣ чего льготныя выти выравнивались со всѣми плательщиками. Многіе изъ крестьянъ, жившихъ на льготѣ, повытно еще не были росписаны по той причинѣ, что не успѣли распахать своихъ жеребьевъ. Льгота у нихъ оканчивалась въ разное время — въ 1573, 1574 и 1575 гг. Ясачные татары, платившіе по полуполтинѣ со двора, съ 14 дворовъ платили 3 руб. съ полтиной, а льгота 18 татарскихъ ясачныхъ дворовъ оканчивалась въ 1570, 1570 и 1572 гг.; тогда и эти 18 дворовъ должны платить 4 руб. съ полтиной.

33 двора бортниковъ—чувашъ и татаръ, вмѣсто меда, какъ уже извѣстно, платили деньгами 8 руб. 8 алт. и 2 ден., а тарлашскіе, кабанскіе и караишевскіе чуваши платили медомъ $40^1/_2$ пуд.

Всего за архіерейскимъ домомъ въ 1566—1568 гг. живущаго было 35 крестьянскихъ тяглыхъ вытей; онѣ пахали на домъ по 32 десятины ржи и яри, а три выти были на льготѣ. На всѣ 35 вытей доброй земли по расчету приходилось 358 чети, а на выть около 10 четей, не включая въ то число перелога, пашеннаго лѣса и дубровы и т. д. [1]). Какъ видно домовые крестьяне не обременялись работами со стороны дома. Всякіе сборы и самое отбываніе повинностей со временемъ, конечно, становились затруднительнѣе для домовыхъ крестьянъ, вслѣдствіе того, что архіерейскій бытъ, придворная жизнь и жизнь епархіально-владѣльческой администраціи осложнились и требовали значительныхъ расходовъ.

Обработка земли и луговъ на архіерейскій домъ всегда была главной повинностью крестьянъ въ отношеніи своего владѣльца. Они пахали землю, косили сѣно, убирали хлѣбъ, ловили рыбу, возили дрова, рубили лѣсъ и т. д. Бобыли, какъ извѣстно, платили оброкъ въ размѣрѣ отъ 5 до 20 алтынъ со двора, будучи освобождены отъ обработки земли на архіерейскій домъ. Количество земли, обрабатываемой крестьянами, зависѣло отъ количества распаханной земли, находившейся во владѣніи дома и самихъ крестьянъ. Архіерейскій домъ, распахивая перелогъ или пашенный лѣсъ, только

---

[1]) Списокъ съ писц. кн. 1566—1568 г. изд. 1877 г. стр. 66—75. Выть, какъ окладная единица, величина неопредѣленная. Она равнялась 5—10 десятинамъ или 10—20 четямъ доброй земли въ каждомъ полѣ. Въ домовыхъ вотчинахъ она равнялась 10 четямъ. Напр., въ деревнѣ Аметевѣ на $8^1/_2$ вытей пашенной земли приходилось 86 четей, а въ Круглой Полянѣ на $2^1/_2$ выти 24 чети; въ обмѣнныхъ земляхъ пашенной земли за архіерейскимъ домомъ было 140 чети и она раздѣлялась на 14 вытей.

частью пользовался самъ, а часть поступала во владѣніе крестьянъ.

На ряду съ обработкой домовой земли архіерейскіе крестьяне отбывали другія повинности въ формѣ сборовъ, такъ называемыхъ окладныхъ „столовыхъ припасовъ“, изъ домашняго крестьянскаго хозяйства — свинины, баранины, куръ, яицъ, и „конюшенныхъ припасовъ“ крестьянскаго издѣлья—веревокъ, возжей, дугъ, телегъ, колесъ, саней, ведеръ, льну, поскони, овечьей шерсти и т. д. Въ 1741 году съ крестьянъ опредѣлено было собрать свинины 124 туши, барановъ 59, русскихъ куръ 414, а яицъ 35,746 шт., веревокъ 402, саней 43, телегъ 50, колесъ 223, лубья 9725, дровъ 385 сажень и 2560 возовъ и т. д. [1]). Оброчники платили деньгами или натурой изъ оброчнаго промысла; нѣкоторые крестьяне, вмѣсто лѣса и дровъ, также платили деньгами по извѣстному разсчету. Бортники платили медомъ, а рыболовы—рыбой.

Русь искони была земледѣльческимъ государствомъ. Поэтому земледѣліе составляло главную отрасль русскаго хозяйства. Тоже нужно сказать о хозяйствѣ казанскаго архіерейскаго дома. Къ сожалѣнію намъ удалось встрѣтить слишкомъ позднія статистическія свѣдѣнія о количествѣ земли, находившейся подъ посѣвомъ собственно у архіерейскаго дома, и о количествѣ хлѣба собираемаго съ нея. Въ 1732 году домовой казенной земли было засѣяно 648 десятинъ, на эту землю высѣяно 541 четверть и 4 четверика ржи и 956 четвертей 7 четвериковъ ярового, а всего 1498 четв. 3 чк., въ приплодѣ ржи оказалось 1886 четв., ярового 2476 четв., а всего 4362 четверти. Ржи высѣвалось по двѣ четверти на десятинѣ, овса по три четверти [2]). Позже (въ 1739—1741 гг.) ржи и ярового хлѣба предполагалось собрать 3319 четвертей $4^1/_2$ чк. Хлѣбныя поступ-

---

[1]) Приложеніе, стр. 254. Тутъ указано количество и другихъ конюшенныхъ припасовъ.

[2]) Арх. Свят. Синода, дѣло 1732 г. № 68, л. 40.

ленія въ архіерейскомъ домѣ увеличивались помольнымъ хлѣбомъ [1]). Тогда, какъ и нынѣ, при трехъ-польной системѣ, сѣялись слѣдующіе хлѣба: рожь, пшеница, ячмень, овесъ, полба, горохъ, дикуша, сѣмя [2]). Самая обработка земли и уборка хлѣба крестьянами производились тѣми же способами, какъ это дѣло ведется до сихъ поръ среди крестьянства. Соха, борона, серпъ, цѣпъ, грабли, вилы, лопаты и т. п. были главными орудіями у крестьянъ-землепашцевъ. Земледѣльческихъ машинъ конечно еще не имѣлось въ широкомъ и образцовомъ хозяйствѣ архіерейскаго дома. Силы пара и электричества тогда не примѣнялись въ хозяйствѣ; всюду работали силы крестьянина и лошади. Вода и вѣтеръ помогали только на мельницахъ. Непосредственно домовымъ хозяйствомъ завѣдывали прикащики изъ боярскихъ дѣтей, дворники, посельскіе старцы и др. невысокіе чины въ хозяйственной администраціи.

Большая часть домовой земли принадлежала крестьянамъ. Во времена архіепископа Германа при с. Тарлашахъ крестьянской пашни было 100 четей, а на архіепископа пахалось всего 50 четей [3]). С. Тарлаши конечно, не были исключеніемъ. Въ 1744 году собственно у казанскаго архіерейскаго дома земли было

---

[1]) Приложенія, стр. 253.

[2]) Арх. Св. Синода, д. 1732 г. № 68. Въ домовыхъ амбарахъ хлѣбъ хранился не въ одномъ зернѣ; тутъ мы видимъ ржаную, пшеничную и гречневую муку, ржаной, ячный, овсяный, полбяной солоды, овсянную и полбяную крупу, толокно, ржаные сухари. Въ разное время разнаго хлѣба хранилось далеко не одинаковое количество. Съ 1726 по 1731 г. всякаго хлѣба въ приходѣ было не одинаковое количество, только въ 1729 году было 4241 четв. 7 чк., въ остальные годы количество хлѣба мало чѣмъ превышало 3000 четвертей; въ 1726 году въ приходѣ значится всего 1397 четв. 4 чк. но 1726 годъ былъ неурожайнымъ, такъ что въ 1727 году архіерейскому дому пришлось подкупать хлѣба (Арх. Св. Синода, д. 1732 г., № 123, л. 261).

[3]) Списокъ съ писц. кн. 1566—1568 г., стр. 66.

гораздо меньше, чѣмъ у крестьянъ: у него было во всѣхъ поляхъ 1784 $^1/_2$ десятины, а крестьянамъ принадлежало 10045 $^1/_2$ десятинъ. Точно также крестьянскихъ покосовъ было значительно больше, чѣмъ домовыхъ [1]). Но отсюда еще нельзя заключать, что крестьяне благодушествовали за казанскимъ архіерейскимъ домомъ. Однако нѣтъ основаній думать, что положеніе ихъ было слишкомъ тяжелымъ.

Бѣгство крестьянъ, а вмѣстѣ *запустѣніе* дворовъ, наблюдаемыя въ архіерейскихъ вотчинахъ въ XVI и XVII вв., не могутъ свидѣтельствовать объ угнетенности домовыхъ крестьянъ. То и другое явленіе слишкомъ обычны для тогдашняго времени. Крестьяне бѣжали отъ всѣхъ владѣльцевъ и всюду пустѣли ихъ дворы. При этомъ бѣгство крестьянъ и бобылей не было единственной причиной запустѣнія тяглыхъ дворовъ и его нельзя считать единственнымъ способомъ для крестьянъ облегчить свое положеніе. Не будемъ слишкомъ много говорить по этимъ очень извѣстнымъ вопросамъ. Разсмотримъ бѣгство крестьянъ и бобылей въ XVII в., послѣ прикрѣпленія ихъ къ землѣ, какъ фактъ, на основаніи подлинныхъ матеріаловъ, касающихся казанскаго края. Случалось, что отецъ съ сыномъ бѣжали, а мать съ четырьмя сыновьями оставались у прежняго владѣльца. Такіе случаи можно назвать исключительными; обыкновенно бѣжали цѣлыя семьи, или по одному члену семьи, чаще взрослые сыновья. По переписи крестьянскихъ дворовъ по Алацкой дорогѣ Казанскаго уѣзда, изъ 234 дворовъ, пустыхъ, откуда бѣжали крестьяне, оказалось всего 14. Столь незначительное количество пустыхъ дворовъ падаетъ не на одинъ годъ, а чуть ни на 10 лѣтъ, съ 1638 года

---

[1]) Приложенія — таблицы стр. 234—251. Ср. Офицерскія описи. Тутъ указано количество крестьянской и домовой казенной земли при всѣхъ вотчинныхъ селахъ и деревняхъ. Въ 1744 г. у тарлашскихъ крестьянъ было 336 десятинъ, а у дома всего 57 десятинъ.

по 1646 годъ. Не больше дворовъ пустовало въ русскихъ помѣстьяхъ по другимъ дорогамъ Казанскаго уѣзда — по Арской, Зюрейской и Ногайской. Такъ было въ помѣщичьихъ вотчинахъ [1]). Въ домовыхъ вотчинахъ, сравнительно не больше запустѣло дворовъ за это время вслѣдствіе побѣга крестьянъ. По писцовой книгѣ 1623—1624 года въ вотчинахъ архіерейскаго дома значились 21 пустой крестьянскій дворъ и 22 двора бобыльскихъ. Больше половины пустыхъ дворовъ (17 крест. и 6 боб.) падаетъ на с. Благовѣщенское, которое до того времени было дворцовымъ. Надо полагать, что дворы запустѣли при передачѣ села изъ дворцоваго вѣдомства въ вѣдѣніе архіерейскаго дома.

Только объ одномъ бобылѣ с. Ягоднаго замѣчено, что онъ бѣжалъ, послѣ чего дворъ его запустѣлъ. Въ другихъ селахъ и деревняхъ дворы пустѣли не по случаю бѣгства, а по инымъ причинамъ. Въ дер. Овинищахъ дворы запустѣли вслѣдствіе того, что люди, жившіе въ нихъ, одни вымерли, другіе убиты въ Еналѣевщину, т. е. при набѣгѣ татаръ во главѣ съ Еналѣемъ. Въ 1646 году на 1526 крестьянскихъ дворовъ въ домовыхъ вотчинахъ приходилось всего 16 пустыхъ дворовъ; изъ нихъ далеко не всѣ запустѣли вслѣдствіе бѣгства крестьянъ. Въ дер. Савиновѣ крестьянскій дворъ Плакидки запустѣлъ потому, что онъ Плакидка былъ отданъ боярскому сыну арзамасцу Степану Мертвому въ 152 году; въ д. Аметевѣ бобыльскій дворъ запустѣлъ послѣ смерти бобыля Бориски; въ дер. Четовѣ бобыль-

---

[1]) Арх. Мин. Юст. Переписн. кн. по Казани и Казанск. уѣзду, № 6444, л. 122—220. Можно предположить, что слишкомъ ничтожное количество пустыхъ дворовъ вслѣдствіе побѣга крестьянъ объясняется тѣмъ, что помѣщики совсѣмъ не показывали пустыхъ дворовъ, чтобы не нести съ нихъ государевой службы. Но это предположеніе сомнительно. Дѣло въ томъ, что пустота дворовъ всегда была основаніемъ просить льготъ. Быть можетъ помѣщикамъ не хотѣлось обнаруживать того, что отъ нихъ бѣжали крестьяне или за бѣглыми очень слѣдили. Но все это одни предположенія безъ фактовъ.

скій дворъ запустѣлъ послѣ того, какъ самъ бобыль былъ отданъ въ крестьянство казанцу боярскому сыну Степану Макарову. Остальные дворы запустѣли вслѣдствіе побѣга крестьянъ и бобылей; одни бѣжали не извѣстно куда, про другихъ знали, гдѣ они поселились. Изъ дер. Новаго Усада въ 1645 году бѣжалъ крестьянинъ Васька и поселился въ с. Сундырѣ въ бобыляхъ за крутицкимъ митрополитомъ. Изъ починка Секерина бѣжало нѣсколько дворовъ въ количествѣ 9 человѣкъ. Большинство изъ нихъ бѣжали въ 1641 году и поселились на Самарѣ въ нагорной сторонѣ въ с. Рождественскомъ, а крестьянинъ Ивашко, бѣжавшій въ 1639 году, поселился въ Свіяжскомъ уѣздѣ за помѣщикомъ Гордѣемъ въ с. Каинкѣ; крестьянинъ Ѳедотка съ сыномъ бѣжали изъ с. Благовѣщенскаго и поселились за р. Камой въ Шешминскомъ Острожкѣ; одинъ крестьянинъ, бѣжавшій изъ с. Полянокъ, поселился въ Новомъ Мензелинскомъ Острожкѣ; изъ деревни Караишевы бѣжали два татарина, одинъ изъ нихъ, бѣгаючи, жилъ въ Казанскомъ уѣздѣ въ деревнѣ Сераляхъ, другой въ черемисской деревнѣ подъ Табаевымъ къ р. Камѣ. Куда бѣжали остальные 15 человѣкъ, въ томъ числѣ шерстобитъ Степка Ларіоновъ изъ дер. Кушака, не было извѣстно. Видимо они забѣжали очень далеко. Были, конечно, другія причины запустѣнія крестьянскихъ и бобыльскихъ дворовъ [1]).

---

[1]) Приложенія, стр. 3. 8. 12. 23—24. 31. 61. 64. 67—68. 75—76. 81—83. 86. 88. 96—98. Въ вотчинахъ казанскаго архіерейскаго дома не встрѣчаются случаи, когда бы крестьянами платили долги или крестьяне отдавались по служилой кабалѣ. Между тѣмъ въ вотчинахъ казанскихъ помѣщиковъ такіе случаи были. Въ помѣстьѣ Гаврила Кайсарова въ д. Кавалахъ запустѣлъ дворъ бобыля Ѳедьки Матвѣева, потому что „тотъ Ѳедька отданъ Ивану Никитину сыну Пушкину по служебной кабалѣ“ (Арх. М. Ю. Переп. кн. по Казани, № 6444, л. 177); бобыль Софонка изъ помѣстья Левашевыхъ въ дер. Малыхъ Шапшалахъ отданъ по судному дѣлу во крестьяне Богдану Завороткову (тамъ же л. 136—137). Бо-

Изъ приведенныхъ случаевъ видно, что изъ вотчинъ казанскаго архіерейскаго дома крестьяне бѣжали въ самомъ незначительномъ количествѣ. Несомнѣнно и то, что убыль крестьянъ и пустота дворовъ съ избыткомъ покрывались пришлыми крестьянами и бобылями, селившимся на домовыхъ земляхъ. Едва-ли будетъ ошибочнымъ предположеніе, что на обширныхъ архіерейскихъ земляхъ крестьянамъ и бобылямъ жилось привольнѣе, чѣмъ у мелкихъ помѣщиковъ, владѣвшихъ отъ 1 до 7 дворовъ. Такихъ помѣстій въ Казанскомъ уѣздѣ въ половинѣ XVII в. было болѣе двадцати. Среди нихъ встрѣчались такія помѣстья, въ которыхъ значилось 4 крестьянскихъ двора, но изъ нихъ три двора было пустыхъ. Такъ было въ помѣстьѣ двухъ братьевъ Ивана и Якова Матвѣевыхъ, дѣтей Садиловыхъ. На ихъ жеребей остался всего одинъ дворъ; изъ остальныхъ дворовъ крестьяне бѣжали [1]), быть можетъ въ домовыя вотчины.

Архіерейскій домъ покровительственно относясь къ своимъ крестьянамъ, удовлетворялъ ихъ религіознымъ нуждамъ. Въ селахъ Тарлашахъ, Карадулатѣ, Введенскомъ-Караичъ-Кабанѣ, Архангельскомъ, Ягодномъ—храмы, иконы, Евангелія и вся церковная утварь были „строеніемъ митрополичьимъ“. Въ бывшихъ дворцовыхъ государевыхъ селахъ все это было „строеніемъ мірскимъ“ [2]).

быль Вторышка съ сыномъ изъ помѣстья Якова Люткина въ с. Кулаевѣ отданъ за долгъ въ 6 руб. до искупа подъячему служилой палаты Алексѣю Михайлову (тамъ же, л. 210); извѣстны два случая, когда дворы запустѣли отъ того, что крестьяне-хозяева были посажены въ казанскую тюрьму (тамъ же).

[1]) Арх. Мин. Юст. Переп. кн. 1646 г. № 6444, лл. 122—220.

[2]) Приложенія, стр. 2. 6. 11. 17. 22. 30. 32. Въ писцовыхъ книгахъ 1623—1624 гг. мы читаемъ: „Село Ягодное на рѣкѣ на Казани, а въ немъ храмъ Димитрій Селунскій да предѣлъ Изосима и Саватія Соловецкихъ чудотворцевъ

Казанскій владыка не оставлялъ на произволъ судьбы слабыхъ и безпріютныхъ изъ своихъ вотчинъ. Для людей, неспособныхъ къ труду и обнищавшихъ, въ нѣкоторыхъ домовыхъ селахъ имѣлись особыя кельи при храмахъ или все тоже богадѣльни. Обитатели ихъ „нищіе“ жили на церковной землѣ, а питались отъ церкви Божіей. Такихъ келій въ с. Карадулатѣ въ 1623—1624 гг. было десять, а въ с. Введенскомъ (Караичъ-Кабанъ) семь. Въ послѣднихъ жили не нищіе, а бобыли, люди маломощные. Въ самой Казани, какъ извѣстно, Ивановскій Предтеченскій монастырь былъ ничѣмъ инымъ, какъ богадѣльней. Казанскій митрополитъ далъ ему деревню противъ Бежболды на р. Казани [1]). Въ началѣ XVIII в. домовыя казанскія архіерейскія богадѣльни находились въ Николаевскомъ Дѣвичемъ монастырѣ въ Ляпуновѣ [2]). Богадѣльня при Николо-Ляпуновской церкви существовала еще въ 1566—1568 гг. Одновременно съ ней были богадѣльни: при церкви Николы Зарайскаго, близъ двора лобнаго подъячаго подъ горою, и нѣсколько другихъ [3]). Богодѣльни никогда не переводились въ Казани, будучи предметомъ заботъ церкви, государства и частныхъ лицъ. Казанскій владыка тоже не оставлялъ безъ вниманія дѣлъ общественной благотворительности.

а въ храмѣ образы мѣстные и свѣчи поставныя и Евангеліе и ризы и сосуды церковные и книги и колокола *все митрополичье строеніе*“. Точно также начинаются переписи и другихъ архіерейскихъ домовыхъ селъ.

[1]) Приложенія, стр. 6. 11. 24. Изв. Общ. Арх. Ист. Этн. при Казанск. Унив. т. XIV, вып. 6, стр. 670—672.

[2]) Приложенія. Прих.-расх. кн. м. Тихона 1706 г. Николаевскій Дѣвичій монастырь—нынѣ приходская Николо-Ляпуновская церковь (стр. 218 ср. стр. 154 и Спис. съ писц. кн. 1566—1568, стр. 39).

[3]) Списокъ съ писц. кн. 1566—1568 гг., стр. 39. 40. 43 ср. 38. 47 и др.

Въ концѣ XVII в. и особенно въ началѣ XVIII в. вопросъ о богодѣльняхъ на Руси былъ сильно выдвинутъ, хотя правительство, взявшееся за него, сдѣлало не все.

Въ 1712 году велѣно было устроить въ Казани богадѣльни. При каждой церкви предполагалось устроить по одной или по двѣ деревянныхъ избы съ тѣмъ, чтобы въ каждой избѣ помѣщалось по 25 человѣкъ. Всего думали помѣстить въ богадѣльни 600 человѣкъ. Богадѣльни предназначались для отставныхъ солдатъ, чтобы они не шатались, а по другимъ свѣдѣніямъ, „для нищихъ и странныхъ". Но подъ нищими и странными тогда обыкновенно разумѣлись тѣ же солдаты. Каждому призрѣваемому велѣно давать изъ казны на одежду по деньгѣ на день, да ржаной муки по четверику на человѣка въ мѣсяцъ. На строеніе избъ отпущено по 30 рублей на каждую изъ неокладныхъ доходовъ, главнымъ образомъ, вѣнечныхъ денегъ. Устройство богадѣленъ поручалось казанской губернской канцеляріи. Она должна была поддерживать богадѣльни и богадѣленныя постройки. Но канцелярія едва-ли хорошо помнила свое дѣло. По крайней мѣрѣ изъ синодальнаго дѣла 1745 года видно, что канцелярія не отпускала въ богадѣльни ни денегъ, ни хлѣба, а зданія стали разваливаться. Указомъ 1745 года отъ 17 іюля подтверждено распоряженіе Петра и составлена опись, по которой въ Казани оказалось всего 10 богадѣленъ — 6 мужскихъ и 4 женскихъ, будто-бы, не требовавшихъ починки; четыре богадѣленныхъ мѣста пустовали послѣ пожара (вѣроятно 1742 года). Послѣ повторительныхъ указовъ въ 1748 году губернская канцелярія повела торги на постройку четырехъ богадѣленъ. Чѣмъ кончились эти торги неизвѣстно. Можно думать, что судьба казанскихъ богадѣленъ была печальной, а петровскіе планы остались далеко не выполненными.

Въ существовавшихъ богадѣльняхъ помѣщались по прежнему, отставные солдаты и солдатскія жены

Въ 1764 году, послѣ учрежденія духовныхъ штатовъ, велѣно было отпускать изъ казны на особую богадѣльню въ Казани по 150 рублей въ годъ. Но этой богадѣльни и въ 1780 году не существовало [1]).

Указъ 1745 года о поправкѣ богадѣленъ въ Казани и выдачѣ жалованья призрѣваемымъ былъ объявленъ Лукѣ, епископу казанскому и свіяжскому. Казанскій владыка и теперь не былъ безучастенъ въ дѣлахъ благотворительности. Его участіе, главнымъ образомъ, выражалось въ доставленіи средствъ на богадѣльни. Со времени Петра доходы съ вѣнечныхъ памятей, разрѣшавшихъ вступленіе въ бракъ, шли на пропитаніе и лѣченіе больныхъ и раненыхъ солдатъ. Раньше эти деньги поступали въ каѳедральную казну и расходовались на церковныя нужды—постройку храмовъ, изготовленіе ризницъ, на школы, богоугодныя дѣла и т. п. [2]). Въ Малороссіи вѣнечныя деньги дольше сохраняли свое первоначальное назначеніе; въ Великороссіи онѣ, со времени Петра, пошли исключительно на госпитали, подъ именемъ неокладныхъ. За архіереями оставалась обязанность слѣдить за исправнымъ поступленіемъ этихъ денегъ въ свѣтскія канцеляріи [3]). Конечно этимъ не ограничивалась благотворительная дѣятельность казанскаго владыки. Бѣдняки въ домовыхъ вотчинахъ искали помощи у своего владѣльца; бѣдные казанцы тоже имѣли покровителемъ архіерея. Но эта благотворительность была частной и не засви-

[1]) Арх. Св. Синода. Дѣло 1745 г. № 292, ср. Казанскія Губер. Вѣдомости 1857 г. Неофф. № 1, стр. 3—4. Въ Губер. Вѣдомостяхъ замѣчено, что богадѣльни строились для „странныхъ и нищихъ". Въ синодальномъ дѣлѣ прямо сказано, что богадѣльни на 600 человѣкъ строились съ тѣмъ, чтобы „солдаты не шатались".

[2]) Кн. Митр. Гавріила. Рукоп. Библ. С.-Петерб. Дух. Акад. № 415, лл. 102—104.

[3]) Полн. Собр. Пост. и Распор. т. I. Царсв. Елизаветы Петровны, № 216.

дѣтельствована актами. Подобное обстоятельство объясняется тѣмъ, что правительство взяло въ свои руки устройство благотворительныхъ учрежденій, а казанскіе іерархи заняты были новокрещенскими дѣлами.

По наказу, данному архіепископу Гурію, казанскіе владыки должны были покровительственно относиться не только къ новокрещенамъ, но и къ иновѣрцамъ. Первые іерархіи не только просвѣщали, но и защищали инородцевъ христіанъ и не-христіанъ. Въ XVII вѣкѣ казанскіе архіереи не оставляли своихъ просвѣтительныхъ задачъ. Правда, въ историко-миссіонерской литературѣ весь XVII вѣкъ характеризуется упадкомъ миссіи въ Казанскомъ краѣ. Однако есть факты, по которымъ можно судить, что въ XVII вѣкѣ дѣло миссіи не совсѣмъ заглохло, и что казанскіе іерархи не были равнодушны къ миссіи и положенію крещенныхъ инородцевъ. Въ 1617 году въ Свіяжскѣ крестился съ матерью и меньшимъ братомъ татаринъ нагорной стороны деревни Татарскихъ Коротаевъ Семейка Бекбулатовъ. Старшіе братья Семейки татары Тинбай и Яганай съ другими татарами, безчестившими православную вѣру, заставляли Семейку съ матерью и братомъ „пить и ѣсть съ собою по своей вѣрѣ“, отняли у него пашенную землю и завладѣли ею „насильствомъ“. Обиженный новокрещенъ Семейка писалъ царю Михаилу Ѳеодоровичу, что отъ насильства братьевъ и татаръ „онъ съ матерью и братомъ безъ вотчины волочатся промежь дворовъ“, а жить имъ вмѣстѣ съ татарами невозможно. При этомъ Семейка Бекбулатовъ просилъ Государя велѣть ему быть на дворѣ у Матвѣя, митрополита Казанскаго и Свіяжскаго. Царь согласился. Семейка поселился на митрополичьемъ скотномъ дворѣ, стоявшемъ за р. Казанкой, противъ Воскресенскихъ воротъ, на рѣчкѣ Комаровкѣ, но не въ качествѣ скотника, а въ качествѣ митрополичьяго боярскаго сына [1]). Позже въ митрополичихъ селахъ встрѣчаются

---

[1] Приложенія... стр. 23. 27.

другіе новокрещены въ числѣ крестьянъ [1]). Были ли эти новокрещены изъ собственныхъ домовыхъ крестьянъ-инородцевъ, или только принятые подъ покровительство митрополита, не важно. Существованіе новокрещеновъ въ началѣ и половинѣ XVII вѣка свидѣтельствуетъ, что миссія въ Казанскомъ краѣ въ XVII в. не замирала окончательно и что тогдашніе казанскіе іерархи были не только просвѣтителями, но и покровителями инородцевъ. М. Лаврентій въ 1659 году писалъ царю, что онъ, пріѣзжая въ Свіяжскъ, не забываетъ о своемъ долгѣ собирать и учить отъ божественнаго Писанія не только православныхъ, но и иновѣрцевъ [2]). Миссія среди инородцевъ въ XVII в. не занимала казанскихъ іерарховъ такъ, какъ наблюдается въ прежнее время, и стала обычнымъ дѣломъ. Какъ таковая она ослабѣла. Казанскіе іерархи, помнившіе завѣты первыхъ казанскихъ іерарховъ, не чуждались инородцевъ и не прибѣгали къ рѣзкимъ мѣрамъ, предоставляя имъ свободу въ дѣлѣ вѣры, даже въ своихъ вотчинахъ. Впредь до 1680 года среди домовыхъ вотчинныхъ селъ были села, населенныя исключительно татарами-иновѣрцами—таковы деревни Караево, Селикъ-Кабанъ и Караишево. Въ 1680 году татары были выведены изъ названныхъ деревень и замѣнены русскими

---

[1]) Тамъ же, стр. 84. 86. 90. 95 и др.

[2]) Приложенія—Грамоты, стр. XIX, № V. Г. Лупповъ въ своемъ изслѣдованіи „Христіанство у вотяковъ... СПБ. 1899 г.“ стр. 81—82 слишкомъ увѣренно говоритъ, что за XVII в. онъ не видитъ на казанской каѳедрѣ лицъ, которыя заявили бы себя миссіонерскими заботами... Къ словамъ м. Лаврентія онъ отнесся скептически, назвавъ ихъ только намѣреніемъ, котораго, кажется, не было у м. Лаврентія. Но слѣдуетъ замѣтить, что отсутствіе фактическихъ документальныхъ данныхъ еще не можетъ служить основаніемъ для отрицанія. При этомъ писцовыя книги Казанскаго края половины XVII в. могутъ показать г. Луппову, что миссія не умирала въ этомъ вѣку и, конечно, казанскіе іерархи не чужды были ея.

людьми. Деревня Караево превратилась въ село Никольское [1]).

Въ XVIII вѣкѣ миссія среди инородцевъ Казанскаго края оживилась. Участіе архіерейскаго дома въ этой миссіи заключалось въ матеріальномъ пособіи. Это пособіе на новокрещенскія потребы—постройку церквей, пріобрѣтеніе утвари, въ раздачу новоприходящимъ ко крещенію въ жалованье и т. п.—опредѣлилось съ 1721 года въ количествѣ 666 руб., отсылаемыхъ раньше въ Монастырскій Приказъ. Въ 1726 году на новокрещенскія потребы по указу Св. Синода издержаны всѣ домовыя остаточныя суммы въ количествѣ 756 р. 6 к. [2]). Опредѣленная сумма, въ размѣрѣ 666 рублей, отпускалась на новокрещенскія нужды изъ средствъ архіерейскаго дома „по вся годы". Деньги отдавались архимандриту Свіяжскаго Богородицкаго монастыря подъ росписку приказчика новокрещенскихъ дѣлъ изъ подъячихъ. Повытчикъ архіерейскаго дома Николай Чашниковъ въ разное время передалъ на новокрещенскія нужды 1670 рублей. Отпуская такія суммы на новокрещенскія дѣла, казанскіе іерархи не могли быть безучастными въ дѣлѣ миссіи.

Казанскіе владыки, стоявшіе во главѣ дома, будучи владѣльцами, охранителями, просвѣтителями и благотворителями въ своихъ вотчинахъ, были чужды насилія надъ крестьянами. Если архіерейскій домъ возвращалъ своихъ бѣглыхъ крестьянъ, а владыки содѣйствовали этому, то въ данномъ случаѣ они охраняли владѣльческія права своего дома или боролись съ произволомъ бѣглецовъ и перезывщиковъ [3]). Извѣстенъ

---

[1]) Приложенія, стр. 129—132. Опись грамотъ, № 1825, л. 31, № 2.

[2]) Арх. Св. Синода, дѣло 1732 г. № 123, лл. 120, 151. 261. Ср. дѣло 1742 г., № 582, л. 25.

[3]) Переходъ крестьянъ отъ одного владѣльца къ другому былъ упорядоченъ правительственными актами. На крестьянъ, вышедшихъ изъ домовыхъ вотчинъ или поступав-

случай добровольнаго перехода селъ Елабужскаго монастыря въ вотчинное владѣніе архіерейскаго дома. Конечно бывали недовольства среди крестьянъ на владѣльцевъ и администрацію архіерейскаго дома, но эти недовольства обычное явленіе для того времени. Однако, когда началась строгая ревизія домовой казны и состоянія экономіи казанскаго архіерейскаго дома въ 1737 году, при м. Сильвестрѣ Холмскомъ, и въ это сложное дѣло втянуты вотчинные крестьяне, то „на зовъ по публикаціи о причиненныхъ м. Сильвестромъ обидахъ и разореніяхъ вотчиннымъ крестьянамъ челобитчиковъ не явилось“ [1]).

Какъ видно изъ писцовыхъ и переписныхъ книгъ, въ домовыхъ вотчинахъ тяглое населеніе жило дворами, обитатели которыхъ носили названіе крестьянъ

шихъ туда, писались „сдѣлашныя и поступныя записи“ (Опись грамотъ № 1825, лл. 35. 37—38, 43. 44. 48), „выводныя письма“ на дѣвокъ, выходившихъ замужъ въ другія вотчины (тамъ же лл. 44 об. 45 и сл. №№ 68—71. 74—79. 83. 93—96. 100. 121 и друг.), „выпускныя или отпускныя письма“ (тамъ же, лл. 43, 44 и др., №№ 59, 61, 62, 69 и др.). Сами государи вникали въ дѣла по розыску бѣглыхъ домовыхъ крестьянъ. 27 іюля 1660 года была дана государева грамота и разослана по городамъ о домовыхъ бѣглыхъ крестьянахъ (тамъ же, л. 22, № 36). Въ половинѣ XVIII в. Канцелярія генеральной ревизіи Казанской и Оренбургской губерніи, а также Казанская губернская канцелярія вникали въ тоже дѣло. Первая канцелярія послала указъ (1746 г. 18 іюля) въ Экономическую Контору о высылкѣ въ прежнее мѣсто—домовое село Красновидово—женки Елены Даниловой съ сыномъ Егоромъ, проживавшихъ въ г. Казани (тамъ же л. 48. № 102). Вторая канцелярія послала указъ (1750 г. 14 авг.) о томъ, чтобы крестьянскій сынъ села Омаръ Андрей Никифоровъ Юрловъ былъ по прежнему въ крестьянствѣ за архіерейскимъ домомъ (тамъ же, л. 49, № 115). Извѣстно, что Лука Канашевичъ выправилъ копію съ переписной книги 1678 года для сыску бѣглыхъ крестьянъ. Изъ вотчинъ каз. архіерейскаго дома чужіе бѣглые крестьяне тоже отбирались (тамъ же, л. 40, №№ 24—30).

[1]) Арх. Св. Синода, дѣло 1732 г. № 123, лл. 16—17.

и бобылей; при тѣхъ и другихъ жили дѣти, внучата, братья, пасынки, племянники, пріемыши, сосѣди, подсосѣдники, захребетники, работники и т. п. Послѣдніе разряды крестьянства и бобыльства являются не тяглецами, а приживальщиками при тяглецахъ крестьянахъ и бобыляхъ; они не несли тѣхъ государственныхъ и домовыхъ архіерейскихъ повинностей, какія несли домо и дворовладѣльцы.

Приложеніе 11-е.

ОТЗЫВЪ

о сочиненіи Павла Петровича **Пономарева**: „Основы христіанскаго аскетизма по твореніямъ отцевъ, учителей и писателей церкви IV вѣка.

Тема совершенно новая среди рускихъ ученыхъ диссерацій. Автору приходится брать на себя рискованную задачу— ыработать систему понятій, которыя донынѣ излагались не аучнымъ, а популярнымъ, дидактическимъ методомъ. Читатеямъ нашихъ диссертацій хорошо извѣстно, какъ рѣдко дается систематизація даже догматическихъ или моральныхъ оззрѣній древнихъ церковныхъ писателей,—какъ эти характеристики бываютъ общи, нехарактерны, шаблонны. И если акая неудача ожидаетъ систематика въ столь разработанной области, какъ догматы или этика, то естественно, что жидать полнаго успѣха отъ систематика понятій аскетичесихъ, систематика, добавимъ, самостоятельнаго, не пожелавшаго рабски слѣдовать тѣмъ зачаткамъ подобной систематиціи, какіе далъ намъ въ этой области Преосв. Ѳеофанъ,— ачило бы ожидать наилучшаго кафтана отъ перваго, самого евняго портнаго, какъ того желали герои Фонъ-Визина. сѣ эти соображенія понуждаютъ насъ цѣнить даже скромя достоинства выводовъ г. Пономарева и снисходительно нестись даже и къ крупнымъ промахамъ его работы,—но зотносительно ко всему вышесказанному нельзя не признать чтенными его добросовѣстность, усидчивость, большую начинность, какъ въ древнихъ подвижникахъ, такъ и вообще богословской и философской литературѣ,—и наконецъ рогую православно-догматическую выдержанность работы.

прил. 11-е.

Перейдемъ теперь къ содержанію диссертаціи. Оно в вполнѣ соотвѣтствуетъ заглавію рукописи и мы совѣтуемъ а тору въ печати озаглавить свой трудъ иначе, именно: „до матическія основы аскетизма“ и пр. Тогда будетъ вполн естественнымъ, что дальше рѣчь пойдетъ о павшей природ человѣка по ученіи аскетовъ, объ искушеніи и т. д. А пр настоящемъ заглавіи читатель ожидаетъ не разглагольствов нія о тѣхъ общехристіанскихъ воззрѣніяхъ на душу человѣ и на искушеніе, которыми занимается авторъ и которых древніе отшельники только подкрѣпляли свое ученіе о спос бахъ духовнаго совершенства, о послѣдовательности пороковъ добродѣтелей, о послушаніи и о молитвенности правилъ и т. но ожидаетъ изложенія именно этого содержанія творен подвижническихъ, изложенія, ознакомляющаго читателей с тѣмъ исключительнымъ строемъ жизни (внутренней и внѣ ней), при помощи котораго обыкновенные грѣшные люди п степенно достигали такой степени святости, какая не дост гается христіанами, пребывающими въ мірѣ, исключая двух трехъ избранниковъ Божіихъ. Отвѣтъ на подобное ожидан читатели найдутъ только въ послѣднихъ главахъ сочинені занимающихъ немного болѣе одной четверти всей работы названныя у автора такъ: 3) осуществленіе христіанскаго а кетизма въ дѣятельности и 4) телеологическая основа хрис аскетизма. Впрочемъ и здѣсь самая картина внутренней и внѣшней жизни аскета замѣняется лишь намѣченіемъ главнѣ шихъ принциповъ аскетизма и ихъ логическимъ опредѣле емъ. Вообще главнѣйшій промахъ авторъ заключается в томъ, что онъ повернулъ психологію подвижниковъ задо напередъ. Будучи самъ воспитанникомъ книгъ и школы, в обще—теоретикомъ, авторъ и аскетизмъ представилъ, ка дедуктивный выводъ изъ извѣстныхъ богословскихъ теорет ческихъ положеній. Между тѣмъ аскетизмъ есть явленіе пр жде всего волевое. Мощная совѣсть христіанина не мирит съ постояннымъ отступленіемъ отъ заповѣдей Божіихъ, вын жденнымъ требованіями плоти, житейскою разсѣянностью соблазнительнымъ вліяніемъ ослабѣвшей въ добродѣтели сред Поэтому онъ бѣжитъ отъ людей, ищетъ въ полномъ уеди ніи сосредоточенности, порабощаетъ плоть воздержаніемъ, а у пополняетъ духовнымъ дѣланіемъ. Сила воли и благодать Б жія освобождаетъ его постепенно отъ узъ грѣха и онъ в

чертываетъ исторію своей борьбы, а затѣмъ связываетъ законы этой борьбы съ общехристіанскими истинами о паденіи и благодати, о душѣ человѣка и объ ея отношеніи къ тѣлу. Очевидно, что эти догматическія опоры въ описаніи живой дѣйствительности аскетическаго подвига имѣютъ самое второстепенное значеніе и не имѣютъ особой характерности. Вотъ почему попытка автора представить послѣднія, какъ бы основоположеніями самаго аскетизма—ошибочно. За всѣмъ тѣмъ сохраняетъ свое полное значеніе другой, хотя и болѣе скромный научный вопросъ: „какой—всетаки спеціальный оттѣнокъ пріобрѣтаетъ наше ученіе о паденіи, о природѣ павшаго человѣка, объ искупленіи и о благодати въ твореніяхъ древнѣйшихъ учителей подвижничества?“ Это вопросъ изъ такъ называемой исторіи догматовъ и на него авторъ даетъ самый обстоятельный отвѣтъ въ первыхъ двухъ главахъ своего сочиненія: 1) „антропологическая основа аскетизма,“ 2) „сотеріологическая основа аскетизма“, занимающихъ почти три четверти его работы. И нужно сказать, что, отмѣчая в. подробно оттѣнки аскетическаго ученія объ этихъ истинахъ вѣры, авторъ совершенно чуждъ протестантской замашки тѣхъ русскихъ богослововъ, по коимъ догматическое ученіе одного отца выходитъ совершенно инымъ, чѣмъ у другого: напротивъ у нашего автора древніе подвижники учатъ тому-же, что и св. Библія, и прочіе церковные писатели, но только болѣе подробно и болѣе психологично разсматриваютъ тѣ стороны богооткровенныхъ истинъ, которыя настойчиво понуждаютъ вѣрующаго къ лишеніямъ, къ борьбѣ, къ самоотреченію,—которыя даже служатъ догматическимъ объясненіемъ и оправданіемъ различнымъ пріемамъ подвижничества.

Оцѣнивая работу г. Пономарева съ этой точки зрѣнія, какъ трудъ по исторіи догматическаго богословія, естественно связанный по данному предмету съ заключительнымъ описаніемъ важнѣйшихъ понятій самой подвижической жизни, считаемъ автора заслуживающимъ степени магистра богословія.

Ректоръ Еп. Антоній.

2 іюля 1899 года.

ОТЗЫВЪ

о сочиненіи г. **Павла Пономарева** на тему: „Основы христіанскаго аскетизма по твореніямъ отцевъ, учителей и писателей церкви IV вѣка (съ введеніемъ исторіи подвижничества вообще и христіанскаго въ частности до III вѣка включительно).

Своему сочиненію г. Пономаревъ предпосылаетъ коротенькое *предисловіе* (стр. VII—XIV), изъ котораго, между прочимъ, мы узнаемъ, что задачею его труда служитъ „объективное изслѣдованіе христіанскаго аскетизма въ его *общихъ основахъ*, насколько послѣднія проявились въ жизни и литературѣ св. отцевъ—аскетовъ IV вѣка“ (X). Но непосредственное знакомство съ самымъ трудомъ убѣждаетъ насъ, что это опредѣленіе задачи сдѣлано авторомъ неточно. Г. Пономаревъ представляетъ намъ гораздо болѣе того, что обѣщаетъ: онъ не только анализируетъ основы христіанскаго аскетизма, но въ то же время знакомитъ насъ и съ самыми аскетическими воззрѣніями христіанскихъ аскетовъ IV вѣка, какъ они отразились въ ихъ сочиненіяхъ въ зависимости отъ сознанія этихъ основъ.

Чтобы подготовить читателя къ болѣе основательному пониманію христіанскаго аскезиса IV в. и такимъ образомъ исторически оттѣнить всѣ его характерныя черты, авторъ въ особомъ *введеніи* (стр. 1—73) представляетъ цѣлую связную исторію аскетическихъ идей до IV вѣка; причемъ самое зарожденіе аскетизма онъ усматриваетъ еще въ первобытной райской жизни прародителей и вслѣдствіе этого самую исторію его онъ послѣдовательно проводитъ чрезъ міръ языческій и іудейскій. Въ языческомъ мірѣ особенно характерны

проявленіе аскетическихъ началъ, по его воззрѣнію, можно наблюдать въ религіозной системѣ *буддистовъ* и философскомъ ученіи греческихъ философовъ *пиѳагорейцевъ*, а у *іудеевъ*—въ ихъ священныхъ книгахъ. Подводя общій итогъ аскетическимъ взглядамъ, присущимъ въ тѣхъ или иныхъ формахъ язычникамъ и іудеямъ, авторъ находитъ, что въ основѣ ихъ одинаково лежитъ идея *двухсторонней* нравственной дѣятельности, т. е., дѣятельности, направленной съ одной стороны на борьбу со зломъ, а съ другой—на утвержденіе добра. Но при этомъ авторъ указываетъ, что эти воззрѣнія не имѣютъ коренныхъ свойствъ христіанскаго аскетизма: отличительнымъ признакомъ послѣдняго служитъ не только сознаніе *необходимости* аскетической дѣятельности, но и ея *возможности*, обусловливаемой искупительными заслугами Христа. Приступая далѣе къ характеристикѣ собственно христіанскаго аскезиса, г. Пономаревъ считаетъ излишнимъ изученіе тѣхъ элементовъ, которые по вопросу объ аскетизмѣ даетъ намъ Новозавѣтное Откровеніе, на томъ основаніи, что эти элементы тѣсно примыкаютъ къ аскетическимъ взглядамъ христіанскихъ писателей послѣдующаго времени и не представляютъ изъ себя ничего особеннаго и оргинальнаго. Намъ думается, что авторъ поступилъ бы гораздо лучше, если бы не дѣлалъ этого перерыва, такъ какъ анализъ аскетическихъ идей, заключающихся въ Новозавѣтномъ Откровеніи, послужилъ бы для него естественнымъ переходомъ къ исторіи аскетич. идей, заключающихся въ святоотеческой письменности; послѣднія тогда прямо и естественно опредѣлялись бы съ точки зрѣнія аскетическихъ идей Самого Христа и Его апостоловъ. Правда, авторъ обѣщаетъ познакомить насъ съ этими новозавѣтными откровенными аскетическими идеями въ связи съ таковыми же идеями святоотеческой письменности (стр. 38, пр. 1), но на самомъ дѣлѣ онъ только отчасти выполняетъ свое обѣщаніе и на протяженіи своего сочиненія указываетъ только нѣкоторыя черты Новозавѣтнаго ученія по вопросамъ объ аскетизмѣ.

Сдѣлавши этотъ „намѣренный (ничѣмъ не оправдываемый) перерывъ“, авторъ прямо переходитъ къ анализу аскетическихъ идей первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Онъ разсматриваетъ эти идеи съ двухъ сторонъ: „*фактической*“ и „*принципіальной*“. Разсмотрѣніе фактической стороны приводитъ его къ тому убѣжденію, что аскетизмъ первыхъ трехъ вѣковъ прояв-

лялся въ формѣ: а) *молитвеннаго пребыванія*, б) *поста* и *воздержанія*, в) *нестяжательности* и г) *дѣвства*. Словомъ ему были присущи всѣ внѣшнія формы проявленія, за исключ только *отшельничества* (стр. 38—58). Разсматривая принци піальную сторону (60—73 стр.) всѣхъ этихъ указанныхъ форм аскетизма, авторъ приходитъ къ тому выводу, что въ основѣ всѣхъ ихъ лежитъ „*примѣръ* Христа, вызывающій *одушевленіе* разрѣшающееся актомъ *выбора* того или иного аскетическаг подвига во имя *единенія* со Христомъ“ (61 стр.). Вчастности в основѣ дѣвства, какъ одного изъ главныхъ видовъ проявлені аскетизма первыхъ трехъ вѣковъ, авторъ усматриваетъ „*стре мленіе* послѣдовать Христу, отвергнуться настоящей жизни“ Причемъ примѣръ нравственной жизни самого Христа давал христіанскимъ аскетамъ обоснованіе „принципіальной возможно сти воздержанія“ (стр. 70), а результатомъ самого подвиг воздержанія считалось *обожествленіе*, вчастности: *нетлѣн* (отрицательная сторона обожествленія и *святость* (положи тельная сторона обожествленія).

Всѣ эти разсужденія автора о *фактической* и *принципи альной* сторонахъ святоотеческаго аскетизма первыхъ трех вѣковъ являются—на нашъ взглядъ—слишкомъ отрывочными а потому также туманными. Самое разсмотрѣніе аскетических идей съ двухъ точекъ зрѣнія: *фактической* и *принципіально* трудно поддается пониманію и отдаетъ какою-то неуловимо искуственностію чисто внѣшняго построенія. Въ самом заключеніи къ введенію автору слѣдовало бы побольше оста новиться на различеніи христіанскаго аскетизма отъ аскетизм іудейскаго и языческаго и, такимъ образомъ, оттѣнить ег характерныя особенности. Тѣмъ болѣе, что при своихъ отры вочныхъ разсужденіяхъ авторъ даетъ читателю слишкомъ мал матеріала дл самостоятельнаго отвѣта на данный вопросъ.

Не оттѣнивши—по крайней мѣрѣ, въ формѣ ясных положеній--особенность и оригинальность христіанскаго аскети ма первыхъ трехъ вѣковъ, сравнительно съ аскетизмомъ язы ческимъ и іудейскимъ, авторъ прямо переходитъ къ главно части своего изслѣдованія, т. е. къ анализу аскетических идей IV в. въ ихъ основахъ. Выполненію этой главной работ г. Пономаревъ посвящаетъ *четыре* особыхъ главы, которы и составляютъ центръ всѣхъ его изысканій по вопросу об аскетизмѣ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Какъ показываетъ уже самое заглавіе труда г. Пономарева, онъ разсматриваетъ аскетизмъ IV в. какъ такое явленіе христіанской жизни, которое находится въ связи съ тѣми или иными истинами христіанства и зиждется на нихъ, какъ на своихъ основахъ. Съ цѣлью анализировать эти истины, которыми опредѣляются соотвѣтствующія особенности и характерныя черты аскетизма, авторъ прежде всего—*въ первой главѣ* (стр. 74—116)—обращается къ анализу христіанскихъ антропологическимъ воззрѣній. Онъ въ данномъ случаѣ выставляетъ на видъ всѣ существенныя черты христіанскаго антропологическсго ученія и показываетъ, какимъ образомъ ими опредѣляются соотвѣтствующія стороны христіанскаго аскетизма. Въ общемъ г. Пономаревъ совершенно вѣрно подмѣтилъ, что истины христіанской антропологіи прежде всего привели христіанскихъ писателей IV в. къ обоснованію мысли о самомъ процессѣ зарожденія и возникновенія аскетизма, его законности и необходимости въ нравственно-религіозной жизни человѣка. Дѣйствительно, христіанская антропологія прямо и непосредственно объясняетъ самое исходное начало аскетизма и опредѣляетъ его, какъ законную форму нравственно-религіознаго развитія человѣчества. Опредѣляя ближе, какія же именно аскетическія воззрѣнія выработались у отцевъ-аскетовъ IV в. подъ воздѣйствіемъ истинъ христіанской антропологіи, г. Пономаревъ находитъ, что эти истины прежде всего особенно ясно и рельефно приводили отцевъ-аскетотъ къ мысли о *двухсторонней дѣятельности* человѣка т. е. дѣятельности, направленной, съ одной стороны, на *утвержденіе добра*, а съ другой—на *истребленіе зла* въ нравственной личности человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро христіанство проповѣдуетъ, что человѣкъ есть существо, предназначенное къ блаженной жизни, направленной къ соединенію съ Божествомъ,—къ такой жизни, которая de facto была его удѣломъ въ райскій періодъ его бытія, то ясно, что онъ долженъ стремиться къ созиданію въ себѣ этой идеальной жизни. Съ другой стороны, если на самомъ дѣлѣ оказывается, что человѣкъ есть существо, не сохранившее этотъ идеальный, райскій міропорядокъ, — есть существо, согрѣшившее и погрузившееся въ бездну *страстей*, то ясно, что онъ долженъ *бороться* съ этимъ зломъ страстей.

прил. 11-е.

Такимъ образомъ, антропологическія данныя приводили христ анскихъ писателей IV в. въ свою очередь и къ тому созна нію, что жизнь каждаго человѣка вообще должна быт *борьбой* со страстями во имя другого высшаго нравственнаг міропорядка, что „человѣкъ въ своемъ настоящемъ состояні является носителемъ двухъ отраслей жизни—*болѣе(?) грѣховно* (эмпирической) и *менѣе(?) святой* (идеальной)". Эта *борьб* соединенная съ сознаніемъ нравственной *раздвоенности* сопровождаемая покаяннымъ чувствомъ *скорби*, *раскаянія плача*, и составляетъ самую сущность аскетизма, какъ ее понимали христіанскіе писатели IV в.—Всѣ эти мысл составляютъ главное содержаніе *первой* главы. Но наряду с ними авторъ развиваетъ многія и другія частныя мысли положенія, которыя были высказаны хр. писателями IV в. н почвѣ антропологическаго ученія. Такъ, пользуясь данным христіанской антропологіи, трактующей о райскомъ состояні человѣка, авторъ, слѣдуя отцамъ-аскетамъ, представляетъ ка тину идеальнаго, нравственно-религіознаго состоянія, к достиженію котораго долженъ стремиться аскетъ. Съ друго стороны, пользуясь данными ученія о падшемъ состояні авторъ рисуетъ картину *естественнаго* состоянія аскет поставленаго лицомъ къ лицу съ эмпирическою жизнью. Пр этомъ онъ представляетъ очень удачную попытку представит анализъ страстей, какъ результатъ *вожделѣвательной* дѣятел ности падшаго человѣка.—Въ общемъ теченіе мыслей в этой главѣ довольно послѣдовательное, логичное и ясно Здѣсь уже нѣтъ той туманности, которой отличается введені Впрочемъ, есть и здѣсь нѣкоторые болѣе или менѣе важны недочеты, особенно при уясненіи нѣкоторыхъ пунктовъ х антропологическаго ученія. Такъ а) авторъ слишкомъ неясно сбивчиво представляетъ процессъ грѣхопаденія прародителе попытка выяснить взаимоотношеніе между частями человѣч ской природы въ актѣ паденія такъ и остается попыткой: н указывается, какимъ образомъ духъ могъ сдѣлать уступ чувству, если принципомъ паденія, по мнѣнію автора, бы чувство; б) слишкомъ своеобразно и совершенно неправильн —на нашъ взглядъ—авторъ характеризуетъ ученіе о перв родномъ грѣхѣ. Онъ пишетъ: „паденіе (случившееся съ Ад момъ) стало повторяться и входить цѣликомъ въ жизнь люде сдѣлавшись, при разслабленности ихъ природы *первородны грѣхомъ*, постоянною ихъ исторіей". Въ ветхомъ состояні

это паденіе носило характеръ „райскаго подчиненія", а въ „новомъ" состояніи—характеръ „*новопаденія*". И замѣчательно, что это характерное пониманіе сущности первороднаго грѣха авторъ подтверждаетъ не ссылками на отцовъ IV в., какъ это слѣдовало бы (у нихъ, впрочемъ, едва ли можно найти подобное пониманіе), а на *Петра Ломбарда*, средневѣковаго писателя, который, проводя такой взглядъ, будто бы былъ вѣрнымъ выразителемъ святоотеческаго ученія (стр. 95). Признаемся, что въ такомъ пониманіи можно усматривать все, что угодно, но только не подлинную мысль св. отцевъ IV в. и вчастности—православнаго ученія; г) начало главы, гдѣ авторъ силится опредѣлить сущность аскетизма путемъ сопоставленія съ рожденіемъ *первымъ* (плотскимъ) и рожденіемъ *духовнымъ* (въ крещеніи), отличается неясностью внѣшняго построенія и необоснованностію мысли. Г. Пономаревъ опредѣляетъ здѣсь аскетизмъ, какъ „третье рожденіе (послѣ плотскаго и духовнаго), которое слезами и скорбями очищаетъ въ насъ образъ Божій, очерненный грѣхомъ" (стр. 74); при чемъ, проводя аналогію между нимъ и таинствомъ крещенія, онъ называетъ его, дальше „крещеніемъ Духомъ Святымъ и огнемъ". Эти общія положенія авторъ оставляетъ безъ дальнѣйшихъ разъясненій: онъ не показываетъ, почему же и въ какомъ смыслѣ аскетизмъ (да и какой аскетизмъ?) можно назвать „крещеніемъ Духомъ Святымъ и огнемъ", въ чемъ его специфическое значеніе въ общемъ процессѣ обновленія человѣка и, вчастности, къ чему сводится его отношеніе къ таинству крещенія. Впрочемъ, проясненія понятія о христіанскомъ аскетизмѣ мы не вправѣ требовать отъ автора въ данномъ мѣстѣ, потому что непроясненность и спутанность этого понятія составляетъ общій и самый существенный недостатокъ вообще всего сочиненія г. Пономарева, какъ объ этомъ будетъ сказано ниже.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Закончивши анализъ антропологическихъ данныхъ, которыми обусловливается происхожденіе аскетизма и его законность въ области нравственно-религіозной дѣятельности человѣка, авторъ переходитъ, далѣе, къ выясненію *сотеріологическихъ* основаній христіанскаго аскезиса. *Вторая* глава (116—

180 стр.) и посвящена этому предмету. Проникая вглубь святоотеческихъ твореній IV в., авторъ находитъ, что сотеріологическія данныя, т. е. данныя, связанныя съ вопросомъ объ искупительной дѣтельности Христа, главнымъ образомъ даютъ основаніе христіанскимъ аскетамъ къ раскрытію самой *возможности* аскезиса, какъ средства къ достиженію *положительной* стороны нравственно-религіозной дѣятельности христіанина, къ *подавленію* въ немъ *страсти* и такимъ образомъ къ успѣшному окончанію мучительной *борьбы* между добромъ и зломъ. Если т. о. антропологическія данныя разрѣшаются въ сознаніи христіанскаго аскета мыслью о *необходимости* борьбы, *сотеріологическія* данныя христіанской вѣры, наоборотъ, разрѣшаются въ немъ мыслью о *возможности* и *осуществимости* христіанскаго подвижничества, какъ положительной дѣятельности, направленной на осуществленіе нравственно-религіозныхъ идеаловъ. Характеризуя процессъ положительной стороны хр. аскезиса, обусловливаемой сотеріологическими данными, авторъ указываетъ принципы, лежащіе въ основѣ этого процесса. Такими принципами являются, съ одной стороны, нравственно-духовная природа самого человѣка, а съ другой—благодатное воздѣйствіе со стороны Бога. Чтобы опредѣлить степень участія человѣка въ благодатно свободномъ процессѣ нравственно-религіознаго перерожденія христіанина-аскета, авторъ очень подробно вдается въ опредѣленіе психологическихъ воззрѣній св. отцевъ IV в. и представляетъ анализъ т. н. *владычественнаго ума* (*νοῦς ἡγεμονικός*) со всѣми его способностями, какъ такой силы, которая со стороны человѣка является главнымъ „органомъ Богообщеній". При этомъ авторъ, на основаніи собственныхъ словъ христіанскихъ аскетовъ, опредѣляетъ, что значеніе этого „владычественнаго ума" въ нравственно-религіозномъ процессѣ „Богообщеній" сводится только къ тому, что этотъ умъ „сознаетъ *цѣль человѣческаго существованія* и можетъ противиться злу *путемъ попытокъ къ добродѣтели*" (129), но что избавиться отъ зла собственными силами онъ не можетъ Эту возможность избавленія отъ зла даетъ уже благодать, дарованная ради Сына Божія. Опредѣливши т. о. принципы нравственно-религіозной дѣятельности христіанскаго аскета, авторъ изображаетъ далѣе процессъ взаимообщенія „ума" и „благодатнаго содѣйствія" или иначе—„христологію аскетизма", какъ онъ выражается

два-ли удачно?). Главными моментами въ этомъ процессѣ аимообщенія являются: во 1-хъ состояніе *трудничества*, акъ состояніе, направленное на подавленіе въ человѣкѣ трастей, и во 2-хъ—*духовное субботствованіе*, какъ состояіе побѣды, одержанной подвижникомъ надъ страстями.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Уяснивши исходное начало и происхожденіе аскетизма указавши возможность его осуществленія, авторъ, вполнѣ огично приступаетъ, далѣе, къ изображенію самаго нравстенно-религіознаго процесса, какъ онъ осуществляется въ жизни и дѣятельности христіанскаго аскета. Эту задачу авторъ ыполняетъ въ *третьей главѣ* (стр. 181—232), которая, по ашему мнѣнію, представляетъ изъ себя самую лучшую часть его изслѣдованія и, при своихъ внутреннихъ и внѣшнихъ дооинствахъ (глубинѣ и послѣдовательности мыслей и ясномъ отчетливомъ выраженіи ихъ), отличается особымъ интереомъ содержанія. Здѣсь авторъ предлагаетъ намъ цѣлую язную картину всѣхъ сторонъ и проявленій жизни христіскаго аскета; онъ представляетъ намъ всѣ тѣ формы, въторыя отливается эта жизнь подъ вліяніемъ тѣхъ или ыхъ мотивовъ нравственно-религіознаго самосознанія хріанскаго аскета. Здѣсь читатель можетъ найти обоснованіе двиговъ дѣвства, постничества и монашескаго уединенія,—ихъ подвиговъ, которые составляютъ результатъ нравственноелигіозной самособранности христіанина. Интересную и очень жную часть этой главы составляетъ обзоръ и тѣхъ возраеній, которыя дѣлаются со стороны т. н. „общественниковъ“ отивъ яко-бы крайностей аскетическихъ подвиговъ христіина. По нашему мнѣнію, авторъ очень умѣло и убѣдительно щищаетъ идею христіанскаго дѣвства и монашескаго уединія какъ такихъ явленій хр. жизни, которыя не только не утъ въ разрѣзъ съ идеей общаго блага, а, напротивъ, осонно усиленно осуществляютъ эту идею. Нельзя не отмѣтить этомъ случаѣ только слѣдующаго недостатка, который, рочемъ легко устранить путемъ нѣкоторыхъ добавленій къ ществующимъ мыслямъ автора. Г. Пономареву, по нашему ѣнію, слѣдовало бы обратить особенное вниманіе на значе хр. аскетовъ IV в. въ дѣлѣ распространенія христіанза, въ дѣлѣ широкой постановки ими общественной благо-

творительности и попеченія о бѣдныхъ. Для этой характер стики авторъ могъ бы найти очень много данныхъ, какъ исторіи самой жизни хр. аскетовъ IV в., такъ и въ ихъ сп ціальныхъ трудахъ, посвященныхъ вопросу о благотвор тельности (см. обширную литературу у I. Златоустаго, I Богослова, Василія Великаго, Амвросія Медіоланскаго и т. д Замѣтимъ, что при внесеніи этого дополненія и самыя во раженія автора на возраженія „общественниковъ" были еще болѣе убѣдительными.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Въ послѣдней *четвертой главѣ* (стр. 233—249) свое изслѣдованія авторъ оттѣняетъ тѣ черты, присущія хр. аск тизму, которыя коренятся на *телеологическихъ* основахъ хр стіанской религіи. Въ этой главѣ онъ рисуетъ то *конечн* состояніе хр аскета, которое составляетъ завершительн ступень всѣхъ его подвиговъ. Эта глава, по сравненію предыдущими, очень кратка и мала, но въ ней все же д вольно рельефно и ясно оттѣнены всѣ тѣ особенности *тел ологико-аскетическихъ* взглядовъ, которые заключаются свято-отеческой письменности IV в.

Маленькимъ *заключеніемъ* (стр. 250—253) заканчивает все это небольшое по объему, но содержательное по мысля сочиненіе г. Пономарева.

Дѣлая общій обзоръ сочиненія, мы не можемъ не отм тить того факта, что оно при своихъ достоинствахъ, въ то время не лишено и очень крупныхъ недостатковъ. Кромѣ у указанныхъ нами болѣе или менѣе частныхъ недостатковъ, немъ прежде всего особенно рельефно проглядываетъ *неопр дѣленность пониманія* авторомъ самой *сущности* хр. аск тизма. Рецензентъ, даже послѣ очень внимательнаго прочт нія даннаго сочиненія, все же, въ концѣ концевъ, долже остановиться въ недоумѣніи и задать себѣ вопросъ: „что такое христіанскій аскетизмъ"? Спрашивается: есть ли аск тизмъ такое явленіе, которое совпадаетъ съ понятіемъ во ще о христіанствѣ, и самое названіе: „аскетизмъ" составляе только синонимъ названія: „христіанство", или же это е явленіе особенное, есть специфическая форма, въ котор отливается христіанская жизнь нѣкоторыхъ исключительны

личностей? Сочиненіе г. Пономарева, дающее основаніе къ возбужденію этого двойственнаго вопроса, въ то же время не разрѣшаетъ его, по крайней мѣрѣ, ясно и опредѣленно. Что это, дѣйствительно, такъ, обратимся къ самому сочиненію. Когда въ *введеніи* авторъ трактуетъ объ аскетизмѣ индусовъ и греческихъ философовъ пиѳагорейцевъ, то онъ очевидно разумѣетъ аскетизмъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, онъ соединяетъ съ нимъ понятіе, адъэкватное понятію о самой религіозно-нравственной системѣ индусовъ и пиѳагорейцевъ. Говоря далѣе, объ аскетизмѣ евреевъ, авторъ уже разсматриваетъ аскетизмъ подъ точкой зрѣнія спеціально-подвижническаго аскетизма. Такой же спеціально подвижническій аскетизмъ онъ имѣетъ въ виду и при характеристикѣ аскетическихъ воззрѣній хр. писателей первыхъ трехъ вѣковъ. Въ спеціальной же части своего изслѣдованія—въ первой и второй главахъ—авторъ уже очевидно расширяетъ понятіе объ аскетизмѣ: это ясно изъ всего хода мыслей этихъ двухъ главъ, главнымъ же образомъ изъ заключенія *второй главы* (стр. 180), гдѣ авторъ буквально говоритъ слѣдующее: „аскетизмъ есть ревность и сила пребывать въ общеніи съ Богомъ, по вѣрѣ въ Господа Нашего Іисуса Христа, при помощи благодати Божіей". Ясно, что съ точки зрѣнія этого опредѣленія (равнымъ образомъ и съ точки зрѣнія самаго содержанія первой и второй главъ) всякій христіанинъ есть аскетъ. Продолжаемъ дальше. Въ III главѣ, изображая самый процессъ аскетической жизни, такъ сказать, самую психологію жизни аскета, авторъ уже становится на точку зрѣнія спеціально-подвижническаго аскетизма и имѣетъ въ виду уже очевидно христіанскаго аскета—подвижика. Конечно, самая двойственность пониманія аскетической жизни вполнѣ естественна и объясняется тѣмъ, что нравственно-религіозныя основы аскетизма подвижническаго и аскетизма общехристіанскаго однѣ и тѣ же (вѣдь всякій христіанинъ есть собственно аскетъ и мораль христіанская есть мораль аскетическая): и аскетъ подвижникъ и всякій вообще христіанинъ въ выраженіи своихъ нравственно-религіозныхъ идеаловъ въ жизни и дѣятельности до нѣкоторой степени сходятся; всѣхъ вообще христіанъ воодушевляютъ въ проявленіи своей жизни одни и тѣ же постуляты антропологическіе, сотеріологическіе и телеологическіе; словомъ всѣ одинаково согрѣшили и всѣ одинаково жаж-

прил. 11-е.

дуть спасенія. Но вѣдь пути спасенія и самыя формы нравственно-религіознаго дѣйствованія различны. Есть границы гдѣ кончается область дѣйствованія всѣхъ христіанъ вообще и гдѣ уже начинается область дѣйствованія христіанъ-аскетовъ, подвижниковъ, прибѣгающихъ въ достиженіи спасенія къ особымъ формамъ и проявленіямъ нравственно-религіознаго дѣйствованія; словомъ, гдѣ начинается дѣятельность т. н. дѣвственниковъ, постниковъ, отшельниковъ. Но авторъ разсматриваетъ и аскетизмъ подвижническій и аскетизмъ общехристіанскій подъ однимъ общимъ угломъ зрѣнія и не указываетъ границъ того и другого. Оттого въ изслѣдованіи г. Пономарева отъ начала до конца путаница воззрѣній, могущая сбить столку читателя. Мы съ своей стороны съ вожделеніемъ обращали свой взоръ на *заключеніе*, гдѣ всего естественнѣе конечно было бы ждать разрѣшенія всей этой путаницы и установленія строго опредѣленнаго понятія объ аскетизмѣ; но какъ разъ въ этомъ заключеніи авторъ запутываетъ читателя еще болѣе. Онъ здѣсь прямо и ясно построяетъ свои выводы такъ, что не допускаетъ никакого сомнѣнія въ томъ что онъ, говоря въ своемъ сочиненіи объ аскетахъ, имѣлъ въ виду вообще всѣхъ христіанъ. Онъ тамъ говоритъ: „Аскетизмъ есть ревность и сила пребывать въ дѣятельномъ общеніи съ Богомъ, по вѣрѣ въ Господа Нашего Іисуса Христа, при помощи благодати Божіей, для усвоенія себѣ истинно-христіанской настроенности, какъ залога въ царствіи небесномъ“ (стр. 250). Повторяемъ: ясно, что авторъ приводитъ собственно такое заключительное опредѣленіе аскетизма, въ которое укладывается нравственно-религіозная жизнь всякаго христіанина. Но тогда, при чемъ, спрашивается, остаются: дѣвство, постничество, отшельничество. Если всѣ эти подвиги суть формы, присущія общехристіанской жизни, то тогда почему не всѣ христіане дѣвственники, постники, отшельники....

Во вторыхъ, самымъ своимъ заглавіемъ: „Основы христіанскаго аскетизма *по твореніямъ отцевъ, учителей и писателей Церкви IV вѣка*“... авторъ указываетъ, что задачей его труда служитъ обслѣдованіе аскетическихъ воззрѣній отцевъ IV в., разумѣется всѣхъ важнѣйшихъ безъ исключенія. Но уже въ предисловіи мы находимъ, что онъ значительно суживаетъ область своихъ изученій. Онъ задается цѣлію представить анализъ аскетическихъ взглядовъ только

:лѣдующихъ отцевъ и учителей: свв. Макарія Египетскаго, Марка Подвижника, Антонія Великаго, Василія Великаго, Григорія Нисскаго, Григорія Богослова и Нила синайскаго стр. X, пр. 1). Всѣ эти отцы и составляютъ т. о. базисъ для его общихъ выводовъ. Нельзя не поставить автору въ прекъ того, что онъ т. о. оставилъ безъ вниманія такихъ орифеевъ богословской мысли IV в., какими являются Іоаннъ Златоустъ, Іеронимъ (изъ сочиненій этихъ двухъ отцовъ авторъ, впрочемъ, приводитъ двѣ—три случайныя цитаты), Августинъ, Амвросій Медіоланскій. Тѣмъ болѣе желательно было бы видѣть воззрѣнія этихъ христіанскихъ писателей въ данномъ трудѣ г. Пономарева въ виду того, что именно у этихъ писателей аскетическія воззрѣнія занимаютъ очень выдающееся мѣсто въ ихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ и какъ разъ у нихъ—строго систематически—поставляются въ связь съ тѣми же самыми истинами хр. ученія, изъ которыхъ авторъ выводитъ и развиваетъ христіанскія аскетическія идеи (у Амвросія его „De officiis ministrorum", у Августина цѣлая серія антропологическихъ сочиненій и спеціально аскетическихъ трактатовъ).—Конечно, авторъ имѣлъ полное право и ограничить область своихъ изысканій, что́ онъ и сдѣлалъ, поставивши цѣлію изучить писанія исключительно восточныхъ христіанскихъ писателей. Но тогда онъ и самое заглавіе сочиненія долженъ былъ бы пріурочить къ этому, самимъ же имъ ограниченному, кругу христіанскихъ писателей,—Вообще, заглавіе сочиненія не отвѣчаетъ самому содержанію. По моему мнѣнію, болѣе точнымъ заглавіемъ труда г. Пономарева можетъ служить такой заголовокъ: „Христіанскій аскетизмъ и его основы по твореніямъ восточныхъ писателей-аскетовъ IV в."

Въ третьихъ, нельзя не отмѣтить нѣкоторые недостатки, касающіеся цитаціи. Приводя собственныя выраженія изъ сочиненій хр. писателей, авторъ не указываетъ, обыкновенно, какихъ сочиненій, изъ которыхъ заимствованы приводимыя выдержки, а прямо проставляетъ въ примѣчаніяхъ только *томъ и страницу* общихъ изданій твореній того или иного писателя, въ переводѣ ихъ на русскій языкъ. Можетъ получиться такое неудобство. Чтобы провѣрить извѣстную цитату, необходимо прежде всего обратиться къ самому изданію твореній того или иного писателя въ русскомъ переводѣ и, спра

вившись здѣсь, изъ какого именно сочиненія заимствовалъ авторъ свою цитату, производить уже затѣмъ справки по другимъ имѣющимся подъ руками изданіямъ (напр. по изданію Миня).

Можно было бы отмѣтить и еще нѣкоторые болѣе или менѣе важные недостатки, касающіеся стилистики, тѣхъ или иныхъ неправильныхъ и неточныхъ выраженій, но я считаю излишнимъ касаться ихъ въ рецензіи на сочиненіе, находящееся еще въ рукописи, въ томъ разсчетѣ, что всѣ эти погрѣшности, часто случайнаго характера, легко могутъ быть исправлены при печатаніи. Болѣе важные изъ нихъ отмѣчены мной въ самомъ сочиненіи.

Въ заключеніи своего отзыва считаю справедливымъ сказать и то, что при всѣхъ указанныхъ мною недостаткахъ,—въ нѣкоторыхъ случаяхъ очень существенныхъ,—сочиненіе г. Пономарева все же является довольно солиднымъ трудомъ, который представляетъ изъ себя результатъ непосредственнаго, очень внимательнаго и продолжительнаго изученія святоотеческой письменности (въ указанныхъ выше размѣрахъ). Къ достоинству работы г. Пономарева нужно отнести еще и то въ особенности, что она посвящена разработкѣ такого вопроса, который—на основаніи непосредственнаго изученія христіанской письменности IV в.—почти не затронутъ не только въ русской, но и иностранной литературѣ. Автору приходилось почти вездѣ идти путемъ самостоятельнаго изученія и изслѣдованія даннаго очень труднаго вопроса. Этимъ обстоятельствомъ до нѣкоторой степени вполнѣ можно извинить и тѣ очень крупные, указанные выше, пробѣлы и недостатки самаго сочиненія. Нельзя не отмѣтить также и того факта, что авторъ очевидно очень хорошо продумалъ и проанализировалъ изученный имъ сырой матеріалъ святоотеческой письменности, и въ своемъ сочиненіи представилъ не одинъ лишь только рядъ выдержекъ изъ святоотеческихъ твореній, объединенныхъ только чисто внѣшнею связью (какъ то часто бываетъ во многихъ случаяхъ), а строго опредѣленные общіе выводы, объединенные внутреннею строго логическою связью и послѣдовательностью. Съ этой логичностію и послѣдовательностію мыслей вполнѣ гармонируетъ и самый языкъ автора,—очень сжатый, довольно выразительный и въ общемъ въ достаточной степени литературно обработанный. Правда, этотъ

языкъ отдаетъ нѣкоторою тяжеловѣсностію, сухостію, излишней періодичностію, но все это—такія особенности, которыя отчасти объясняются самымъ характеромъ работы г. Пономарева. Склоняясь въ общемъ къ тому убѣжденію, что г. Пономаревъ за свою работу *заслуживаетъ присужденія ему степени магистра богословія*, я въ то же время выражаю свое pium desiderium, чтобы онъ, въ интересахъ дѣла и читателей, при печатаніи своего сочиненія, сгладилъ и по возможности исправилъ неопредѣленность взгляда на сущность аскетизма,—именно тотъ недостатокъ, который проходитъ красной нитью чрезъ все его сочиненіе.

Доцентъ *Л. Писаревъ.*

Приложеніе 12.

СПИСОКЪ ТЕМЪ

предложенныхъ профессорами для курсовыхъ сочиненій студентамъ на 1899—1900 учебн. годъ.

I. *Ректоромъ академіи:*

1) Ученіе Св. Библіи о молитвѣ.

2) Иванцовъ-Платоновъ, какъ пастырь-публицистъ. Его провѣдническая и журнально-публицистическая дѣятельность.

3) Преподобный Максимъ Грекъ. Его жизнь и прославленіе.

4) Психологическія основанія нравственности.

5) Единство твореній св. Іоанна Богослова.

6) Ученіе Библіи о словѣ человѣческомъ и словѣ Божіемъ.

7) Сравненіе великорусскихъ богослововъ XVI вѣка съ малорусскими.

8) Библейскія основанія христіанскаго аскетизма.

II. *Проф. И. Бердниковымъ:*

1) Значеніе Фотія патріарха Константинопольскаго въ исторіи права восточной прав. церкви.

2) Законодательтво по церковнымъ дѣламъ византійскихъ императоровъ изъ династіи Комненовъ.

3) Конкордаты какъ источники права католической церкви.

4) Органы епарх. управленія въ католической церкви.

5) О средствахъ обезпеченія церквей и духовенства во Франціи по дѣйствующимъ законоположеніямъ.

прил. 12-е.

6) Постановленія о русскихъ монастыряхъ и монашествѣ въ XVI и XVII вѣкахъ.

7) Устройство управленія прав. болгарской церкви со времени ея автокефальности.

III. *Проф. Ѳ. Кургановымъ:*

1) Несторіанская ересь.

2) Синезій, епископъ Киренскій.

3) Церковно-политическая дѣятельность папы Григорія I Двоеслова.

4) Обзоръ полемической литературы Византійцевъ противъ ученія латинянъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына.

5) Геннадій (Схоларій), патріархъ Константиноп.

IV. *Проф. М. Богословскимъ:*

1) Бл. Ѳеофилактъ, Архіепископъ Болгарскій, какъ экзегетъ Свящ. Писанія Новаго Завѣта.

2) Наставленія Іисуса Христа ученикамъ: о смиренномудріи, объ удаленіи отъ соблазновъ, о цѣли пришествія Христова, объ исправленіи согрѣшающихъ и о прощеніи обидъ (Матѳ. 18, 1—35, Марк. 9, 33—50, Лук. 9, 46—50).

3) Праздникъ обновленія (Іоанна 10, 12—42 ст.).

4) Воскрешеніе Лазаря (Іоан. 11 гл. 17—57 ст.).

V. *Проф. А. Гусевымъ:*

1) Разборъ теоріи Бендера касательно происхожденія религіи.

2) Анализъ главныхъ современныхъ научно-философскихъ воззрѣній на душу человѣческую.

3) Эволюціонизмъ и теизмъ.

4) Условія вмѣняемости первородства.

5) Опроверженіе мнѣнія Ренана о двухъ разнохарактерныхъ періодахъ проповѣди І. Христа.

6) Важность и необходимость воскресенія Господа нашего І. Христа (богословско-философское изслѣдованіе).

VI. *Проф. И. Юнгеровымъ*:

1) Предъизображеніе І. Христа въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ и прообразахъ, по святоотеческому пониманію ихъ.

2) Библіологическое и экзегетическое изслѣдованіе книги Руѳь.

3) Посланіе Іереміи. Происхожденіе, писатель, основной текстъ и греческій переводъ книги; каноничность книги. Объясненіе книги.

VII. *Проф. В. Несмѣловымъ*:

1) Вліяніе древне-греческой философіи на богословскія движенія IV в.

2) Вліяніе христіанства на моральную философію стоицизма.

3) Вліяніе христіанства на метафизику неоплатонизма.

4) Критическій разборъ нравственной философіи графа Л. Н. Толстаго.

VIII. *Протоіереемъ Е. Маловымъ*:

1) Взглядъ на женщину въ мухаммедданствѣ и въ христіанствѣ.

IX. *Проф. А. Волковымъ*:

1) Философія Паскаля и ея отношеніе къ христіанству.

2) Разборъ книги Уорда: Психологическіе факторы цивилизаціи.

3) Насколько можетъ быть полезно богослову изученіе философіи Шеллинга.

X. *Проф. С. Терновскимъ*:

1) Іерусалимскій Синедріонъ.

2) Исторія отношеній ереевъ къ иноплеменникамъ (до Вавилонскаго плѣна) въ связи съ постановленіями Моисея и дѣятельностію пророковъ.

3) Данныя „Древностей“ Іосифа Флавія, сравнительно съ данными историческихъ книгъ Св. Писанія В. Завѣта.

прил. 12-е.

4) Археологическія и филологическія разъясненія въ олкованіи на пятокнижіе Моисея Раши.

5) Археологическія и филологическія разъясненія въ олкованіи на пятокнижіе Моисея франц. изданія Библіи.

XI. *Проф. М. Машановымъ*:

1) Мусульманскія школы въ Россіи, какъ противодѣйствіе аспространенію христіанства среди татаръ.

2) Борьба христіанства съ исламомъ на Кавказѣ.

3) Обзоръ преданій Сахыха Муслима, относящихся къ елигіи.

4) Объ источникахъ мусульманской догматики.

XII. *Проф. А. Говоровымъ*:

1) Критическій разборъ новой русской гомилетики, печаающейся въ „Руковод. для сельск. пастырей" за т. годъ.

2) Какъ понимать „современность" проповѣди, когда исины христіанства, какъ предметъ проповѣди, вѣчны, неизѣнны?

3) Правительственныя мѣропріятія къ возвышенію у асъ дѣла проповѣди въ XVIII в.—послѣ изданія регламента гомилетическія идеи, лежавшія въ основѣ этихъ мѣропріятій.

4) Илья Минятій (1669—1714), какъ проповѣдникъ.

5) Пастырь Евгеній Берсье (1831—1889), какъ проповѣдникъ съ православно-христіанской точки зрѣнія.

XIII. *Проф. А. Поповымъ*:

1) Жизнь древнихъ хрисіанъ по изображенію Генриха енкевича въ его историческихъ романахъ (Критическій разоръ съ точки зрѣнія православнаго богослова).

2) Христіанская религія и поэзія въ ихъ взаимныхъ ношеніяхъ по пониманію новѣйшей идеалистической литературы (Критическое обсужденіе вопроса съ точки зрѣнія равославнаго богослова).

3) Цѣлительная сила христіанской вѣры и чудесная врабная помощь по изображенію художественной литературы ранцузской и русской (Критическій разборъ съ точки зрѣнія равославнаго богослова).

прил. 12-

XIV. *Проф. А. Потѣхинымъ*:

1) Психическіе законы, условія и формы взаимнаго нра ственнаго воздѣйствія личностей и значеніе данныхъ психо логіи въ этомъ отношеніи для уясненія и оправданія прав славнаго богословскаго ученія о нравственномъ возрожденi человѣка.

2) Психологическія особенности русскаго національна характера въ ихъ отношеніи къ исторіи христіанства в Россіи.

3) Сущность теорій креацинизма и традуціонизма, кра кая исторія ихъ и рѣшеніе вопроса объ ихъ относительном достоинствѣ на основаніи данныхъ психологіи.

4) Процессъ религіознаго развитія въ періодъ дѣтст и отрочества по изображенію современныхъ психологовъ.

5) Состояніе вопроса о природѣ ощущеній и предста леній, вліяніе различныхъ рѣшеній его на психологическу теорію вообще и въ особенности на установку философск богословскаго пониманія о душѣ человѣческой.

6) Психологическое ученіе о религіозныхъ чувствованіях

XV. *Проф. В. Нарбековымъ*:

1) Историческое обозрѣніе состава постной Тріоди.

2) Исторія проскомидіи.

3) Іоаннъ Дамаскинъ, какъ церковный пѣснописецъ.

4) Идея искупленія въ памятникахъ изобразительна древн.-христіанскаго искусства.

5) Кіевскій Владимірскій соборъ, его архитектура живопись.

XVI. *Доц. Л. Писаревымъ*:

1) Ученіе о злѣ, его сущности и происхожденіи въ с стемѣ Оригена.

2) Смерть, ея сущность, происхожденіе и цѣль, по во зрѣніямъ христіанскихъ писателей четвертаго вѣка.

3) Ученіе о смерти, ея сущности и происхожденіи системѣ Оригена.

4) Принципы нравоучительной системы св. Іоанна Златоустаго.

5) Св. Григорій Чудотворецъ, списк. Неокессарійскій. Очеркъ его жизни и литературной дѣятельности.

6) Антоній, католикосъ Грузіи. Его жизнь и литературная дѣятельность.

7) Вопросъ о боговдохновенности Св. Писанія въ христіанской письменности первыхъ трехъ вѣковъ христіанства.

8) Аскетическія воззрѣнія преп. Іоанна Кассіана въ связи съ воззрѣніями св. Амвросія и Августина.

XVII. *Доц. Н. Родниковымъ*:

1) Историческій обзоръ мнѣній о разговорномъ языкѣ Спасителя и апостоловъ и современное положеніе этого вопроса.

2) Исторія вопроса о языкѣ новозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія и рѣшеніе его въ настоящее время.

3) Языкъ св. евангелиста Іоанна Богослова въ лексикографическомъ отношеніи.

4) Грамматика языка св. евангелиста Луки.

5) Посланіе св. Игнатія Богоносца, какъ памятникъ греческаго языка.

6) Творенія св. Василія Великаго, какъ памятникъ греческаго языка.

XVIII. *Доц. И. Покровскимъ*:

1) Исторія русскаго монашества до XVIII в.

2) Черное и бѣлое духовенство въ ихъ взаимоотношеніяхъ на Руси.

3) Монастыри, какъ мѣста смиренія и ссылокъ.

4) Въ чемъ сказалось вліяніе удѣльнаго строя въ Русской церкви (канонизація святыхъ, чудотворныя иконы, веліеніе храмовъ, епархіально-административное устройство съ юридическими и экономическими правами архіереевъ и пр.).

5) Церковное тягло.

6) Теорія третьяго Рима и возможно-ли ея практическое примѣненіе въ исторіи русской церкви.

7) Патріархъ Никонъ предъ судомъ современниковъ (старая и новая литература предмета).

8) Причины слабости патріаршей власти на Руси кратковременности существованія самаго патріаршества.

9) Миссіонерская дѣятельность казанскихъ архипастыр (общій очеркъ).

10) Исторія студента русской православной академ (типъ студентовъ разныхъ академій въ ихъ исторіи, богосло ской мысли и науки)

11) Движенія въ области русской церковно-историческ литературы предъ и послѣ освободительной реформы Им Александра II.

12) Епархіальные съѣзды депутатовъ—ихъ дѣятельнос и значеніе.

13) Поминовеніе усопшихъ въ русской церкви.

XIX. *И. д. доц. П. Пономаревымъ:*

1) Ученіе бл. Августина о св. Троицѣ.

2) О предопредѣленіи Божіемъ.

3) Ученіе о Лицѣ I. Христа по богослужебнымъ книга православной церкви.

4) Теологія Ѳомы Аквината съ православной точ зрѣнія.

5) Ученіе писателей первыхъ четырехъ вѣковъ христіа ства о св. Троицѣ въ русской учено-богословской литерату

6) Зло по ученію отцевъ аскетовъ.

XX. *И. д. доц. свящ. А. Дружининымъ:*

1) Церковныя школы въ якутской епархіи.

2) Церковныя школы Вятской епархіи.

3) Пастырь церкви какъ воспитатель народа.

4) Педагогическая система іезуитовъ.

5) Болгарскія православныя школы въ Турецкой импер религіозное и свѣтское образованіе въ нихъ подъ руководств духовенства.

6) Народныя школы въ Болгаріи (1878—1898 г.г.).

7) Цѣль воспитанія съ христіанской точки зрѣнія.

8) Значеніе религіи въ дѣлѣ воспитанія человѣка.

9) Ученіе св. Іоанна Златоустаго о христіанскомъ в питаніи дѣтей.

10) Дѣти по ученію слова Божія.

Въ Редакціи журнала Православный Собесѣдникъ продаются слѣдующія изданія:

Полное собраніе сочиненій Епископа Антонія (ректора Казанской духовной академіи), въ 3-хъ томахъ съ портретомъ Преосвященнаго Антонія.

Цѣна за всѣ три тома 5 р.; за каждый томъ въ отдѣльности 2 р., студентамъ 25% уступки.

Творенія св. Ипполита, епископа Римскаго. Вып. I. Толкованіе на книгу Даніила. Казань. 1898 г. Ц. 1 р. Вып. 2— „О Христѣ и антихристѣ" и другія сочиненія. Ц. 1 р.

Творенія Оригена. Вып. первый. Сочиненіе Оригена „О началахъ", съ предисловіемъ. Ц. 3 р.

Творенія св. Діонисія Великаго, епископа александрійскаго, въ русскомъ переводѣ. Казань. 1900. Цѣна 1 р. 25 к.

Творенія св. Амвросія, епископа Медіоланскаго, по вопросу о дѣвствѣ и бракѣ въ русскомъ переводѣ. Казань. 1901 г. Цѣна 1 р. 50 к.

Лекціи по Введенію въ кругъ богословскихъ наукъ. Преосвященнаго Михаила, епископа Таврическаго. Ц. 1 р. 25 к.

Сборникъ сочиненій студентовъ Казанской академіи. Выпускъ первый.—Въ немъ помѣщены слѣдующія сочиненія: *1) А. Воронцова*: Метафизика Преосвященнаго Никанора Архіепископа Херсонскаго. *2) Н. Егорова*: Христіанское нравоученіе по Мартенсену сравнительно съ христіанскимъ нравоученіемъ по епископу Ѳеофану. *3) К. Григорьева*: Немезій, епископъ Емесскій и его сочиненіе о природѣ человѣка. *4) А. Оссігва*: Древне-еврейскій обрядъ праздника пасхи и его символическое и прообразовательное значеніе. *5) А. Юрьевскаго*: Маркъ пустынникъ и его новооткрытое слово противъ несторіанъ. *6) Н. Примогенова*: Уставъ иноческой жизни Василія Великаго и сравненіе его съ уставомъ св. Пахомія. Ц. 1 р. 50 к.

Сборникъ сочиненій студентовъ Казанской академіи. Выпускъ второй. Въ немъ помѣщены слѣдующія сочиненія: *1) В. Приклонскаго*: Ветхозавѣтное первосвященство. *2) А. Воскресенскаго*: Іосифъ Флавій и Библія. *3) А. Воронцова*: Ученіе Библіи о душѣ. *4) П. Прокошева*: Прискилліанъ и прискилліанисты *5) И. Иванова*: Ученіе о царствіи Божіи. Цѣна 1 р. 50 коп.

Оба выпуска печатались на средства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго, и продаются въ пользу Общества для пособія недостаточнымъ студентамъ Казанской академіи.

Посланія св. Игнатія Богоносца (съ свѣдѣніями о немъ и е посланіяхъ). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 75 коп.

Дѣянія вселенскихъ соборовъ въ переводѣ на русскій языкъ Семь томовъ. 1859—1878. Цѣна каждому тому въ отдѣльности: 1-й томъ 4 руб., за второй 2 руб. 50 коп., за третій 2 руб. 50 ко за четвертый 2 р. 50 к., за пятый 3 руб., за шестой 3 руб. 50 ко за седьмой 4 руб. 50 коп. А за всѣ семь томовъ 20 руб.

Дѣянія девяти помѣстныхъ соборовъ въ переводѣ на русск языкъ. Одинъ томъ. 1878. Цѣна 2 руб.

Ѳеофилакта, архіеп. болгарскаго: Благовѣстникъ, или толк ваніе на св. евангелія. 1874—1875 гг. Четыре тома, цѣна 7 руб. 50

Его же: На посланіе къ Галатамъ, Ефесянамъ и Филиппійцам 1884 г. Ц. 1 р. 50 к. На посланіе къ Колоссянамъ 1887 г. Ц. 30 На посланіе къ Солунянамъ. 1889 г. Ц. 30 к. На посланія ап. Пав къ Тимоѳею, Титу и Филимону. К. 1898. Ц. 70 к.

Описаніе рукописей Соловецкаго монастыря, находящихъ въ библіотекѣ Казанской духовной академіи. Ч. 1. Ц. 3 р. съ пере Ч. 2. Ц. таже. Ч. 3. Выпускъ I—цѣна 2 руб.

Просвѣтитель, или обличеніе ереси жидовствующихъ, преп Іосифа Волоцкаго. Изданіе третье, напечатан. славянскимъ шрифтом Цѣна 3 р. съ перес.

Посланія Игнатія, митрополита сибирскаго и тобольскаго (предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 1 р.

Сочиненія преподобнаго Максима грека (съ предисловіемъ Три тома. 1859—1862. Цѣна 5 руб.

Стоглавъ (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1887. Цѣна 1 на лучшей бумагѣ 2 руб.

Остенъ. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣ (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха Іоакима), 1865. Цѣна 1

Сказанія о мученикахъ христіанскихъ, чтимыхъ православн каѳолическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1865. Цѣна 3

Исторія Казанской духовной академіи. Три тома цѣна 6 50 к. Деньги отъ продажи изданія поступаютъ, по волѣ жертвов теля-автора, въ Общество вспомоществованія недостаточнымъ студе тамъ Казанской Дух. Академіи,

Историческая Записка о состояніи Казанской духовн академіи послѣ ея преобразованія. 1870—1892. С. Терновска 652 стр. Ц. 2 р.

Пятидесятилѣтній юбилей Казанской Духовной Академ 468 стр. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.

Полный списокъ всѣхъ книгъ, продающихся въ редакціи, напеч танъ въ мартовской книжкѣ журнала.

Редакторъ профессоръ С. Терновскій.

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, Епископъ Алексій.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1901.

НОЯБРЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:

Стран.

* БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА, архіепископа болгарскаго, толкованіе на посланіе св. апостола Павла къ Евреямъ . . . . . 601—616.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ МІРА. **Я. Богородскаго**. 617—640.

НѢСКОЛЬКО МАТЕРІАЛОВЪ для исторіи Алтайской миссіи и участія въ ея дѣлахъ Н. И. Ильминскаго. **П. Знаменскаго** . . . . . 641—672.

ИЗЪ ИСТОРІИ СВ. ПРЕДАНІЯ. **П. Пономарева** . . . . . 673—692.

ШКОЛА ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. **В. Керенскаго**. . . . . 693—727.

ПАМЯТИ почившихъ наставниковъ академіи.

Профессоръ А. И. Гренковъ. Проф. **Н. Ивановскаго**. 728—733.

Преосвященный Борисъ. Прот. **Н. Виноградова** . 733—742.

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ . 743—752.

*) *Печатается на средства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго.*

ПРИЛОЖЕНІЯ:

ОТЧЕТЪ профессорскаго стипендіата А. Преображенскаго (13-е приложеніе къ Протоколамъ Академіи за 1899 годъ).

КАЗАНЬ.

Типо-Литографія Императорскаго Университета.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

ИЗДАНІЕ КАЗАНСКОЙ АКАДЕМІИ

въ 1902 году

будетъ выходить попрежнему *ежемѣсячно*, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой, и будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ.

Въ пособіе на изданіе журнала и въ 1902 году ассигнована особая сумма Его Высокопреосвященствомъ, Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ, Архіепископомъ Казанскимъ и Свіяжскимъ. На средства Владыки будетъ напечатано обширное научное изслѣдованіе „Православные Акаѳисты и ихъ цензура за синодальный періодъ русскаго церковнаго пѣснотворчества".

Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя библіотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства" (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи —

СЕМЬ РУБЛЕЙ.

При журналѣ: „Православный Собесѣдникъ" издаются

Извѣстія по Казанской епархіи,

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами до 3 печатныхъ листовъ (вмѣсто 2-хъ) въ каждомъ, убористаго шрифта. Размѣръ изданія увеличенъ сравнительно съ прежнимъ на 24 печатныхъ листа въ годъ вслѣдствіе установленнаго по особому распоряженію Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія пособія на изданіе Епархіальныхъ Извѣстій отъ монастырей Казанской епархіи.

Цѣна Извѣстій для духовенства Казанской епархіи, съ приложеніемъ журнала „Православный Собесѣдникъ" и съ пересылкой по почтѣ

ВОСЕМЬ РУБЛЕЙ.

Подписка принимается въ Редакціи Православнаго Собесѣдника, при Духовной Академіи, въ Казани

БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА,

АРХІЕПИСКОПА БОЛГАРСКАГО,

ТОЛКОВАНІЕ

НА ПОСЛАНІЕ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА КЪ ЕВРЕЯМЪ *).

ГЛАВА VII.

1—2) *Сей бо Мелхиседекъ царь Салимскій, священникъ Бога вышняго, иже срѣте Авраама возвращшася отъ сѣча царей, и благослови его: емуже и десятину отъ всѣхъ отдѣли Авраамъ* [1]). Цѣль апостола — показать различіе между ветхимъ и новымъ завѣтами. На это онъ указалъ уже и въ самомъ началѣ, сказавши, что древнимъ Богъ говорилъ чрезъ рабовъ своихъ—пророковъ, а намъ, людямъ Новаго Завѣта, *въ Сынѣ* [2]). Но такъ какъ слушатели были немощны, ибо обнаружили малодушіе при искушеніяхъ, то онъ въ срединѣ (посланія) подкрѣпилъ слабыхъ, и наконецъ, послѣ того какъ достаточно ободрилъ ихъ, снова начинаетъ рѣчь о превосходствѣ Новаго Завѣта предъ Ветхимъ. И вникни въ мудрость его. Онъ показываетъ, что Мелхиседекъ, который былъ прообразомъ Христа, превосходилъ Авраама. Ибо если бы не превосходилъ, то не благословилъ бы его и не получилъ бы отъ него

*) См. Прав. Собес. 1901 г. іюль—августъ.

[1]) Быт. 14, 18. [2]) Евр. 1, 1—2.

десятины. А такъ какъ отъ Авраама произошли священники закона, то ясно, что Мелхиседекъ превосходитъ и ихъ, какъ бы и ихъ благословляя и получая отъ нихъ десятину, въ то время, когда благословилъ праотца ихъ и отъ него получилъ десятину. Если же прообразъ Христа, Мелхиседекъ, столь сильно отличается отъ священниковъ закона, то насколько болѣе— истинный Мелхиседекъ, Христосъ? Таковъ общій смыслъ этого мѣста. Но, изложивъ кратко повѣствованіе о Мелхиседекѣ [1]), онъ затѣмъ переходитъ къ разсмотрѣнію его, изъясняя исторію Мелхиседека съ духовной и таинственной стороны.

Первѣе убо сказуется царь правды. Здѣсь показываетъ, въ какомъ смыслѣ Мелхиседекъ есть прообразъ Христа. И прежде всего, говоритъ, изъ самаго имени узнай подлинный смыслъ. Именно: *Мелхи* значитъ царь; *Седекъ* — правда. Кто же иной царь правды, какъ не Господь нашъ Іисусъ Христосъ?

Потомъ же царь Салимскій, еже есть, царь мира. И изъ имени города, говоритъ онъ, это ясно. Ибо Салимъ, по толкованію, означаетъ *миръ*. Но кто другой есть царь мира, какъ не Христосъ, примирившій небесное и земное? Никому изъ людей не приличествуетъ наименованіе — *царь правды и мира*, какъ только одному Христу.

3) *Безъ отца, безъ матере, безъ причта рода.* Есть и другое сходство. Именно, какъ Мелхиседекъ безъ отца и безъ матери, — не потому впрочемъ, что не имѣлъ отца или матери, — какъ человѣкъ, и онъ имѣлъ, — но потому, что въ Писаніи не указано его родословіе и не упоминаются его родители. Такъ и Христосъ безъ отца по земному рожденію; ибо по плоти Онъ родился отъ одной Дѣвы Маріи. Безъ матери же по вышнему рожденію; ибо неизреченно и непостижимо рожденъ отъ Одного Отца прежде всѣхъ вѣковъ. Но сверхъ того и *безъ причта рода.* Ибо

---

[1]) Быт. 14, 18—20.

родъ Его кто исповѣстъ [1]). Такъ какъ родившій Отецъ — на небѣ и непостижимъ, то непостижимъ и самый образъ рожденія. Нельзя также постигнуть разумомъ и родившую на землѣ Мать, собственно образъ рожденія, то есть какъ родила Дѣва безъ мукъ и тому подобное. Итакъ, Христосъ на самомъ дѣлѣ безъ отца и безъ матери: Мелхиседекъ же безъ отца и безъ матери не на самомъ дѣлѣ, ибо это невозможно; но въ томъ смыслѣ, что въ Писаніи не упоминаются родители его. Посему выраженіе: *безъ причта рода* служитъ какъ бы поясненіемъ другого выраженія: *безъ отца и безъ матери*. Апостолъ какъ бы такъ говоритъ: я сказалъ о Мелхиседекѣ, что онъ безъ отца и матери, потому, что въ Писаніи нѣтъ его родословія и не упоминается о его родѣ.

Ни начала днемъ, ни животу конца имѣя: уподобленъ же Сыну Божію, пребываетъ священникъ выну. И это разумѣй въ томъ же смыслѣ, какъ и прежде сказанное. Какъ человѣкъ, Мелхиседекъ имѣлъ, конечно, и начало дней и конецъ жизни; но такъ какъ мы не знаемъ ни того, когда онъ родился, ни того, когда онъ умеръ, то, по нашему разумѣнію, онъ какъ бы не имѣетъ ни начала, ни конца. Однако, Христосъ на самомъ дѣлѣ, какъ Богъ, не имѣетъ ни начала, ибо безначаленъ по отношенію къ началу времени, хотя имѣетъ Отца началомъ, какъ причину;—ни конца, ибо безсмертенъ; однимъ словомъ, вѣченъ. Посему, гдѣ аріане? Пусть слышатъ, что *Сынъ* не имѣетъ начала. Въ такомъ смыслѣ разрѣшаетъ намъ этотъ вопросъ Павелъ; и если что затрудняетъ насъ, такъ это то: какимъ образомъ Христосъ — священникъ во вѣкъ по чину Мелхиседека, когда Мелхиседекъ умеръ и не былъ священникомъ *во вѣкъ*. Рѣшимъ и это затрудненіе, говоря такъ, что Христосъ, какъ вѣчный и безсмертный, есть, дѣйствительно, *Священникъ во вѣкъ*. Ибо и нынѣ —мы вѣруемъ—Онъ всякій разъ приноситъ Себя Са-

---

[1]) Исаіи 53, 8. Срав. Дѣян. 8, 33.

мого за насъ чрезъ священнослужителей Своихъ и особенно какъ Ходатай за насъ предъ Отцемъ: въ это время Онъ совершаетъ за насъ высочайшее и таинственнѣйшее священнодѣйствіе, предлагая намъ Себя Самого въ хлѣбѣ и питіи чуднымъ и превосходящимъ всякое разумѣніе образомъ. О Мелхиседекѣ сказано, что онъ имѣетъ вѣчное священство, не потому, что онъ вѣченъ, ибо онъ умеръ; но потому, что въ Писаніи не указывается конецъ его, откуда мы могли бы знать, когда прекратилось его священство. И какъ по отношенію къ именамъ у перваго—только названія: Мелхиседекъ [1]) и царь Салима [2]), а у Христа самое дѣло: такъ и выраженіе: *ни начала днемъ, ни животу конца имѣя* относится къ первому (Мелхиседеку) только потому, что это не записано, ибо онъ былъ прообразомъ; а ко Христу относится на самомъ дѣлѣ. Если бы сходство было во всемъ, то не было бы прообраза и истины, но или въ обоихъ случаяхъ—прообразъ, или въ обоихъ случаяхъ — истина. Развѣ не видимъ мы этого также на картинахъ? И тамъ простое очертаніе имѣетъ уже сходство сравнительно съ законченной картиной, такъ какъ линіями неясно отображаются характерныя черты; имѣетъ и несходство, такъ какъ картина чрезъ краски получила болѣе отчетливый и болѣе ясный видъ.

4) *Видите же, великъ сей, емуже и десятину далъ есть Авраамъ патріархъ отъ избранныхъ.* Послѣ того какъ принаровилъ прообразъ къ истинѣ, или то, что принадлежитъ Мелхиседеку, ко Христу, наконецъ съ увѣренностію показываетъ, что прообразъ, то есть Мелхиседекъ, славнѣе самихъ дѣйствительныхъ іудейскихъ священниковъ, и не только ихъ, но и самого патріарха. Если же прообразъ (превосходитъ ихъ), то истинный архіерей Христосъ превзойдетъ ихъ гораздо болѣе. Итакъ *видите,* говоритъ, *великъ сей,* то есть насколько превосходитъ тотъ, кому дары подносилъ не

---

[1]) То есть: Царь правды. [2]) Царь мира.

простой человѣкъ, но Авраамъ, столь великій патріархъ; не безъ намѣренія присоединилъ слово *патріархъ*, но чтобы возвысить личность. И: *отъ избранныхъ*, то есть изъ наиболѣе превосходной и цѣнной добычи. И нельзя сказать, чтобы онъ отдѣлилъ нѣкоторое вознагражденіе за трудъ какъ совмѣстно сражавшемуся и помогавшему, но сидѣвшему дома. Поэтому и выше сказалъ: *срѣте Авраама возвращшася отъ сѣча царей*. Если же онъ выше самаго патріарха, что показываетъ даяніе десятины, то гораздо выше священниковъ закона.

5—6) *И пріемлющіи убо священство отъ сыновъ Левіинъ, заповѣдь имутъ одесятствовати люди по закону, сирѣчь братію свою, аще и отъ чреслъ Авраамовыхъ изшедшую: не причитаемый же родомъ къ нимъ, одесятствова Авраама.* Теперь показываетъ, какимъ образомъ Мелхиседекъ выше Авраама, говоря, что священнослужители изъ колѣна Левія получали десятину отъ народа [1]), очевидно, какъ лучшіе и почетнѣйшіе люди ради достоинства священства. Ибо ради чего иного самъ народъ, подвергаясь тяжелымъ трудамъ и бѣдствіямъ, приноситъ десятины всякаго рода священникамъ, не подвергающимся такимъ трудамъ и не воздѣлывающимъ землю, какъ не ради того, что они болѣе священны и служатъ высшему дѣлу? Таково достоинство священства и настолько имѣющіе его выше собственныхъ братій, хотя и вышедшихъ изъ однихъ и тѣхъ же чреслъ. Отсюда и Мелхиседекъ, одесятствовавшій Авраама, и притомъ не причитаемый родомъ къ нему, то есть, не будучи изъ его рода, ибо былъ иноплеменникомъ, превосходнѣе и выше его. Ибо почему Авраамъ далъ бы иноплеменнику десятину, если бы (ему) не принадлежала великая честь? Если же Мелхиседекъ, прообразъ, превосходитъ даже самаго Авраама, то гораздо болѣе истинный Архіерей превосходитъ священниковъ закона.

---

[1]) Лев. 27, 30—32.

И имущаго обѣтованія благослови. Такъ какъ Авраама всячески возвышало то, что онъ получалъ обѣтованія отъ Бога, то теперь онъ присоединяетъ, что такого и столь великаго, удостоившагося бесѣды съ Богомъ и имѣющаго Бога должникомъ,—благословилъ прообразъ Христа.

7) *Безъ всякаго же прекословія меньшее отъ бо́льшаго благословляется.* Сказалъ, что Мелхиседекъ благословилъ столь великаго Авраама. Всѣ же мы согласно и безпрекословно признаемъ, что благословляющій выше благословляемаго. Слѣдовательно, и Мелхиседекъ, прообразъ Христа, выше патріарха.

8) *И здѣ убо десятины человѣцы умирающіи пріемлютъ: тамо же свидѣтельствуемый, яко живъ есть.* И другое разсужденіе, доказывающее, что Мелхиседекъ выше священниковъ закона. Ибо *здѣсь*, то есть въ законѣ, получающіе десятины умираютъ; а *тамъ*, то есть въ случаѣ съ Мелхиседекомъ, получилъ десятины тотъ, о которомъ свидѣтельствуетъ Писаніе, что онъ *живъ есть.* Ибо *ты*, говоритъ, *іерей во вѣкъ по чину Мелхиседекову* [1]). Что же касается того, что Мелхиседекъ вѣчно живъ, то это понимай такъ же, какъ и выше было сказано, то есть, что въ Писаніи не упоминается о смерти его. Что левиты умираютъ, а Мелхиседекъ живетъ, нѣкоторые понимаютъ такъ, что образъ священства левитскаго сталъ мертвымъ, ибо сдѣлался недѣйствительнымъ, образъ же священства Мелхиседека, или жизни по Христу, живетъ и пребываетъ, и будетъ существовать вѣчно.

9) *И да сице реку, Авраамомъ и Левій пріемляй десятины, десятины далъ есть.* Чтобы священники закона не могли сказать: какое имѣетъ отношеніе къ намъ, если Авраамъ далъ десятину? — говоритъ, что чрезъ посредство Авраама и Левій, родоначальникъ нашего священства, *пріемляй десятины, десятины далъ есть.* Такимъ образомъ, развѣ Мелхиседекъ не

---

[1]) Псал. 109, 4.

выше и Левія, когда, очевидно, онъ и отъ него получилъ десятину, чрезъ посредство Авраама? Выраженіе: *да сице реку* или означаетъ: вкратцѣ сказать, или вмѣсто: такъ скажу. Такъ какъ казалось слишкомъ смѣлымъ сказать, что Левій, еще не родившись, далъ десятины Мелхиседеку, то онъ смягчилъ это.

10) *Еще бо въ чреслѣхъ отчіихъ бяше, егда срѣте его Мелхиседекъ.* Показываетъ, какимъ образомъ Левій далъ десятины, говоря, что такъ какъ праотецъ далъ десятины, то и онъ далъ въ силу того, что, будучи уже въ чреслахъ Авраама, имѣлъ родиться отъ сѣмени его, хотя еще и не родился. И не сказалъ: *левиты*, но Левій, чтобы показать превосходство. Вотъ какая смѣлость! Онъ совершенно опровергъ все іудейское. Потому онъ и сказалъ прежде: *немощни бысте* [1]), что намѣревался предложить эти истины и чтобы они не отвратили слуха. Итакъ, настроивши и приготовивши ихъ заранѣе, какъ хотѣлъ, онъ говоритъ уже то, что ему угодно. Ибо душа и содержитъ и возращаетъ слово не такъ, какъ земля, воспринявши сѣмя, будетъ возращать его. Тамъ—природа, которая отличается постоянствомъ; здѣсь—свободное произволеніе, —то, что легко измѣняется и въ высшей степени разнообразно. Поэтому учителю необходимо многое приготовить заранѣе.

11) *Аще убо совершенство левитскимъ священствомъ было: людіе бо на немъ взаконени быша: кая еще потреба, по чину Мелхиседекову иному востати священнику, а не по чину Ааронову глаголатися.* Показалъ, что Мелхиседекъ въ священническомъ чинѣ былъ гораздо выше и Авраама и Левія. Теперь снова приводитъ другое доказательство, показывая, что священство во Христѣ гораздо превосходнѣе левитскаго священства и что священство Христа — совершенное священство, а то несовершенное. Ибо если бы священство по закону было совершенно, то надлежало бы священнику

---

[1]) Евр. 5, 11.

востать по чину Ааронову: ибо Ааронъ былъ изъ колѣне Левіина. Но говорится, — востаетъ іерей не по чину Ааронову, а по чину Мелхиседекову. Потомъ, такъ какъ то (священство) было несовершенно, то вмѣсто него вводится другое. И выраженіе: *еще* имѣетъ великое значеніе; оно какъ бы говоритъ, что если бы Христосъ по чину Мелхиседекову былъ прежде, а потомъ былъ данъ законъ, то со всею справедливостію можно было бы сказать, что священство по закону, то есть священство Аароново, дано было въ силу того, что священство Мелхиседеково было какъ бы несовершеннымъ. На самомъ же дѣлѣ Христосъ послѣ и получилъ иной образъ священства. Отсюда очевидно, что такъ какъ священство Аароново болѣе несовершенно, то вмѣсто него вводится иное. Что же означаетъ выраженіе: *на немъ взаконени быша?* На основаніи этого нельзя сказать, что священство Аароново — совершенно, что оно дано для другихъ, а не для евреевъ; напротивъ оно всецѣло дано (одному) народу, и на немъ этотъ народъ былъ *взаконенъ*, то есть было опредѣлено, чтобы онъ имъ пользовался, имъ руководился и чрезъ него все совершалъ. Итакъ, почему оно упразднено?—потому, очевидно, что оно безсильно.

12) *Прелагаему бо священству, по нужди и закону премѣненіе бываетъ.* Теперь показываетъ, какъ законъ постепенно отмѣняется, и вмѣсто него вводится иной завѣтъ. Ибо если священство перемѣнено, то необходимо, чтобы и законъ былъ иной, ибо священникъ безъ завѣта и законовъ и постановленій не бываетъ. Священство же перемѣнено не только по образу, то есть, такъ, что оно было не по чину Ааронову, а по чину Мелхиседекову, но и по колѣну. Ибо перешло отъ священническаго Ааронова колѣна къ царскому колѣну Іудину. Обрати вниманіе на таинство. Сначала было колѣно царское, а потомъ священническое: такъ и Христосъ былъ Царемъ всегда, напослѣдокъ же сталъ Первосвященникомъ, когда принялъ плоть и когда принесъ жертву.

13) *О немъ же—εφ' ον—бо глаголются сія, колѣну иному причастися.* Показываетъ, какъ священство перемѣнилось по колѣну, и говоритъ, что Христосъ, [о Которомъ — εφ' ον вмѣсто: τȣ, περι ȣ—то есть на Котораго (священство) перешло],—изъ другаго колѣна, именно изъ Іудина.

Отъ негоже никтоже приступи ко алтарю.—Отъ негоже, именно отъ колѣна Іудина, *никтоже приступи,* то есть не предстоялъ предъ алтаремъ и не исполнялъ священническихъ дѣлъ.

14) *Явѣ бо, яко отъ колѣна Іудова возсія Господь нашъ.* Знаменательно выраженіе: *возсія,* взятое и изъ пророчества Валаама, говорящаго: *возсіяетъ звѣзда отъ Іакова* [1]), а также и изъ пророчества Малахіи, называющаго Его *солнцемъ правды* [2]). Этимъ показывается, что Господь явился для просвѣщенія міра.

О немже колѣнѣ Моисей о священствѣ ничесоже глагола. Ибо все, что касается священства, Моисей отнесъ къ колѣну Левіину: къ колѣну же Іудину-то, что касается предводительства въ войнахъ.

15) *И лишше еще явѣ есть, яко по подобію Мелхиседекову востаетъ священникъ инъ.* Что *явѣ есть?* Среднее между тѣмъ и другимъ священствомъ. Или что смѣна священства и завѣта открывается не только изъ того, что священникъ востаетъ изъ другаго колѣна, а отнюдь не изъ Левіина, но также, скажемъ объ этомъ, полнѣе открывается и изъ сего: *яко по подобію Мелхиседекову* и такъ далѣе. Это значитъ, что по чину Мелхиседекову востаетъ священникъ.

16) *Иже не по закону заповѣди плотскія бысть, но по силѣ живота неразрушаемаго.* Онъ, Мелхиседекъ, не былъ подобенъ подзаконнымъ священникамъ: тѣ получили священство отъ закона, содержащаго плотскія заповѣди: обрѣжь плоть и омой плоть, отдыхай плотію и удостоишься плотскихъ благъ; Мелхиседекъ

---

[1]) Числ. 24, 17. [2]) Малах. 4, 2.

не такъ, но по силѣ Божіей, почему и священство его вѣчно живо и неразрушимо.

Животъ же понимай такъ же, какъ выше, именно, что смерть его неизвѣстна. Или слово: *иже* понимай о священникѣ, какъ бы такъ онъ говорилъ: каковой священникъ иной, то есть Христосъ, получилъ священство *не по закону заповѣди плотскія,* но по силѣ Отца, или по своей собственной, и священство Его неразрушимо. Къ слову *плотскія* прилично было присоединить слово: *духовныя.* Почему же онъ присоединилъ: *по силѣ живота неразрушаемаго?* Потому, что чрезъ плотское обозначилъ временное. И соотвѣтственно временному присоединилъ выраженіе: *живота неразрушаемаго.* Это значитъ: Христосъ живетъ собственною силою.

17) *Свидѣтельствуетъ бо, яко ты еси священникъ во вѣкъ по чину Мелхиседекову* [1]). Подтверждаетъ, почему сказалъ: *живота неразрушаемаго*, и говоритъ, что Писаніе свидѣтельствуетъ, что Онъ *священникъ во вѣкъ.* Нѣкоторые, впрочемъ, думаютъ, что онъ подтверждаетъ не это, а то, что Онъ—(священникъ) не по закону заповѣди плотскія. Ибо если бы, говоритъ, Онъ былъ (священникомъ) по закону, то необходимо было бы утверждать, что Онъ по чину Аарона. Теперь же, такъ какъ написано: *по чину Мелхиседекову,* то очевидно, что не по закону, но по какому нибудь иному божественному способу.

18 и 19) *Отлаганіе убо бываетъ прежде бывшія заповѣди за немощное ея, и неполезное, ничтоже бо совершилъ законъ.* Сказалъ, что закону премѣненіе бываетъ, и показалъ это. Далѣе отыскиваетъ и причину. Ибо мы, люди, тогда успокоиваемся, когда узнаемъ причину. И говоритъ: потому произошло *отлаганіе,* то есть отмѣненіе и отверженіе прежде бывшія заповѣди, то есть прежде бывшаго завѣта, что онъ найденъ былъ неполезнымъ и немощнымъ. Итакъ чтоже?

---

[1]) Псал. 109, 4.

Законъ никому не принесъ пользы? Конечно, принесъ пользу, но онъ оказался безполезнымъ для того, чтобы сдѣлать людей совершенными. Ибо присоединяетъ: *ничтоже бо совершилъ законъ.* Почему же (законъ) былъ немощнымъ? Потому, что (въ немъ) возвѣщались одни только письмена: дѣлай то и не дѣлай этого; но онъ не сообщалъ никакой силы къ исполненію заповѣдей, что нынѣ подается намъ Духомъ. Однако (здѣсь) нападаютъ еретики, поносящіе законъ, говоря: даже и Павелъ унижаетъ законъ. Но онъ, безумные, не назвалъ его плохимъ, а безполезнымъ и немощнымъ къ тому именно, чтобы дѣлать совершенными. Ибо какъ молоко полезно младенцамъ, соотвѣтственно ихъ возрасту, для совершенныхъ же безполезно, такъ и законъ для несовершенныхъ іудеевъ полезенъ, отвлекая ихъ отъ идоловъ и приводя къ Богу, сообщая имъ соотвѣтственныя заповѣди, для нуждающихся же въ болѣе совершенныхъ (заповѣдяхъ) онъ не былъ такимъ. Ибо онъ заповѣдывалъ плотскія и жертвы и очищенія, въ которыхъ духовные не нуждаются. Поэтому нынѣ онъ былъ отложенъ. Отлаганіе же есть отмѣненіе того, что имѣло силу. Такимъ образомъ, законъ имѣлъ власть тогда, когда было его время.

Приведеніе же есть лучшему упованію, имъже приближаемся къ Богу. Отложена, говоритъ, заповѣдь закона, привведено же упованіе, какого не было у іудеевъ: ибо и тѣ имѣли надежду, благоугождая Богу, овладѣть землею, преодолѣть враговъ и вообще уповали на тѣлесныя блага. Но наше упованіе не таково, оно превосходнѣе: ибо мы уповаемъ на небесное, что будемъ близъ Бога, предстанемъ и будемъ служить Ему съ ангелами. Выше онъ сказалъ: *входящую во внутреннѣйшее завѣсы* [1]), теперь же: *имже приближаемся,* говоритъ, *къ Богу.* Ибо упованіе приводитъ насъ къ самому престолу Божію и поставляетъ вмѣстѣ съ херувимами.

---

[1]) Евр. 6, 19.

20) *И поелику не безъ клятвы.* Вотъ и другое отличіе новаго Священника отъ древнихъ и одного завѣта отъ другаго. Ибо священство Христово было обѣтовано не просто, но съ клятвой, чтобы слову Божію вѣрили вполнѣ, какъ и выше для бо́льшей убѣдительности сказалъ, что Богъ клялся Аврааму [1]).

21) *Они бо безъ клятвы священницы быша: сей же съ клятвою чрезъ глаголющаго къ нему: клятся Господь и не раскается: ты еси священникъ во вѣкъ, по чину Мелхиседекову* [2]). Ибо, говоритъ, священники закона поставляются безъ клятвы, и ни объ одномъ (изъ нихъ) Богъ не клялся (говоря): ты будешь священникъ по закону. Христосъ же съ клятвой, данной чрезъ Бога, говорящаго къ Нему: Ты іерей по нѣкоему новому образу. Не по Аарону, но по Мелхиседеку.

22) *По толику лучшаго завѣта бысть испоручникъ Іисусъ.* То есть, поскольку клялся, что Онъ всегда будетъ священникомъ. Ибо не клялся бы, если бы не былъ выше. Отсюда и Новый Завѣтъ выше Ветхаго. Что такое—*испоручникъ?* Поручитель, посредникъ.

23 и 24) *И они множайши священницы быша, зане смертію возбранени суть пребывати: сей же, зане пребываетъ во вѣки, непреступное имать священство.* И здѣсь показываетъ преимущество, которое Христосъ имѣетъ сравнительно съ первосвященниками по закону, и говоритъ, что тамъ много священниковъ, потому что они смертны; здѣсь же одинъ, потому что Онъ безсмертенъ. Итакъ непреступное имать священство, то есть нераздѣляемое ни съ кѣмъ и не передаваемое. Видишь ли, насколько оно выше? Насколько безсмертное (выше) смертнаго.

25) *Тѣмъ же и спасти до конца можетъ приходящихъ чрезъ него къ Богу.* Такъ какъ, говоритъ, Онъ безсмертенъ, то можетъ предстоять за всѣхъ и спасти до конца, то есть, (можетъ) даровать спасеніе не вре-

---

[1]) Евр. 6, 13. [2]) Псал. 109, 4.

менное, но полное, и, разумѣется, какъ здѣсь, такъ и въ будущей жизни. Ибо первосвященникъ (въ ветхомъ завѣтѣ), хотя бы былъ и славенъ, приносилъ (жертвы) Богу въ то время, пока жилъ, каковъ напримѣръ Самуилъ и подобные ему, а послѣ того уже нѣтъ, ибо умиралъ. Здѣсь же Первосвященникъ вѣчный и всегда живущій. Посему и можетъ постоянно, то есть всегда спасать приходящихъ чрезъ Него, то есть чрезъ вѣру въ Него. Ибо кто вѣруетъ въ Сына, тотъ, безъ сомнѣнія, приступаетъ къ Отцу: ибо Онъ—путь къ Отцу, и кто держался этого пути здѣсь, тамъ получаетъ успокоеніе.

Всегда живъ сый, во еже ходатайствовати о нихъ. Такъ уничиженно сказано это (о Христѣ) по плоти. Ибо, дѣйствительно, Онъ Первосвященникъ по плоти: поскольку же Онъ—Первосвященникъ, постольку, говорится, ходатайствуетъ. Какимъ образомъ воскрешающій мертвыхъ и оживотворяющій, какъ Отецъ, ходатайствуетъ, когда Ему должно спасать? Какъ ходатайствуетъ Тотъ, во власти Котораго весь судъ, Кто посылаетъ ангеловъ для того, чтобы однихъ ввергнуть въ пещь, а другихъ спасти? Конечно, по человѣчеству *ходатайствовати*, сказалъ. Снисходя къ слушателямъ, Павелъ говоритъ: не бойтеся и не говорите: да, Онъ любитъ насъ и имѣетъ дерзновеніе предъ Отцемъ, но не всегда можетъ предстоять за насъ. Не скажите этого. Ибо Онъ живъ и всегда можетъ совершить о насъ первосвященническое дѣло. Когда я говорю о человѣчествѣ (Его), то я не отдѣляю его отъ божества (ибо у обоихъ одна ипостась), но даю слушателямъ разумѣть должное о томъ и другомъ естествѣ. Кромѣ того и то самое, что Сынъ съ плотію сѣдитъ со Отцемъ, есть ходатайство за насъ: какъ бы плоть умоляетъ за насъ Отца; конечно, она и была воспринята ради этого, именно ради нашего спасенія.

26) *Таковъ бо намъ подобаше архіерей, преподобенъ, незлобивъ.* Изъ этихъ словъ ясно, что какъ выше, такъ и теперь говоритъ о плоти. Ибо кто можетъ сказать

подобное о Богѣ, и не постыдится ли, прилагая это къ непостижимой природѣ (Божіей)? Итакъ Онъ—*преподобенъ*, такой, Который не оставляетъ ничего должнаго, что подобаетъ Ему (совершить); и *незлобивъ*, то есть чуждъ коварства и зла. *Ибо не обрѣтеся лесть во устѣхъ Его* [1]).

Безскверненъ. И это также кто можетъ назвать похвалою для Бога; ибо Онъ имѣетъ такую природу, что не оскверняется. Ясно, что (говоритъ) это о человѣчествѣ одного Христа.

Отлученъ отъ грѣшникъ, и вышше небесъ бывый. Первосвященники по закону, говоритъ, хотя бы и были во всемъ прочемъ святыми, однако, какъ люди, не чужды пороковъ и не вполнѣ *отлучены отъ грѣшникъ*. Ибо какъ иначе, если и сами они причастны прегрѣшеніямъ? И кромѣ того, никто изъ нихъ не былъ на небѣ: нашъ же Первосвященникъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, что Онъ преисполненъ всякой добродѣтели и *отлученъ отъ грѣшникъ*, еще и *вышше небесъ былъ*, сѣдши на самый престолъ Отца. Выраженіе *бывый*, какъ очевидно всѣмъ, употреблено о Немъ по плоти. Ибо, какъ Богъ Слово, Онъ всегда былъ *вышше небесъ*.

27) *Иже не имать по вся дни нужды, якоже первосвященницы, прежде о своихъ грѣсѣхъ жертвы приносити, потомъ же о людскихъ*. Сказавши, что нашъ Первосвященникъ *отлученъ отъ грѣшникъ*, теперь онъ распространяется объ этомъ и говоритъ, что Онъ настолько свободенъ отъ грѣховъ, что, и принесши въ жертву собственное тѣло, не за Самого Себя принесъ его, ибо какъ возможно это, когда Онъ не совершилъ грѣха, но за насъ. Есть, однако, и другое преимущество. Первосвященники по закону ежедневно приносили (жертвы), такъ какъ они не могли съ одного разу очистить; Онъ же принесъ жертву, имѣющую такую великую силу, что въ одинъ разъ очистилъ чрезъ нее

---

[1]) Исаіи 53, 9. Срав. 1 Петр. 2, 22.

міръ. Итакъ Христосъ и въ этомъ отношеніи превосходитъ тѣхъ (священниковъ).

Сіе бо сотвори единою, Себе принесъ. Что это значитъ? То, что Онъ принесъ (жертву) за грѣхи людскіе, а не за Самого Себя. *Единою*, говоритъ, священнодѣйствовалъ, послѣ же этого возсѣлъ (одесную Отца), какъ Господь. Чтобы ты, слыша, что Онъ священникъ, не подумалъ, что Онъ постоянно стоитъ и священнодѣйствуетъ, показываетъ, что Онъ сталъ священникомъ по домостроительству. Когда же домостроительство было окончено, Онъ снова воспринялъ собственное величіе.

28) *Законъ бо человѣки поставляетъ первосвященники, имущія немощь.* Чтобы ты не подумалъ, что хотя единою принесъ, однакожъ и за Самого Себя, то теперь доказываетъ, что не за собственные (свои) грѣхи принесъ. Ибо *законъ* простыхъ людей *поставляетъ первосвященники имущія немощь,* то есть тѣхъ, которые не могутъ противостоять грѣху, но которые и сами, какъ немощные, подвергаются паденіямъ. Онъ же, какъ Сынъ, будучи такъ силенъ, какъ можетъ имѣть грѣхъ? А не имѣя грѣха, для чего бы Онъ принесъ (жертву) за Самого Себя? Но и за другихъ не много разъ, а *единою.* Какъ всемогущій, Онъ чрезъ единичное приношеніе (жертвы) въ силахъ былъ совершить все. Подъ *немощью* разумѣй, какъ во многихъ мѣстахъ говоритъ самъ Павелъ, самый грѣхъ и даже смерть. Ибо, такъ какъ первосвященники по закону смертны и немощны, то они и сами не были безгрѣшными и другихъ не могли очистить. Онъ же безсмертенъ и силенъ. Послушай и то, что слѣдуетъ далѣе.

Слово же клятвенное еже по законѣ, Сына во вѣки совершенна. Наблюдай противоположенія. Тамъ законъ, здѣсь слово клятвенное, то есть вѣрнѣйшее, истиннѣйшее: тамъ люди, конечно, рабы, здѣсь Сынъ, разумѣется, Господь: тамъ немощные, то есть претыкающіеся, имѣющіе грѣхъ, повинные смерти, — здѣсь же

совершенный во вѣкъ, то есть вѣчный, всемогущій, не нынѣ только, но всегда безгрѣшный. Посему, если Онъ совершенъ, если никогда не согрѣшаетъ, если всегда живъ, то ради чего Онъ принесъ бы (жертву) за Самого Себя, или вообще много разъ за другихъ?

ПРОИСХОЖДЕНІЕ МІРА*).

Откровенное, библейское ученіе.

(Окончаніе).

„И сказалъ Богъ: да будетъ твердь по среди водъ, и пусть она отдѣляетъ воды отъ водъ. И создалъ (образовалъ, устроилъ) Богъ твердь; и отдѣлилъ воды, которыя подъ твердію, отъ водъ, которыя надъ твердію; и стало такъ. И назвалъ Богъ твердь небомъ". Такъ изображается „второй день" творенія. Толкователи, связанные буквальнымъ пониманіемъ слова „вòды", вынуждаются думать, что со второго дня бытописатель ограничивается изображеніемъ явленій творенія на нашей землѣ, и въ раздѣленіи „водъ" твердію видятъ только извѣстное метеорологическое явленіе—поднятіе съ земной поверхности водяныхъ паровъ и скопленіе ихъ въ атмосферѣ въ видѣ облаковъ. Но это значило бы суживать созерцаніе Моисея до точки зрѣнія языческихъ космогоній, которыя дѣйствительно большею частію не отрываются отъ земли и вмѣсто міротворенія изображаютъ землетвореніе. Въ такомъ случаѣ подъ твердію, а слѣдовательно и подъ „небомъ", пришлось бы разумѣть тотъ сравнительно ничтожный слой воздуха, который непосредственно примыкаетъ къ землѣ и не простирается въ вышину дальше двухъ—трехъ верстъ (тяжелыя ненастныя облака движутся еще ниже). Такимъ же образомъ свѣтила представляются въ тверди

*) См. Прав. Собес. 1901 г. октябрь.

небесной? (Быт. 1, 14). Очевидно „воды“, раздѣленныя твердію, нельзя понимать въ буквальномъ смыслѣ безъ вреда для ясности исторіи міротворенія. Разъ допущено небуквальное пониманіе первозданной „земли, невидимой и неустроенной“, никто не можетъ доказать, что буквальное пониманіе „водъ“, раздѣленныхъ твердію, безусловно обязательно. Въ Св. Писаніи слово „вода“ часто употребляется не въ буквальномъ смыслѣ [1]). Неудовлетворительное объясненіе второго дня творенія, которымъ довольствуются сторонники буквальнаго пониманія, ясно доказываетъ, что это одно изъ тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, въ которыхъ придерживаться одной буквы нельзя, не впадая въ безвыходныя затрудненія и несообразности [2]).—Итакъ, какія это были „воды“, раздѣленныя твердію, и какъ произошло это раздѣленіе? Первозданное неустроенное вещество Моисей называетъ то землею, то бездною, то водою. Это показываетъ конечно, что оно не было въ собственномъ смыслѣ ни землею, ни водою, что это была масса безъ опредѣленныхъ признаковъ, для названія которой нѣтъ надлежащаго слова на человѣческомъ языкѣ. Для обозначенія его разрѣженности, подвижности и полнаго безразличія частей бытописатель назвалъ его между прочимъ и водою. Раздѣленіе этой-то воды, т. е., первоначальнаго неустроеннаго вещества, и произведено было во второй

---

[1]) Напр., Псал. 68, 2: „Спаси меня, Боже, ибо воды дошли до души моей“. 103, 5: „прошли бы надъ душею нашею воды бурныя“. 143, 7: „спаси меня отъ водъ многихъ, отъ руки сыновъ иноплеменныхъ“. То же: Ис. 58, 1; Іер. 2, 13; 8, 14; 15, 18; Плачь Іер. 3, 54; Іоиль 3, 18; Захар. 14, 8; Іоан. 4, 10. 14; 7, 38; Ефес. 5, 26; Апок. 21, 6; 22, 1. 17.

[2]) Св. Григорій Нисскій, отожествляя воды надъ твердію съ водою, надъ которою носился Духъ Божій, говоритъ, что она „есть нѣчто иное, а не это въ низъ стремящееся естество текучихъ водъ“, и въ подтвержденіе законности небуквальнаго пониманія воды ссылается на невозможность буквальнаго пониманія Втор. 4, 24, гдѣ Богъ названъ огнемъ поядающимъ (Тамъ же, стр. 24—5).

день; потому что вода въ собственномъ смыслѣ выдѣлилась изъ первоначальнаго вещества на нашей планетѣ уже въ третій день. Новаго творенія во второй день не было; дано было только новое устроеніе первозданному веществу. Это вещество, представлявшее собою пока безразличную массу, должно было по мысли Творца образовать ту гармонію міровъ, которая привела въ восторгъ небожителей (Іов. 38, 7) и повергла смертнаго въ прахъ отъ изумленія, когда онъ приподнялъ только край завѣсы, скрывавшей отъ него чудеса мірозданія. Когда безжизненной неподвижной матеріи сообщено было первичное движеніе, и она озарилась свѣтомъ, всемогущій Художникъ разрѣзалъ ее на миріады отдѣльныхъ массъ; въ тотъ же моментъ Онъ установилъ законъ всемірнаго тяготѣнія. И вотъ, обособленныя массы матеріи покатились въ пространствѣ, каждая на своемъ урочномъ мѣстѣ, не дерзая выступить изъ той колеи, которую указало ей всемогущество. Раскинувшееся между ними свободное пространство стало держать въ себѣ эти тѣла во взаимныхъ отношеніяхъ, которыя неизмѣнно и твердо установила между ними сила всемірнаго тяготѣнія [1]). Это установившееся пространство между міровыми тѣлами и есть „твердь", или „небо"—устроеніе второго дня. Слово „твердь", могущее указывать на неизмѣнныя пространственныя отношенія между небесными тѣлами, не совсѣмъ подходитъ для обозначенія собственно пространства. Оно составляетъ буквальный переводъ слова στερέωμα, которымъ греческіе переводчики передали еврейское rakia подъ вліяніемъ господствовавшаго въ древности взгляда на небо, какъ на что-то плотное, твердое; между тѣмъ какъ еврейское rakia, происходящее отъ глагола raka—растягивать, распространять, въ связи съ другими

---

[1]) Псалмопѣвецъ это самое и изображаетъ, когда говоритъ: „Онъ повелѣлъ, и сотворились (небеса и воды превыше небесъ). Поставилъ ихъ на вѣки и вѣки; далъ уставъ, который не прейдетъ". Пс. 148, 5. 6.

еврейскими словами, имѣющими корень *rk* [1]), скорѣ заключаетъ въ себѣ идею пространства, промежутка пустоты, вслѣдствіе удаленія чего-либо отъ чего-либо Впрочемъ пространство между міровыми тѣлами не есть безусловная пустота; по предположенію естествоиспытателей оно все заполнено тончайшей матеріальной субстанціей—эѳиромъ, космическое значеніе котораго, помимо распространенія свѣта и повидимому электричества и магнетизма, еще не выяснено... Когда Моисей говорилъ о совокупномъ веществѣ видимаго міра въ томъ его видѣ, въ какомъ оно было въ первый день онъ не опредѣлялъ точки зрѣнія, не дѣлалъ никакого пространственнаго обозначенія — по той простой причинѣ, что тогда господствовало полное безразличіе частей, или иначе: не было никакихъ частей. Когда я міровыя тѣла обособились, и между ними раскинулось свободное пространство (rakia), когда выдѣлилась и т. масса вещества, изъ которой образовалась наша *земля* бытописатель тотчасъ какъ бы ступилъ ногою на землю и ее избралъ точкою зрѣнія на окружающія явленія мірозданія. По этому явились для него *верхъ* и *низ* *надъ* и *подъ*: составъ вещества, образовавшаго всѣ другія міровыя тѣла, кромѣ земли, онъ назвалъ водами надъ твердію, потому что на эти тѣла съ земли приходится смотрѣть въ верхъ; вещество же, образовавшее землю, онъ назвалъ водою подъ твердію. — Могъ ли еврей, для котораго первоначально Моисей записалъ исторію міротворенія, понимать воды, раздѣленныя твердію, какъ первоматеріалъ для мірообразованія? Есть сильное основаніе для положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Апостолъ Петръ о людяхъ невѣжественныхъ, превращающихъ Писанія, говоритъ, что они „не знаютъ, что въ началѣ словомъ Божіимъ небеса и земля составлены изъ воды и водою“ [2]). Слова эти несомнѣнны

---

[1]) Быт. 37, 24; 42. 35; Суд. 7, 16; Исх. 15, 9; Пс. 34, 5; Іер. 48, 11.

[2]) 2 Посл. 3, 5. Сн. ст. 10 и 16.

мѣютъ отношеніе къ Быт. 1, 7, 8 и параллельны этому
ѣсту. На основаніи стиха 6-го въ указанномъ мѣстѣ
осланія Петра, гдѣ говорится о потопѣ, можно бы было
одумать, что апостолъ разумѣетъ атмосферное небо,
осящее воду, т. е., облака; но такому предположенію
ротиворѣчитъ стихъ 10-й, гдѣ очевидно говорится о
ѣхъ же небесахъ, что́ и въ 5-мъ стихѣ. Въ 10-мъ ст.
оворится: „пріидетъ же день Господень, какъ тать
очью, и тогда небеса съ шумомъ прейдутъ". Какія
го небеса и какъ они прейдутъ—это объясняетъ еван-
елистъ Матѳей: „и вдругъ послѣ скорби дней тѣхъ
олнце померкнетъ, и луна не дастъ свѣта своего, и
вѣзды спадутъ съ неба" [1]). Катастрофа, стало быть,
азразится не въ атмосферѣ, а въ настоящей тверди,
ь которой повисли первозданныя воды во второй день
превратились въ свѣтила въ четвертый день. Такимъ
бразомъ, если люди невѣжественные могли и не знать
происхожденіи неба и земли изъ воды, то о евреяхъ
освѣщенныхъ, изучившихъ Писаніе, позволительно
мать, что въ „водахъ", раздѣленныхъ твердію, они
дѣли вещество, изъ котораго образовались тѣла не-
сныя.

„И сказалъ Богъ: да соберется вода, которая подъ
бесами, въ одно мѣсто. и да явится суша. И было
къ... И назвалъ Богъ сушу землею и собраніе воды—
ремъ". Здѣсь изображается творческая дѣятельность
га на нашей землѣ. Бытописатель не объясняетъ,
ѣ была первоначально вода и гдѣ твердыя части
анеты. Вода, или точнѣе—тѣ элементы, изъ кото-
ыхъ она состоитъ, заключались безъ сомнѣнія въ томъ
рвовеществѣ, которое выдѣлилось во второй день въ
обую массу для образованія нашей земли. Насколько
жно судить по наличнымъ (очень еще несовершен-
мъ) знаніямъ природы, въ различныхъ видахъ ве-
ства, составляющаго нашу планету, наиболѣе часто
рѣчаются, какъ основные повидимому его элементы,

---

[1]) 24, 29.

водородъ, кислородъ, углеродъ, азотъ, кремень, сѣра и металлы. Первоначально эти элементы находились въ какомъ-то особомъ недѣятельномъ состояніи, лишены были взаимодѣйствія. Въ „третій день“ силою Творца элементы эти пробуждены къ жизни, приведены во взаимодѣйствіе: кислородъ соединился съ водородомъ, и явилась вода; изъ другихъ элементовъ образовалась твердая, болѣе тяжелая часть нашей планеты [1]). Твердое ядро планеты, въ силу какихъ-то особенныхъ свойствъ, вложенныхъ Творцомъ въ вещество, дало такое образованіе на своей поверхности, благодаря которому нѣкоторыя части ея явились менѣе удаленными отъ центра (низменностями) и покрылись водою—стали морями,—а другія оказались болѣе удаленными отъ центра (возвышенностями), которыя не покрылись водою, и онѣ стали сушею. Творческая дѣятельность въ третій день состояла не въ этомъ одномъ. „И сказалъ Богъ: да произраститъ земля зелень, траву, сѣющую сѣмя, и дерева плодовитыя, приносящія по роду своему плодъ, въ которомъ сѣмя ихъ на землѣ. И стало такъ. И произвела земля зелень, траву, сѣющую сѣмя по роду ея и дерева, приносящія плоды, въ которомъ сѣмя ихъ по роду ихъ“. Земля теперь имѣла такой видъ: твердое вещество ея, сохранившее форму шара, полученную имъ ранѣе (во второй день), когда оно было въ разрѣженномъ, удобоподвижномъ состояніи, въ большей части своей поверхности было покрыто водою; по мѣс

---

[1]) Въ это же время очевидно произведены и всѣ предметы изкопаемаго царства (за исключеніемъ конечно окаменѣлостей растеній и животныхъ). Изображая твореніе на землѣ Моисей ограничивается самыми наглядными предметами (суша, вода, растенія, животныя) и не упоминаетъ напр., о воздухѣ, который невидимъ и на простой непосредственный взглядъ какъ бы нематеріаленъ (сосудъ, заключающій въ себѣ одинъ воздухъ и ничего болѣе, называется пустымъ), а также о минеральномъ царствѣ, которое скрыто въ нѣдрѣ земли. Не смотря на то, цѣль откровенія: Богъ есть Творецъ всего—несомнѣнно достигается.

тамъ были пространства, свободныя отъ воды; надъ всею поверхностію разстилался мощный слой свободныхъ газовъ, азота и кислорода, съ примѣсью разныхъ другихъ элементовъ и главнымъ образомъ — углерода. Въ этомъ состояніи она стала способна извести изъ себя низшій видъ органической жизни, необходимый для развитія высшихъ видовъ ея. Землю здѣсь не нужно понимать въ ограниченномъ смыслѣ, какъ одну сушу, состоящую изъ песку, глины, извести, и проч.; въ изведеніи органической жизни принимала участіе вся совокупность планеты—и твердыя ея части, и вода, и воздухъ. Когда основные элементы вещества велѣніемъ Божіимъ приведены были въ дѣятельное состояніе, они стали вступать въ разныя сочетанія между собою, узаконенныя Творцомъ сообразно съ предначертаннымъ планомъ мірозданія, и нѣкоторыя изъ этихъ сочетаній произвели растительную жизнь на землѣ. Какъ показываетъ употребленный Моисеемъ порядокъ перечисленія растеній (зелень, трава, сѣющая сѣмя, дерева плодовитыя), въ образованіи растительнаго царства господствовала строгая постепенность восхожденія отъ низшихъ, несовершеннѣйшихъ видовъ растеній къ высшимъ. Сначала земля произрастила „зелень“, т. е., какъ удостовѣряютъ и естественнонаучныя изслѣдовованія, мелкія водоросли, лишаи, мхи, хвощи, ползучія пальмы, папоротники, можетъ быть, грибы и прочія простѣйшаго строенія растенія, характеризуемыя въ ботаникѣ названіемъ „тайнобрачныхъ“, лишенныя цвѣтенія и размножающіяся посредствомъ невидимыхъ для глазъ сѣмянъ. Потомъ она произрастила „траву, сѣющую сѣмя“, т. е., злаки, растенія цвѣтущія и плодоносящія, стоящія по своей организаціи выше предыдущихъ. Наконецъ она произвела „дерева плодовитыя“, красоту и вѣнецъ растительнаго царства. Первобытная растительность отличалась необыкновенной мощью, какъ показываютъ ея окаменѣлые остатки. Хвощи, которые нынѣ имѣютъ видъ травы, достигали тогда величины строевого лѣса; папоротники представляли изъ себя громад-

ныя деревья. Причина такой силы, неисключающая особаго устроенія Божія по предначертанному плану, лежала въ обиліи влаги на землѣ и углерода въ воздухѣ, составляющаго существеннѣйшій элементъ въ питаніи растенія. Характеръ первобытной растительности доказываетъ, что при первомъ своемъ появленіи она не видала солнца. Сохранившіеся до сихъ поръ виды ея довольствуются умѣреннымъ свѣтомъ и даже не переносятъ прямыхъ, жгучихъ лучей солнца. Лишаи и мхи, папоротники, нѣкоторые виды низкорослыхъ пальмъ, грибы,—ростутъ или въ глубокихъ впадинахъ, въ которыя только не надолго заглядываетъ солнце, или подъ прикрытіемъ древесныхъ вѣтвей въ лѣсу. Земля до того момента, когда загорѣлось на небѣ солнце, освѣщалась какимъ-то своимъ свѣтомъ, вѣроятно однороднымъ съ тѣмъ, какимъ озарилась совокупность мірового вещества еще въ первый день міра. Свѣтъ этотъ повидимому былъ умѣренный, не превосходилъ вѣроятно тотъ, которымъ сѣверное сіяніе озаряетъ нынѣ полярныя страны, и, можетъ быть, былъ одного происхожденія съ послѣднимъ [1]). — Растенія созданы прежде животныхъ въ силу постепенности творенія, которое въ видимомъ мірѣ шло отъ низшихъ видовъ твари къ высшимъ. Такой ходъ творенія соотвѣтствовалъ природѣ существъ, вызываемыхъ къ бытію. Если атмосфера первоначально была пресыщена углекислотой, то ни одно животное не могло существовать на землѣ. Растенія напротивъ жадно поглощаютъ углекислоту, и обиліе ея даетъ имъ наибольшую силу роста. Роскошная растительность, раскинувшаяся по землѣ отъ полюса до полюса, измѣнила содержаніе воздуха и подготовила землю для населенія живыми тварями. „Растенія производятся прежде животныхъ потому, что приготовляются

---

[1]) Въ этомъ вопросѣ возможны пока одни предположенія съ очень малой вѣроятностью. Можетъ быть, дальнѣйшее изученіе природы болѣе приблизитъ насъ къ рѣшенію вопроса, какъ земля освѣщалась безъ солнца.

симъ послѣднимъ въ пищу", кратко замѣчаетъ Филаретъ московскій [1]). Растенія и животныя для поддержанія своей жизни усвояютъ изъ окружающей природы въ общемъ однѣ и тѣ же вещества; но важнѣйшими изъ послѣднихъ животныя не могутъ пользоваться безъ растеній. Растенія усвояютъ ихъ въ простомъ, первоначальномъ ихъ видѣ; животныя же ни углеродъ, ни водородъ, ни кислородъ, ни азотъ не воспринимаютъ въ чистомъ видѣ, а только въ какихъ-нибудь соединеніяхъ. Эти соединенія, необходимыя для животныхъ, и приготовляютъ для нихъ растенія (крахмалъ, сахаръ, масло, и проч.). Вотъ почему, какъ удостовѣряютъ добытыя знанія о природѣ растеній и животныхъ, твореніе первыхъ предшествовало творенію послѣднихъ [2]).—Удо-

---

[1]) Записки, руководствующія къ основательному разумѣнію книги Бытія. Москва, 1867 г. ч. 1, стр. 14.

[2]) Вводя естественнонаучныя данныя въ толкованіе Моисеева повѣствованія, мы не насилуемъ это повѣствованіе, не видоизмѣняемъ его, не „превращаемъ его въ астрономическій или геологическій трактатъ", не навязываемъ ему такого смысла, котораго въ немъ нѣтъ. Мы пользуемся ими только настолько, насколько они содѣйствуютъ уясненію нѣкоторыхъ частностей повѣствованія, кажущихся безъ соотвѣтственнаго объясненія загадычными, и насколько они (данныя) составляютъ положительное знаніе (напр., появленіе на землѣ растеній раньше животныхъ, рыбъ и птицъ раньше четвероногихъ), а не произвольныя гипотезы. Моисеево повѣствованіе заключаетъ въ себѣ такія частности, которыя сами собою вызываютъ на сопоставленіе ихъ съ естественнонаучными данными, а иногда и требуютъ этого сопоставленія для разсѣянія какого-либо недоумѣнія (напр., свѣтъ безъ солнца). Несогласіе съ какимъ-либо личнымъ воззрѣніемъ на характеръ того или иного библейскаго мѣста и на методъ его толкованія не тожественно съ нарушеніемъ истиннаго смысла этого мѣста. Св. Григорій Нисскій въ заключеніи къ своему „Слову о Шестодневѣ говоритъ: „здѣсь мы позаботились написать сіе для требующихъ послѣдовательности въ томъ, что излагается въ Писаніи, чтобы вмѣстѣ и сохранить буквальный смыслъ написаннаго, и съ буквою примирить естественное воззрѣніе" (Указ. кн., стр. 74). Мы стремились по

стовѣривши людей, что все, вновь произведенное всемогуществомъ и премудростію Творца устроеніе земли вполнѣ отвѣчаетъ своему назначенію и свидѣтельствуетъ о совершенствѣ Художника („и увидѣлъ Богъ, что это хорошо"), бытописатель заключаетъ: „и былъ вечеръ, и было утро. день третій".

Далѣе Моисей снова изображаетъ дѣятельность Творца на пространствѣ цѣлой вселенной, но съ точки зрѣнія наблюдателя, находящагося на землѣ; такъ какъ откровеніе давалось человѣку, живущему на землѣ, который изъ предыдущихъ дней творенія уже видѣлъ, что Богъ есть Творецъ вообще всей вселенной, но которому дальнѣйшее и частнѣйшее устроеніе лежащаго за предѣлами земли открывается только настолько, насколько оно можетъ быть видимо имъ съ земли. „И сказалъ Богъ: да будутъ свѣтила на тверди небесной для отдѣленія дня отъ ночи и для знаменій, и временъ, и дней, и годовъ. И да будутъ онѣ свѣтильниками на тверди небесной, чтобы свѣтить на землю; и стало такъ. И создалъ (*аса*—образовалъ, устроилъ) Богъ два свѣтила великія: свѣтило бо́льшее для управленія днемъ и свѣтило меньшее для управленія ночью, и звѣзды. И поставилъ ихъ Богъ на тверди небесной, чтобы свѣтить на землю и управлять днемъ и ночью, и отдѣлять свѣтъ отъ тьмы. И увидѣлъ Богъ, что это хорошо. И былъ вечеръ, и было утро: день четвертый". Дѣланіе Творца въ четвертый день не было новымъ твореніемъ. Тѣла, которыя стали теперь свѣтилами, образовались вмѣстѣ съ землей, еще во второй день. Какъ земля по особому зиждительному устроенію образовала на себѣ пространства водныя и сушу и достигла способности извести изъ себя начало органической жизни и

мѣрѣ силъ къ тому же, и только еще болѣе чувствуемъ потребность сказать то же, что св. отецъ прибавилъ къ вышеизложеннымъ словамъ: „если же въ сказанномъ (о шестодневѣ) недостаточно что, то безъ всякой зависти... каждый читатель пусть довершитъ недостающее".

поддерживать послѣднюю; такъ и нѣкоторыя изъ другихъ міровыхъ тѣлъ такимъ же зиждительнымъ устроеніемъ вступили теперь въ тотъ періодъ образованія, въ которомъ получили способность возбуждать до извѣстнаго напряженія силу свѣта, присущую веществу, стать ея средоточіями и какъ бы источниками [1]). Толкователи-буквалисты, полагающіе, что въ Моисеевомъ изображеніи міротворенія центромъ міра представляется земля объясняютъ твореніе четвертаго дня такимъ образомъ, что будто въ этотъ день только разрѣдилась и просвѣтлилась густая атмосфера, облегавшая землю, вслѣдствіе чего съ земной поверхности стали видимы свѣтила. Но это значитъ сбиваться на точку зрѣнія наивныхъ языческихъ мыслителей, которые вмѣсто міротворенія обыкновенно изображали землетвореніе. Въ предполагаемомъ случаѣ не было бы сказано: да *будутъ* свѣтила, *образовалъ* Богъ свѣтила, а было бы сказано какъ-нибудь иначе, напр.: да освѣщается земля свѣтилами съ тверди небесной, или: пусть воспринимаетъ земля свѣтъ отъ свѣтилъ небесныхъ, и проч. Повелѣніе быть свѣтиламъ, образованіе ихъ, во всякомъ случаѣ есть такое же особое зиждительное дѣйствіе, обращенное именно на нихъ, какъ и повелѣніе водѣ отдѣлиться отъ суши и землѣ — произвести растительные организмы.—По отношенію къ землѣ возженные всемогуществомъ Божіимъ свѣтильники на тверди небесной имѣли то значеніе, что они стали для нея источникомъ свѣта; такъ какъ къ этому времени она или уже лишилась, или имѣла вскорѣ лишиться способности самостоятельно возбуждать вокругъ себя энергію свѣта. Дальнѣйшее значеніе свѣтилъ небесныхъ для земли заключается въ томъ, что онѣ полагаютъ границы между днемъ и ночью

---

[1]) Свѣтящіяся небесныя тѣла могутъ быть названы источниками свѣта только въ такомъ же приблизительно смыслѣ, въ какомъ источникомъ свѣта можетъ быть названа свѣча. Источникъ свѣта, основная его причина, заключается въ свойствѣ вещества, дарованномъ ему Богомъ.

и опредѣляютъ продолжительность различныхъ періодовъ времени: наиболѣе краткихъ (дней), зависящихъ отъ обращенія земли вокругъ себя, и наиболѣе продолжительныхъ (годовъ), зависящихъ отъ обращенія земли вокругъ солнца. Что касается не совсѣмъ ясныхъ рѣченій: „для знаменій и для временъ", то здѣсь по всей вѣроятности разумѣются опредѣленныя времена (эпохи), установленныя въ обыденной жизни и въ религіозной практикѣ на основаніи времясчисленія по солнцу и въ особенности по лунѣ, которая, періодически появляясь и скрываясь, своими знаменіями или фазами (отъ *φαίνομαι*) у всѣхъ народовъ явилась показательницею теченія и счета времени [1]). Разсматривая явленія творенія четвертаго дня главнымъ образомъ съ точки зрѣнія земного обитателя, Моисей упоминаетъ въ особенности о солнцѣ, которое онъ называетъ свѣтиломъ бо́льшимъ, и о лунѣ, которую называетъ свѣтиломъ меньшимъ. Обозначенія эти вѣрны, какъ по видимости, такъ и по самой дѣятельности, сколько по относительнымъ размѣрамъ этихъ тѣлъ, столько и по жизненному значенію ихъ для земли. Всѣ остальныя небесныя тѣла Моисей обозначилъ общимъ именемъ: звѣзды; такъ какъ на простой, непосредственный взглядъ они всѣ кажутся одинаковыми, значеніе же ихъ для земли—глубокая тайна. По отношенію къ человѣку можно только сказать; что ихъ неисчислимое множество, ихъ страшная отдаленность влекутъ мысль его изъ ограниченнаго земного существованія въ безпредѣльность вселенной и наполняютъ сердце его благоговѣйнымъ трепетомъ предъ безграничнымъ величіемъ Творца. Изображеніе творенія четвертаго дня Моисей заканчиваетъ

---

[1]) Lemoëdim, *εἰς καιροὺς* — для временъ. И евр. moëd, и греч. *καιρὸς* по первому своему значенію указываютъ на время опредѣленное, установленное, урочное (un temps fixe, occasio, opportunitas temporis) каковы, напр., праздники, времена посѣва, собиранія плодовъ, и проч. Евр. moëd употребляется также въ значеніи: собраніе, и именно праздничное собраніе народа вокругъ святилища.

обычнымъ указаніемъ на совершенство сотвореннаго: „и увидѣлъ Богъ, что это хорошо“. Можно думать, что, кромѣ удостовѣренія Божественной премудрости и всемогущества, выразившихся въ твореніи, здѣсь указывается и Божественное благоволеніе къ твари, выполнившей, на основаніи данныхъ ей силъ, тотъ планъ, который Творецъ предначерталъ для нея.

Изобразивъ созданіе свѣтилъ небесныхъ, пророкъ уже не созерцаетъ болѣе творческую дѣятельность на пространствѣ цѣлой вселенной; онъ изображаетъ эту дѣятельность только на землѣ. Какое устроеніе получили остальныя безчисленныя міровыя тѣла, кромѣ земли, какою особенною жизнію они оживлены, какими существами населены, и населены ли,—это не открыто человѣку чрезъ пророка, а предоставлено самому упражнять свой духъ въ гаданіяхъ объ этой тайнѣ. на сколько будетъ доступно ему при настоящемъ, связанномъ плотію, состояніи. На полное раскрытіе ея онъ можетъ надѣяться только тогда, когда отрѣшится отъ узъ матеріи.—Когда вещество земли Божественнымъ всемогуществомъ было благоустроено настолько, что оно могло образовать изъ себя первую, низшую ступень организмовъ—растенія, когда загорѣвшееся солнце облило землю новымъ потокомъ свѣта (можетъ быть, болѣе сильнымъ, чѣмъ прежній) и когда могучая растительность, покрывшая всю землю, очистила, какъ думаютъ естествоиспытатели [1]), атмосферу отъ избытка углекислоты, Богъ сотворилъ изъ ничего новую тварь, *душу живую*, и далъ ей силу образовать изъ вещества организмы высшаго, сравнительно съ прежними, порядка, обладающіе способностію произвольнаго движенія, наглядно выражаемымъ ощущеніемъ и нѣкоторою долею разумности, словомъ — живыхъ тварей, первые виды животнаго царства. Моисей такъ повѣствуетъ объ этомъ: „и сказалъ Богъ: да произведетъ вода пресмы-

---

[1]) Циммерманнъ. Міръ до сотворенія человѣка. С.-Петерб. 1863 г. стр. 96 и 172.

кающихся, душу живую, и птицы да полетятъ надъ землею, по тверди небесной. И сотворилъ (бара) Богъ рыбъ великихъ и всякую душу животныхъ пресмыкающихся, которыхъ произвела вода, по роду ихъ, и всякую птицу пернатую по роду ея". Постепенность творенія въ его движеніи отъ низшаго къ высшему и произведеніе тварей соотвѣтственно развивающейся приспособленности вещества земли для ихъ жизни видны здѣсь въ поразительной степени. Вода, покрывающая наибольшую часть поверхности земнаго шара, представляющая среду, въ которой и нынѣ живутъ разнообразныя животныя низшаго порядка и въ томъ числѣ самой простой, самой несовершенной организаціи, каковы: инфузоріи, морскія звѣзды, полипы, слизняки, и проч.,—вода въ самомъ началѣ по слову Божію явилась лономъ, воспринявшимъ въ себя первые живые организмы и давшимъ все нужное для ихъ жизни. Подъ „живой душей пресмыкающихся" разумѣются всѣ виды животныхъ, которыя не входятъ въ разрядъ птицъ и млекопитающихъ. Яснѣе характеризуетъ эту группу животныхъ употребленное въ славянскомъ переводѣ слово „гады". Еще точнѣе она обозначается въ еврейскомъ текстѣ словомъ שֶׁרֶץ, которое заключаетъ въ себѣ понятіе плодовитости, многорожденія; потому что дѣйствительно всѣ эти живыя твари, кончая высшими изъ нихъ, рыбами, отличаются необычайною силою размноженія. Земля въ первобытномъ состояніи по всѣмъ признакамъ была обильнѣе влагою, чѣмъ теперь. По этому она была особенно пригодна для жизни не только животныхъ, исключительно живущихъ въ водѣ но и для такихъ, которыя живутъ частію въ водѣ, частію близь воды, какъ земноводныя, или проводятъ въ водѣ, первую стадію своей жизни, каковы различные виды насѣкомыхъ. Поэтому размноженіе животныхъ пошло чрезвычайно быстро, и многія изъ нихъ достигали поразительной величины, какая нынѣ не встрѣчается. На это указываетъ выраженіе Моисея: „сотворилъ Богъ рыбъ великихъ". Это же доказываютъ ископаемые остатки

допотопныхъ чудовищъ—рыбъ и земноводныхъ. Вмѣстѣ съ гадами, рыбами и земноводными, или—какъ можно судить по тому порядку, въ какомъ указываются новосозидаемыя живыя твари,—непосредственно за ними созданы были и птицы. Эти обитатели воздушнаго царства, представляющіеся какъ бы выше одаренными, чѣмъ млекопитающія животныя, движущіяся только по землѣ, на самомъ дѣлѣ ниже послѣднихъ, будучи по своей организаціи въ ближайшемъ родствѣ съ обитателями воды. Водяныя птицы, чувствующія себя на водѣ, какъ въ родной стихіи, находящія себѣ пищу въ водѣ или подлѣ нея, составляютъ посредствующее звѣно между крокодиломъ, зарывающимъ свои яица въ пескѣ рѣчной долины, и орломъ, кладущимъ тоже яицо, хотя и на заоблачныхъ высотахъ.—Послѣ удостовѣренія въ совершенствѣ [1]) новосозданныхъ тварей Богъ „благословилъ ихъ, говоря: плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды въ моряхъ, и птицы да размножатся на землѣ". Подобнаго благословенія не получали ни свѣтъ, ни твердь, ни вода, ни суша, ни звѣзды, ни даже растенія. Оно дано въ первый разъ живымъ тварямъ и указываетъ на глубокую грань, отдѣляющую природу неорганическую, мертвую, отъ природы живой. Нѣтъ надобности подробно говорить объ отличительныхъ признакахъ той и другой: они въ общемъ наглядны и общеизвѣстны. Но мы остановимъ вниманіе на томъ главномъ, существенномъ различіи между ними, которое указано уже въ библейской исторіи міротворенія и которое натуралисты, старающіеся сгладить грань между неорганическимъ и органическимъ, между мертвымъ и живымъ, или оставляютъ въ тѣни, или совсѣмъ замалчиваютъ, такъ какъ не понимаютъ ни источника жизни, ни ея значенія среди грубой матеріи [2]). Количество вещества

---

[1]) Значеніе этого объяснено выше.

[2]) Значеніе это будетъ раскрыто въ особомъ богословскомъ разсужденіи о человѣкѣ, какъ высшемъ твореніи въ области видимаго міра.

въ мірѣ неизмѣнно, не убываетъ и не прибываетъ; сколько создано его Творцомъ въ началѣ, столько и остается. Кусокъ камня тысячи лѣтъ остается одинокимъ кускомъ; онъ не можетъ произвести изъ себя другой такой же камень. Внѣшняя сила можетъ разбить его на два куска или болѣе; но въ общей сложности останется то же количество камня. Подобно этому и все міровое вещество, созданное въ началѣ, раздѣленное потомъ на миріады отдѣльныхъ тѣлъ, не увеличилось въ своемъ количествѣ. Это потому, что оно не получило повелѣніе раждать себѣ подобное и размножаться. Его получило новое твореніе, душа живая, надѣленная непостижимымъ свойствомъ выдѣлять изъ себя подобное себѣ, не умаляясь въ своемъ существѣ. Для проявленія своей жизни въ мірѣ она нуждается въ матеріи и пользуется ею, производя въ ней особенное круговращеніе, къ которому матерія сама по себѣ, не возбуждаемая этимъ началомъ, неспособна. Нѣкоторое особенное круговращеніе мертвой матеріи началось уже съ момента появленія растеній, которымъ дана особаго рода жизненная сила сочетать простые элементы вещества такимъ образомъ, чтобы они могли поступать въ организмъ животныхъ, и которыя тоже имѣютъ способность размножаться. Очевидно, способность къ размноженію есть общее свойство всего организованнаго. Но она не одинаково вложена Творцомъ въ растенія и въ животныхъ. Растенія получили эту способность въ моментъ повелѣнія землѣ „произрастить зелень, траву, сѣющую сѣмя, и дерева плодовитыя“, подобно тому, какъ свѣтъ получилъ способность распространяться по прямой линіи, превращаться въ теплоту, и проч., въ тотъ мементъ, какъ получилъ повелѣніе *быть*. Живая же тварь сначала вызвана къ бытію, а потомъ получила повелѣніе плодиться и размножаться; потому что повелѣніе это есть въ сущности вложеніе въ тварь желанія и стремленія. А желаніе и стремленіе суть психическіе моменты, которые немыслимы въ растительномъ организмѣ, тѣмъ менѣе въ мертвой матеріи. Такимъ

образомъ повелѣніемъ „плодиться и размножаться“, которое дано животнымъ, обозначена существенная особенность, отдѣляющая природу животнаго не только отъ бездушной матеріи, но и отъ той силы, которая даетъ жизнь растительнымъ организмамъ. Вмѣстѣ съ этимъ опредѣляется относительное достоинство новой твари въ ряду другихъ и то усовершительное, какъ бы зиждительное значеніе живой души по отношенію къ инертной, безсознательной матеріи, которое начали проявлять уже первые, самые низшіе животные организмы [1]). Какъ растенія подготовили вещество земли для жизни животныхъ вообще, такъ животныя, плавающія въ водѣ и летающія по воздуху, содѣйствовали такому устроенію его, которое нужно для жизни животныхъ высшаго порядка.

Наступилъ шестой и послѣдній „день“ творенія. „И сказалъ Богъ: да произведетъ земля душу живую по роду ея. скотовъ и гадовъ и звѣрей земныхъ по роду ихъ. И стало такъ. И создалъ (образовалъ) Богъ звѣрей земли по роду ихъ и скотъ по роду его, и всѣхъ гадовъ земныхъ по роду ихъ. И увидѣлъ Богъ, что это хорошо“. Нѣтъ сомнѣнія, что сдѣланными здѣсь обозначеніями животныхъ бытописатель хотѣлъ указать на всѣ виды неразумныхъ животныхъ, населяющихъ землю, кромѣ тѣхъ, которыя сотворены въ пятый день. Что касается слова „гады“, то нужно замѣтить, что въ переводахъ съ еврейскаго обыкновенно не выдержана та разница, которую оттѣняетъ еврейскій текстъ при перечисленіи животныхъ водяныхъ и животныхъ суши. Еврейскія слова שֶׁרֶץ (для водяныхъ животныхъ) и רֶמֶשׂ (для животныхъ суши) въ греческой библіи переведены однимъ и тѣмъ же словомъ ἑρπετά (пресмыкающіяся, а также вообще животныя, имѣющія горизонтальное положеніе тѣла, въ отличіе отъ человѣка). Въ

---

[1]) Полипы и разнаго рода слизняки образовали такія тложенія извести, что изъ нихъ возникли цѣлые архипелаги стрововъ и горныя цѣпи.

латинскомъ переводѣ Библіи употреблено въ обоихъ случаяхъ слово reptilia—пресмыкающіеся; въ славянскомъ—гады. Только нѣмецкій переводъ (Лютера) повидимому приближается къ точному смыслу еврейскаго текста: שֶׁרֶץ передано выраженіемъ wehende und lebendige Thiere—животныя, исполненныя жизни, что̀ соотвѣтствуетъ понятію: многородящія, плодовитыя, а רֶמֶשׂ переведено словомъ Gewürm—червообразныя, пресмыкающіяся. Въ русскомъ переводѣ первое слово передано словомъ „пресмыкающіяся", а второе словомъ „гады". Было бы лучше въ первомъ случаѣ удержать „гады" славянской библіи, а во второмъ употребить „пресмыкающіяся"; такъ какъ первое слово по заключающейся въ немъ идеѣ ближе обозначаетъ морскую фауну, большею частію несъѣдобную, по еврейскимъ законамъ нечистую, поражающую странными, непріятными на взглядъ формами. Слово же „пресмыкающіяся" хорошо обозначило бы тотъ разрядъ животныхъ, который созданъ былъ въ шестой день сверхъ скотовъ и звѣрей земныхъ, т. е., четвероногихъ и млекопитающихъ, кроткихъ (способныхъ къ прирученію) и дикихъ (неспособныхъ къ прирученію): это всѣ животныя твари, многоногія и безногія, крупныя и мелкія, живущія на сушѣ и ползающія по ней.—Животныя шестого дня представляются образованными (устроенными) изъ прежде сотвореннаго. „Душа живая" составляющая существо животнаго, сотворена еще въ пятый день; теперь же земля повелѣніемъ и промыслительно-творческимъ дѣйствіемъ Бога „произвела" для нея нѣсколько иной, болѣе совершенный матеріальный составъ. По этой же причинѣ они не получили благословенія и повелѣнія размножаться,—то и другое уже ранѣе дано было той силѣ, которая животворитъ вещество въ животномъ организмѣ. Подобно первоначальнымъ растеніямъ и низшимъ животнымъ организмамъ, животныя суши были надѣлены чрезвычайной жизненностью, выразившеюся въ быстромъ размноженіи ихъ и въ величинѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ, далеко превосходящей величину нынѣш

нихъ, родственныхъ имъ животныхъ. Ископаемые остатки мамонтовъ и мастодонтовъ показываютъ, что они были вдвое, и даже болѣе чѣмъ вдвое, больше нынѣшнихъ слоновъ. Такая же пропорція наблюдается и относительно многихъ другихъ породъ. Въ настоящее время самыя большія животныя держатся на довольно небольшомъ пространствѣ суши и сравнительно въ ограниченномъ числѣ. Въ первобытное же время они жили на пространствѣ всей суши и въ огромномъ количествѣ. Есть свидѣтельство, что островъ Новая Сибирь представляетъ изъ себя громадный складъ костей первобытныхъ слоновъ и что море въ этихъ мѣстахъ при каждой бурѣ выбрасываетъ на берега такія же кости [1]). Кости эти вѣроятно нанесены сюда могучими сибирскими рѣками, близь которыхъ жили и погибли безчисленныя стада допотопныхъ гигантовъ.—Вышеописанныя созданія шестого дня, каковы бы они ни были, во всякомъ случаѣ, какъ и всѣ предыдущія, отвѣчали намѣренію Создателя: „и увидѣлъ Богъ, что это добро".

Когда земля оживилась и украсилась разнообразными видами растительнаго и животнаго царства, когда она вообще устроеніемъ Божіемъ достигла такого состоянія, что стала способна воспринять на себя высшее воздѣйствіе Творческой силы въ области матеріи, уже граничащей съ областію духа,—Богъ сказалъ: „сотворимъ (создадимъ) человѣка по образу Нашему, по подобію Нашему; и да владычествуетъ (онъ) надъ рыбами морскими и надъ птицами небесными, и надъ скотомъ, и надъ всею землею, и надъ всѣми гадами, пресмыкающимися по землѣ. И сотворилъ (бара) Богъ человѣка по образу Своему, по образу Божію сотворилъ его, мужа и жену". Здѣсь обращаютъ на себя вниманіе нѣкоторыя особенности текста. Въ началѣ сказано: создадимъ (образуемъ) человѣка (евр. „аса"); затѣмъ сказано: и сотворилъ Богъ человѣка („бара"). Очевидно, созданіе человѣка состояло изъ двухъ моментовъ: сна-

---

[1]) Циммерманнъ. Тамъ же, стр. 303.

чала Богъ образовалъ тѣлесный составъ человѣка изъ персти земной; потомъ далъ бытіе духу, который въ соединеніи съ тѣломъ и сталъ собственно человѣкомъ. Это ясно видно изъ 2 гл. 7 ст.: „и создалъ („аса") Господь Богъ человѣка изъ праха земного и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни, и сталъ человѣкъ душею живою". Словомъ „человѣкъ" переведено еврейское „адам", происходящее отъ „адама"—земля. „Адам", сдѣлавшееся собственнымъ именемъ перваго человѣка, значитъ собственно „перстный", созданный изъ праха земного. Грамматически это слово нарицательное и собирательное, соотвѣтствующее выраженію; родъ перстный, родъ человѣческій [1]), чѣмъ и объясняется, что относящійся къ нему глаголъ стоитъ въ множественномъ числѣ: да владычествуютъ надъ рыбами морскими, и проч.—Сотворенію человѣка предшествовалъ какъ бы совѣтъ въ тайнѣ триипостаснаго существа Божія; на немъ Творецъ отпечатлѣлъ Свой образъ: назначеніе его предуказано въ господствѣ надъ всѣми живыми тварями на землѣ и вообще надъ всею землею. Все это указываетъ на высшее его достоинство между всѣми существами видимаго міра. Если вообще живыя твари, хотя и неразумныя, получили повелѣніе размножаться и наполнять землю, такъ какъ этимъ достигалось нѣкоторое преобразованіе, какъ бы облагороженіе мертвой матеріи; то тѣмъ болѣе получилъ его человѣкъ съ его высшимъ назначеніемъ въ области чувственнаго міра [2]). Созданіе человѣка было заключительнымъ актомъ міротворенія.

---

[1]) Сравни Быт. 6, 7: „потреблю человѣка, его же сотворихъ отъ лица земли", т. е., допотопный родъ человѣческій; *ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον*; delebo hominem; אֶמְחֶה אֶת־הָאָדָם. Впрочемъ изъ снесенія ст. 26, гл. 1 съ ст. 27, гдѣ говорится о сотвореніи мужа и жены, можно заключить также, что подъ словомъ „адам" 26 ст. разумѣется первая чета, отъ чего и зависитъ его собирательный смыслъ.

[2]) Подробное раскрытіе этого назначенія предположено нами въ особомъ трактатѣ о человѣкѣ.

По философскому воззрѣнію на общій ходъ міротворенія въ немъ различаются два процесса—регрессивный и прогрессивный. Первымъ процессомъ сотворенъ міръ духовъ (сначала совершеннѣйшія существа, потомъ менѣе совершенныя), вторымъ—міръ матеріальный. „Оба процесса—и нисходящій, и восходящій, окончились и замкнулись въ человѣкѣ, который по одной сторонѣ своего существа представляетъ совершеннѣйшій организмъ—предѣлъ развитія природы физической, по другой—послѣднюю, низшую ступень духовнаго царства, душу человѣческую, ступень, на которой только и возможно соприкосновеніе и соединеніе духовнаго съ матеріальнымъ“ [1])... „И увидѣлъ Богъ все, что Онъ создалъ, и вотъ все добро зѣло. И былъ вечеръ, и было утро—день шестый... И совершилъ Богъ къ седмому дню дѣла Свои, которыя Онъ дѣлалъ, и почилъ въ день седмой отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя дѣлалъ“. Кто не утратилъ способность понимать разумность, цѣлесообразность и гармонію въ общемъ устройствѣ природы, кто не лишенъ хотя нѣкоторой доли чувства красоты, тотъ не можетъ не чувствовать и не сознавать, что міръ Божій, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ, изумительно прекрасенъ и что созданія генія человѣческаго—только мельчайшія искры того необъятнаго разума и той невыразимой красоты, которыя Творецъ вложилъ въ дѣло рукъ Своихъ. Испытателямъ природы болѣе, чѣмъ кому-либо, должно быть присуще какъ сознаніе величія и красоты вселенной, такъ и чувство молитвеннаго благоговѣнія и смиренія предъ Создателемъ ея. Незабвенны въ данномъ случаѣ заключительныя слова, которыми великій астрономъ Кеплеръ закончилъ свое сочиненіе о гармоніи міровъ. „Благодарю тебя Создатель и Богъ мой, писалъ онъ, за то, что Ты даровалъ мнѣ эту радость о твореніи Твоемъ, это восхи-

---

[1]) Проф. Кудрявцевъ. Регрессивная и прогрессивная теория происхожденія міра. Богослов. Вѣстникъ. 1892 г. январь, стр. 36 и 39.

щеніе дѣлами рукъ Твоихъ. Я открылъ величіе дѣлъ Твоимъ людямъ, насколько мой конечный духъ могъ постигнуть Твою безконечность. Если я сказалъ что-нибудь недостойное Тебя, то прости меня милостиво" [1]). Не что иное, какъ созерцаніе Бога въ дивномъ устроеніи вселенной, заставляло Ньютона при произнесеніи имени Бога обнажать голову, а также, подобно Тихо-де-Браге, Копернику и Галилею, воздѣвать руки къ небу.

Итакъ, вотъ какъ произошелъ міръ согласно съ библейскимъ ученіемъ объ этомъ. Въ сравненіи съ библейскимъ изображеніемъ міротворенія языческія космогоніи кажутся дѣтскимъ лепетомъ, игрой наивной фантазіи на подкладкѣ затемненнаго мірового преданія и крайне бѣднаго познанія природы. Предъ научными гипотезами оно имѣетъ то преимущество, что, удовлетворяя неизгладимой потребности человѣческаго духа узнать начало всѣхъ началъ, конечную причину всего въ опытѣ даннаго, оно указываетъ уму, окрыленному вѣрою, на безначальное всесовершенное Существо, на Бога, Который захотѣлъ сотворить міръ и сотворилъ его. Въ изображеніи хода міротворенія библейское повѣствованіе удовлетворяетъ не только чувству вѣры во всемогущество и премудрость Творца, но и требованіямъ разума человѣческаго, и ни въ чемъ не противорѣчитъ тому, что́ въ наличныхъ знаніяхъ о природѣ можно считать положительнымъ и несомнѣннымъ. Вызванное къ бытію всемогуществомъ Творца движеніе міровой жизни и промыслительное направленіе этого движенія, отъ безформеннаго хаоса до совершеннѣйшаго созданія — человѣка, поражаютъ своею стройностью и закономѣрностію. Безжизненной, хаотической матеріи, возникшей изъ небытія словомъ и велѣніемъ Творца („рече, и быша; повелѣ, и создашася") даны были первые признаки порядка и жизни созданіемъ свѣта. Потомъ рука Всемогущаго раскинула ее въ про-

---

[1]) Міротвореніе. Изъ апологетики Лютардта. Прав. Обозр 1866 г., т. 19, стр. 26.

странствѣ отдѣльными массами, установивъ связь и соподчиненіе между послѣдними силою всемірнаго тяготѣнія. Далѣе творческая и устроительная дѣятельность Бога обратилась въ отдѣльности на землю и на другія міровыя тѣла. Устроеніе земли и созданіе на ней новыхъ тварей представляется въ строжайшей постепенности восхожденія отъ низшаго къ высшему, отъ простѣйшаго къ болѣе сложному: послѣ устроенія неорганическаго состава планеты Творецъ населилъ и украсилъ ее различными видами органической жизни, начиная съ растеній, и затѣмъ въ строгой постепенности, восходя отъ простѣйшихъ видовъ живыхъ организмовъ до совершеннѣйшихъ, закончилъ царемъ природы — человѣкомъ. Кажущійся какъ бы диссонансъ въ созданіи сначала свѣта, а потомъ свѣтилъ небесныхъ, устраняется современнымъ ученіемъ объ эѳирѣ, объ его громадномъ и всеобщемъ значеніи въ физическомъ мірѣ— не первый случай, когда ученые въ своихъ домыслахъ невольно наталкиваются на то, что уже предуказано и предрѣшено въ Библіи... Гдѣ, въ какой языческой космогоніи мы найдемъ такое изображеніе происхожденія міра?

Неудивительно поэтому, что даже представители науки, основанной на одномъ чувственномъ опытѣ, не боясь обвиненія въ „обскурантизмѣ“, страшнаго для однихъ невѣждъ, выражаютъ свое изумленіе предъ библейскою исторіею міротворенія. Естествоиспытатель К. Э. Бэръ [1]), назвавши современныя ему нападки на библейское повѣствованіе о міротвореніи „смѣшнымъ анахронизмомъ“, говорилъ: „намъ ничего не завѣщано отъ древняго времени болѣе возвышеннаго, чѣмъ библейское ученіе о твореніи“ [2]). Дж. Даусонъ, американскій геологъ, высказалъ признаніе: „когда бы и кѣмъ бы ни была сдѣлана попытка изобразить исторію

---

[1]) Русскій академикъ, эмбріологъ.

[2]) Studien aus d. Gebiete d. Naturwissenschaften. Petersb. 1876. B. 2, S. 412 и 465.

мірозданія, попытка эта не можетъ представить чего-нибудь болѣе высокаго и достойнаго, чѣмъ библейское повѣствованіе о твореніи“ [1]). И это совершенно естественно; потому что, говоря словами св. Василія Великаго, „составившій сіе повѣствованіе есть Моисей, тотъ Моисей, о которомъ засвидѣтельствовано, что „бѣ угоденъ Богови“ (Дѣян. 7, 20)... Сей-то, наравнѣ съ ангелами удостоившійся лицезрѣнія Божія, повѣствуетъ намъ нѣчто изъ того, что слышалъ онъ отъ Бога“ [2]).

Я. Богородскій.

---

[1]) Н. П. Рождественскій. Христіанская Апологетика. 1893. Т. 2, стр. 200.

[2]) Въ предисловіи къ бесѣдѣ 1-й на шестодневъ.

НѢСКОЛЬКО МАТЕРІАЛОВЪ
ДЛЯ ИСТОРІИ АЛТАЙСКОЙ МИССІИ
И УЧАСТІЯ ВЪ ЕЯ ДѢЛАХЪ
Н. И. ИЛЬМИНСКАГО *).

Въ 1883 году въ Алтайской миссіи произошла крупная перемѣна. „Свѣтильникъ Алтая (преосвящ. Владиміръ), какъ писалъ о. Макарій отъ 20 августа, свѣтившій Алтаю около двухъ десятковъ лѣтъ, сдвинутъ къ сѣверу, въ Томскъ, будущій университетскій городъ, чтобы рядомъ съ свѣтильникомъ свѣтской науки, не всегда просвѣтительной, горѣлъ свѣтильникъ чистаго свѣта, просвѣщающаго всякаго человѣка. Томичи ликуютъ, а Бійскъ и Алтай горюютъ. Сегодня ночью получена телеграмма, извѣщающая, что преосвящ. Владиміръ переведенъ въ Томскъ; указъ о семъ изъ Петербурга посланъ 29 іюля. Лично для меня горе сугубое: отнимаютъ у меня добрѣйшаго и опытнѣйшаго учителя и кладутъ на плечи мои бремя, подъ тяжестью котораго изнемогали сильнѣйшіе меня“. Смиренный и „даже слишкомъ скромный“, по отзыву Н. И. Ильминскаго [1]), о. Макарій къ великому своему смущенію, назначенъ былъ начальникомъ миссіи съ возведеніемъ въ санъ епископа Бійскаго.

Николай Ивановичъ съ своей стороны радостно привѣтствовалъ это назначеніе, тѣснѣе прежняго связы-

---

*) См. Прав. Собес. 1901 г. октябрь.

[1]) Письма къ К. П. Побѣдоносцеву, стр. 94.

вавшее Алтай съ Казанью и обѣщавшее еще большее усиленіе на Алтаѣ казанской системы инородческаго образованія. Новый начальникъ миссіи въ томъ же письмѣ отъ 20 августа писалъ ему: „Учителя въ нашихъ школахъ почти всѣ инородцы. Если Богъ благословитъ, то желательно было бы замѣстить всѣ миссіонерскіе станы Алтая и Киргизскаго края способными и благонадежными людьми изъ инородцевъ, двинуть часть своей арміи въ сосѣдніе инородческіе приходы, каковыхъ не мало, особенно въ Кузнецкомъ округѣ, организовавъ ихъ на миссіонерскій ладъ. Изъ сказаннаго изволите усмотрѣть, какъ нужны намъ для инородческихъ приходовъ люди. Учителями, псаломщиками и катихизаторами могутъ быть питомцы и нашего центральнаго училища, но для миссіонерскихъ мѣстъ нужны лица съ большимъ образованіемъ, чѣмъ какое дать можетъ наше училище. Это и побудило послать къ Вамъ въ Казань еще одного алтайца (Моисея)". Въ другомъ письмѣ отъ 22 декабря въ отвѣтъ на поздравленіе Николая Ивановича, говоря о немощахъ своихъ и прося за себя молитвъ Братства св. Гурія, онъ ясно обозначалъ тѣ же главные пункты своей миссіонерской программы. „На совѣтъ Вашъ слѣдовать мнѣ по пути, проложенному и проторенному моими двумя предшественниками, могу отвѣтить только, что другой путь для меня и не извѣстенъ и постороннему, неотразимому вліянію понадобились бы не малыя усилія, чтобы сбивать меня съ обычнаго пути на другой незнаемый мнѣ. Пользу школъ въ дѣлѣ просвѣщенія, смѣю думать, вѣдаю хорошо. Пользоваться алтайскими воспитанниками нашихъ школъ для проповѣдническихъ цѣлей—это моя всегдашняя мысль сердца, реализировать которую я желалъ бы въ большихъ размѣрахъ. Благодарю Бога, даровавшаго мнѣ утѣшеніе съ первыхъ же дней по переѣздѣ моемъ въ Бійское архіерейское подворье положить начало осуществленія общей съ владыкою мысли нашей объ открытіи катихизаторской семинаріи. Открыто это учрежденіе пока съ од-

нимъ классомъ, съ однимъ преподавателемъ, студентомъ Казанской академіи М. Л. Герасимовымъ, катихизаторомъ о. Иннокентіемъ и учителемъ алтайскаго языка — Вашимъ покорнѣйшимъ слугою... Я былъ бы благодаренъ Вамъ, если бы Вы благоволили прислать мнѣ уставъ Вашей семинаріи и программу преподаванія для соображеній".

Сердце новаго начальника миссіи постоянно обращалось къ любимой имъ Казани. Въ письмѣ его отъ 31 марта 1884 года между прочимъ читаемъ: „Бійская домовая церковь архіерейская посвящена Божіей Матери въ честь Казанской Ея иконы (на полѣ письма при этомъ замѣчено: обратите на сіе вниманіе Ваше), съ тою мыслію, чтобы Матерь Божія, ставъ здѣсь на рубежѣ языческаго Алтая, какъ нѣкогда въ сердцѣ магометанскаго царства, приняла подъ мощный Свой покровъ и защиту всѣхъ, приходящихъ на трудный подвигъ проповѣди Евангелія среди язычниковъ алтайскихъ, и да будетъ Она благоутѣшительницей всѣхъ христіанъ, старыхъ и новыхъ, съ вѣрою въ державный Ея покровъ прибѣгающихъ. Поэтому желательно было и предмѣстнику моему и мнѣ пріобрѣсти для домовой нашей церкви копію съ чудотворной иконы Божіей Матери, находящейся въ женскомъ Казанскомъ монастырѣ, и притомъ такую, которую списалъ бы иконописецъ незазорной жизни или сестра обители, опытная въ иконописномъ искусствѣ, съ надлежащимъ приготовленіемъ къ сему дѣлу постомъ и молитвою, красками, освященными при чудотворной иконѣ. Не найдете ли Вы возможности принять на себя трудъ ходатайства, предъ кѣмъ нужно будетъ, объ устроеніи и дарованіи для Алтая таковой иконы". Просьбу эту преосвященный повторялъ нѣсколько разъ въ письмахъ къ Николаю Ивановичу и къ алтайскимъ ученикамъ, бывшимъ въ Казани. Эти ученики, по окончаніи курса въ Казанской учительской семинаріи, и привезли заказанную икону въ Бійскъ; она встрѣчена была торжественно всѣми гражданами и поставлена въ церкви

архіерейскаго дома. Отъ 14 мая 1885 г., по отправленіи иконы изъ Казани, Николай Ивановичъ извѣщалъ Преосвященнаго Макарія, что икона эта написана именно такъ, какъ онъ этого желалъ, что „этимъ свящ. даромъ и какъ бы благословеніемъ Казани Алтаю“ послѣдній обязанъ казанскому владыкѣ Палладію и настоятельницѣ монастыря, и что поэтому нужно благодарить владыку Палладія, написать объ этомъ пожертвованіи въ годичномъ отчетѣ миссіи и внизу иконы изобразить лѣтопись этого событія къ свѣдѣнію будущихъ алтайскихъ родовъ.

Особенно оживленныя сношенія между Алтаемъ и Казанью шли по вопросамъ о киргизскомъ отдѣлѣ Алтайской миссіи, которымъ Николай Ивановичъ, по своей давней любви къ киргизской народности и языку, былъ особенно заинтересованъ. Мысль о расширеніи дѣятельности Алтайской миссіи на киргизскія степи высказывалась архим. Владиміромъ еще въ 1860-хъ годахъ, но стѣснялась въ своемъ выполненіи крайней осторожностію русскихъ властей, управлявшихъ степными областями, боявшихся раздражить мусульманскій фанатизмъ кочевниковъ и произвести въ степяхъ нежелательное народное волненіе. Наиболѣе упорнымъ противникомъ киргизской миссіи былъ туркестанскій генералъ-губернаторъ фонъ Кауфманъ. Въ 1869 году Н. И. Ильминскій, какъ извѣстно [1]), имѣлъ съ нимъ сношенія по вопросу объ организаціи русскаго образованія среди инородцевъ Туркестанскаго края, при чемъ представилъ ему краткій проектъ и миссіонерскаго на нихъ дѣйствованія изъ двухъ пунктовъ—Вѣрнаго, куда проектировалъ назначить епископомъ архим. Владиміра съ оставленіемъ за нимъ и Алтайской миссіи, и Чернаго Ануя. Съ проектомъ этимъ онъ тогда же познакомилъ архим. Владиміра. Архим. Владиміръ лежалъ тогда

---

[1]) См. объ этомъ въ Прав. Собесѣдн. 1900 г. статью: Участіе Н. И. Ильминскаго въ дѣлѣ инородч. образованія въ Туркестанскомъ краѣ.

больной въ Москвѣ и отвѣчалъ только краткой запиской, въ которой выражалъ желаніе поговорить о киргизскихъ дѣлахъ подробнѣе послѣ, а теперь высказывалъ только кратко, что не находитъ присланный проектъ ни мечтательнымъ, ни нераціональнымъ. Кауфманъ съ своей стороны не обратилъ на этотъ проектъ никакого вниманія, и предложеніе Николая Ивановича не имѣло никакихъ послѣдствій.

Мысль объ открытіи киргизской миссіи однако не пропала въ средѣ алтайскихъ дѣятелей. Въ 1880 году преосвящ. Владиміръ совершилъ большую поѣздку по округамъ Семипалатинскому, Устькаменегорскому и сосѣднимъ съ ними частямъ Бійскаго округа, чтобы собрать необходимыя данныя о числѣ киргизскаго населенія, о томъ, насколько оно склонно къ воспріятію евангельской проповѣди и гдѣ среди него найти опорный пунктъ для миссіонерскихъ дѣйствій [1]). Свѣдѣнія, собранныя имъ, оказались удовлетворительными, и онъ не медля возбудилъ предъ Св. Синодомъ и Миссіонерскимъ обществомъ ходатайство объ открытіи миссіи и ассигнованіи на нее нужныхъ средствъ. Въ 1881 году ходатайство это было удовлетворено, и отъ 11 сентября о. Макарій писалъ Николаю Ивановичу: „Порадуйтесь съ нами о Вашихъ киргизахъ: разрѣшено Алтайской миссіи имѣть въ Усть-Каменегорскѣ или другомъ пунктѣ станъ“. А преосв. Владиміръ отъ 27 янв. 1882 г. обратился къ казанской переводческой коммиссіи съ просьбой о присылкѣ, по случаю открытія киргизскаго отдѣленія миссіи, Противомусульманскаго Сборника и др. книгъ и литографированныхъ записокъ, какія коммисія найдетъ нужными для руководства киргизскому миссіонеру. Однимъ изъ важныхъ обстоятельствъ, отъ котораго зависѣли будущіе успѣхи новой миссіи, было то, что она должна была простирать свои дѣйствія за границы Алтая въ степную область и

---

[1]) См. г. Ястребова: „Преосв. Владиміръ“, въ Правосл. Собесѣдн. 1898 г. ч. I, 469—470.

Туркестанскій край и потому считаться со взглядами на миссіонерское дѣло лицъ, стоявшихъ во главѣ тамошней областной администраціи. А изъ нихъ миссіонеры только и могли сколько нибудь надѣяться на одного степного генералъ-губернатора Г. А. Колпаковскаго, судя по отчету Миссіонерскаго общества за 1881 годъ, относившагося къ миссіи съ сочувствіемъ. Николай Ивановичъ во многомъ и самъ раздѣлялъ опасенія областныхъ властей, какъ бы слишкомъ рѣшительными и открытыми дѣйствіями миссіонеры не возбудили въ киргизскомъ населеніи какого нибудь волненія, и въ своихъ запискахъ объ образованіи киргизъ требовалъ величайшей осторожности и въ нѣкоторомъ родѣ даже прикровеннаго образа дѣйствованія.

Не такого мнѣнія былъ вновь назначенный (въ сентябрѣ 1882 г.) киргизскимъ миссіонеромъ бывшій Черно-Ануйскій миссіонеръ священникъ о. Филаретъ Синьковскій [1]). Поселившись сначала въ Усть-Каменегорскѣ, потомъ въ Семипалатинскѣ, наконецъ окончательно водворившись (въ 1883 году) въ казачьемъ поселкѣ Букони, онъ энергично принялся за евангельскую проповѣдь киргизамъ при помощи толмача, одного новокрещенаго киргиза Алексѣя Холуева. Въ одномъ изъ своихъ отчетовъ (за 1882—1883 г.) онъ откровенно высказался противъ политики областной семипалатинской администраціи, заставлявшей его скрывать его миссіонерское назначеніе и поставлявшей досадныя препятствія открытой христіанской проповѣди. „Эта боязнь, писалъ онъ, и эти опасенія не основательны... Напрасно приписываютъ киргизамъ какой-то дикій фанатизмъ въ дѣлѣ религіи, могущій будто бы, вслѣдствіе проповѣди въ степи христіанства, агитировать киргизъ... во имя неприкосновенности ихъ магометанской религіи. По увѣреніямъ лицъ, близко стоящихъ къ киргизамъ, ничего подобнаго быть не мо-

---

[1]) Въ настоящее время епископъ Владикавказскій Владиміръ.

жетъ, ибо значительное большинство киргизовъ далеко не столь фанатично и не столь привязано къ магометанству, какъ то воображаютъ иные слишкомъ боязливые опекуны ихъ. Киргизы въ массѣ и нынѣ все еще тѣже полуязычники и полумагометане, какими они были за 55 лѣтъ назадъ. Духовенство ихъ въ большинствѣ малограмотно, весьма не сильно въ магометанскомъ вѣроученіи и, извѣстное при этомъ своимъ крайнимъ сребролюбіемъ и вымогательствомъ, не пользуется въ народѣ полнымъ авторитетомъ, а потому и не въ силахъ нафанатизировать свою кочевую паству. Смышленость киргизъ, ихъ довѣрчивое отношеніе къ русскимъ, ихъ воспріимчивость къ цивилизаціи, природная способность къ изученію русскаго языка и многія другія добрыя качества — даютъ основаніе надѣяться на успѣшность распространенія между ними христіанства, при условіи конечно разумной, внимательной, основанной на евангельской кротости и любви дѣятельности миссіонеровъ. Но при этомъ со стороны гражданской администраціи необходимо не стараніе скрыть, замаскировать дѣятельность проповѣдниковъ, — истина любитъ свѣтъ, не прячется и не маскируется, — но гласное и широкое покровительство миссіямъ" [1]).

Н. И. Ильминскій мало убѣждался такими заявленіями и смотрѣлъ на дѣятельность о. Синьковскаго съ явнымъ безпокойствомъ, такъ что преосвященный Макарій, и самъ очень осторожный миссіонеръ, находилъ нужнымъ умѣрять его подозрительность. Отъ 20 августа 1883 года онъ наприм. писалъ Николаю Ивановичу: „Съ первыхъ чиселъ мая до іюля нашъ алтайскій преосвященный (Владиміръ) ѣздилъ въ Киргизскую степь до Зайсанскаго пóста, взявъ и меня съ собой. Вотъ и сами мы видѣли киргизъ, ѣхали чрезъ ихъ улусы, были въ юртахъ у нихъ, разговаривали съ ними, а *бунта* или возмущенія никакого не про-

---

[1]) См. г. Ястребова въ Правосл. Собесѣдн. 1898 г. ч. I, стр. 470—471.

изошло. Какъ и алтайцы, киргизы съ почтеніемъ встрѣчали и провожали архіерея; съ большимъ вниманіемъ слушали пѣніе архіерейскихъ пѣвчихъ на алтайскомъ языкѣ; въ Зайсанскомъ постѣ собирались смотрѣть на православное богослуженіе, для сего отчасти нарочито совершенное на улицѣ. Мы, побывавши въ киргизской степи и насмотрѣвшись на киргизовъ, вынесли оттуда такое убѣжденіе, что удаленные отъ русскихъ городовъ и селеній киргизы, а равно не бывшіе подъ сильнымъ вліяніемъ татаръ магометанъ, для миссіонерской проповѣди едва ли будутъ туже алтайцевъ первыхъ годовъ миссіи". Въ концѣ (15 декабря) слѣдующаго года онъ извѣщалъ Николая Ивановича о томъ, что и степной генералъ-губернаторъ Колпаковскій принялъ дѣятельное участіе въ служеніи киргизской миссіи начатіемъ переписки объ отводѣ для новокрещеныхъ киргизовъ особаго участка земли близъ Буконскаго стана и предоставленіи новокрещенымъ киргизамъ организовать изъ себя отдѣльную волость.

Въ бумагахъ Н. И. Ильминскаго сохранилось письмо отъ 14 мая 1885 г., написанное въ отвѣтъ на приведенныя сейчасъ успокоительныя рѣчи преосвящ. Макарія; вслѣдствіе нѣкоторой рѣзкости его тона Николай Ивановичъ его не послалъ на Алтай, о чемъ и сдѣлалъ на немъ карандашную помѣту, замѣнивъ его вѣроятно другимъ подобнымъ. Но оно очень интересно по содержанію и мы рѣшаемся привести его здѣсь, какъ откровенное выраженіе мыслей его автора. Въ началѣ онъ очищаетъ себя отъ какого-то подозрѣнія, распространившагося на Алтаѣ, будто бы онъ когда-то осуждалъ алтайскихъ дѣятелей за нежеланіе опредѣлять въ инородческіе приходы священниками инородцевъ,—объ этомъ незадолго до того писалъ ему самъ преосвящ. Макарій, и конечно съ горькимъ упрекомъ, указывая на то, что нигдѣ нѣтъ столько священнослужителей изъ туземцевъ, какъ именно на Алтаѣ.

„Кто Вамъ передалъ, будто я думаю о васъ, что вы идете противъ моего убѣжденія о пользѣ и необхо-

димости опредѣленія въ инородческіе приходы священниковъ инородцевъ, тотъ ошибся или погрѣшилъ. Я напечаталъ переписку объ удостоеніи инородцевъ священнослужительскихъ должностей [1]), которая была въ 1867 г. и окончилась указомъ Св. Синода. Эту брошурку я представилъ преосв. Владиміру и Вамъ;— ужъ она не принята ли за тонкій намекъ съ моей стороны въ укоризну Алтайской миссіи? Это подозрѣніе на меня совершенно напрасное. Я слышалъ, что миссія даже подверглась было обличительной статьѣ на страницахъ Церковно-Общественнаго Вѣстника. Въ газетахъ иногда коротенько и подъ начальными буквами печатаются отвѣты корреспондентамъ. Такъ, въ прошломъ, кажется, году въ одномъ изъ №№ Церковно-общественнаго Вѣстника было напечатано: „Въ Томскъ. Ваша статья о вредѣ поставленія священниковъ изъ инородцевъ не можетъ быть напечатана". Изъ этого отвѣта мы заключили, что Вы и преосв. Владиміръ, возводя инородцевъ на священныя степени, возбудили сильное неудовольствіе нѣкоторыхъ мнимыхъ ревнителей русской народности или частнѣе русскаго духовенства. Я, признаюсь, изданіемъ этой брошуры и другихъ подобныхъ мѣтилъ въ приволжскихъ нелюбителей инородческаго священства. Объ этой матеріи будетъ". Далѣе о киргизской миссіи.

„Я готовъ сѣтовать на Васъ за кажущееся мнѣ устраненіе меня отъ киргизской миссіи. Васъ, вѣрно, оскорбило своею рѣзкостію мое давнишнее письмо, въ которомъ я не одобрялъ выборъ о. Филарета въ киргизскіе миссіонеры, выборъ Усть-Каменегорска, а еще хуже Семипалатинска въ мѣсто пребыванія миссіонера. Впослѣдствіи о. Филаретъ нашелъ казачью станицу Буконь, которая повидимому вполнѣ способна быть средоточіемъ киргизской миссіи... И опять скажу: не обольщайтесь теперешней тишиной киргизской степи, —киргизы это море способное взволноваться даже отъ

[1]) Напечатана въ Казани 1885 года особой брошюрой.

пустыхъ слуховъ и толковъ. Слыхали ли Вы о степныхъ палахъ? Это степной пожаръ, пылаетъ старая трава и всякая сушь и пламя разливается на нѣсколько верстъ. Изъ Вашего отчета, начало котораго я прочиталъ въ 7 № Томскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей, я узналъ о переводѣ на киргизскій языкъ огласительнаго поученія. Полагаю, что Казань могла бы помочь въ этомъ дѣлѣ. Слышалъ я также, что за киргизскими переводами Вы обращались въ Ташкентъ. Предлагалъ я Вамъ въ учителя для киргизской миссіонерской школы симпатичнѣйшаго изъ учениковъ Казанской учительской семинаріи и учениковъ Василія Тимоѳеевича, крещенаго татарина; Вы отклонили. Кстати, перечисляя переводы, сдѣланные и напечатанные въ отчетномъ году, о здѣшнихъ трудахъ Штыгашева Вы не упомянули. Однимъ словомъ мнѣ показалось, что Вы гораздо охладѣли къ Казани. Это не поощряетъ писать; притомъ я совсѣмъ разучился писать сколько нибудь разборчиво.—Мнѣ представляется опаснымъ и вреднымъ, если гражданское начальство отрѣжетъ отъ киргизскихъ земель (участки?) для поселенія и пользованія крещающихся киргизъ. Это разозлитъ некрещеную массу и поведетъ къ нескончаемой враждѣ и побоищамъ, вооружитъ киргизскій народъ противъ миссіи и можетъ сильно воспрепятствовать успѣху ея среди киргизъ. Разъ Вы мнѣ писали предъ открытіемъ Киргизской миссіи, что ее слѣдовало бы начать, какъ блаженной памяти архим. Макарій началъ Алтайскую миссію тихо и мирно. Теперь Вы, какъ начальникъ миссіи, можете настоять на этой Вашей мысли совершенно справедливой... Отчетъ Вашъ жду съ нетерпѣніемъ и прочитаю съ удовольствіемъ. Господь да поможетъ Вамъ въ развитіи миссіи и числомъ вѣрующихъ, и числомъ становъ, и въ обузданіи наглыхъ раскольниковъ. Прочтите, простите и благословите, а не кляните. Настоящее мое отрывочное письмо да не послужитъ новымъ поводомъ къ новымъ недоразумѣніямъ".

Небольшое недоразумѣніе скоро разсѣялось. Для Николая Ивановича были слишкомъ дороги связи съ Алтаемъ. Онъ готовъ былъ отъ всей души служить интересамъ и новой киргизской миссіи, хлопоталъ о киргизскихъ переводахъ, самъ работалъ надъ ними и надъ изданіемъ алтайскихъ книгъ, пріискивалъ и рекомендовалъ для переводовъ и для киргизской школы подходящихъ для того людей, посодѣйствовалъ преосвященному Макарію завязать сношенія съ извѣстнымъ дѣятелемъ на поприщѣ киргизскаго образованія и борьбы съ исламомъ въ Туркестанскомъ краѣ Н. П. Остроумовымъ, дѣлалъ разныя указанія касательно лучшаго устройства миссіонерскаго дѣла среди киргизскихъ кочевниковъ, писалъ объ интересахъ миссіи въ письмахъ къ Константину Петровичу Побѣдоносцеву, прося у него въ разныхъ случаяхъ его сильной поддержки этихъ интересовъ. Въ томъ же 1885 году отъ 1 августа онъ писалъ преосвященному Макарію:

„Отъ времени до времени вспоминаю я Васъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и Алтайскую миссію, гдѣ уже много есть у меня личныхъ и заочныхъ знакомцевъ, начиная отъ о. Михаила, Чолышманскаго подвижника (т. е. о. Чевалкова), до Козьмы Укунакова. Особенно же часто въ своихъ мысляхъ я думаю и передумываю о Вашей Киргизской миссіи. Сущность и основа моихъ мыслей состоитъ въ томъ, чтобы переведены были на киргизскій языкъ православныя вѣроучительныя, священныя богослужебныя книги и чтобы открыто было училище для киргизскихъ дѣтей съ преимущественнымъ потребленіемъ киргизскаго языка, въ которое бы принимались крещеные киргизы и по желанію своему нерещеные, а также и буконскіе казачата, особенно хорошо знающіе покиргизски; киргизовъ крещеныхъ и некрещеныхъ, всѣхъ подрядъ, нужно учить православному закону Божію и пѣнію молитвъ церковныхъ на киргизскомъ языкѣ. Буконцевъ слѣдуетъ учить не все по-русски, но и покиргизски, чтобы они свободно читали книги на киргизскомъ языкѣ и пѣли въ школѣ

или церкви покиргизски. Кстати: арабскаго мусульманскаго письма миссія не должна допускать у себя нималѣйше,—это Вы строго внушите. И такъ вотъ основа и сущность всѣхъ моихъ размышленій о Киргизской миссіи.

„Послѣ того, какъ я, еще въ прошломъ году, написалъ Вамъ соображенія о присылкѣ сюда киргизскихъ и буконскихъ юношей, чтобы изъ нихъ выработать киргизскихъ переводчиковъ и учителей, нынѣшней весной пріѣзжалъ ко мнѣ изъ Оренбурга инспекторъ инородческихъ школъ; отъ этого моего добрѣйшаго пріятеля я услышалъ, что изъ всѣхъ нашихъ крещено-татарскихъ воспитанниковъ учительской семинаріи, служащихъ учителями въ киргизскихъ школахъ Тургайской области, наилучше усвоилъ киргизскій языкъ Иванъ Спиридоновъ, — его и по произношенію, и по складу рѣчи, выбору словъ, не отличишь отъ настоящаго киргиза, и нисколько не осталось татарскаго запаха. Я вѣрю этому отзыву инспектора Катаринскаго (когда Вы гостили въ Казани, онъ учился въ академіи и часто посѣщалъ школу, — быть можетъ, Вы его видали), потому что онъ татарскимъ языкомъ владѣетъ, какъ татаринъ, да познакомился и съ киргизами. Кромѣ того, Спиридоновъ ведетъ школьное дѣло основательно и усердно. Мнѣ и пришла мысль, нельзя ли Спиридонова, который прослужилъ киргизамъ съ 1881 года, повернуть на служеніе Киргизской миссіи въ Букони. Я планировалъ такъ; въ Букони открывается школа, является учитель Спиридоновъ, перелагаетъ книги наши крещено-татарскія на киргизскій языкъ (это для ускоренія дѣла), обучаетъ казаковъ и киргизъ и т. д. Но для рѣшенія этой задачи требуется: 1) Ваше усмотрѣніе, 2) согласіе Спиридонова, 3) деньги на проѣздъ ему отъ Тургая до Казани и отсюда до Букони и въ жалованье буконскаго учителя. Деньги эти на первый разъ обѣщаны К. П. Побѣдоносцевымъ, который мою мысль одобрилъ и всячески содѣйствовать готовъ ея осуществленію, но велѣлъ повести дѣло чрезъ епископа,

т. е. черезъ Васъ или, быть можетъ, чрезъ преосвящ. Владиміра. Вы уже познакомились съ киргизской миссіей на мѣстѣ,—сообщите мнѣ свое мнѣніе оффиціально по вышеизложеннымъ моимъ соображеніямъ о Спиридоновѣ и о киргизской школѣ съ переводами. Я же между тѣмъ теперь же спрашиваю Спиридонова о его согласіи. Въ нынѣшнемъ году едва ли уже успѣемъ открыть буконскую школу, по крайней мѣрѣ покончимъ переписку, дабы въ слѣдующемъ году съ ранняго лѣта Спиридоновъ могъ явиться въ Буконь для предварительнаго ознакомленія съ тамошними казаками и киргизами и съ тамошнимъ языкомъ, — нѣтъ ли въ немъ какихъ отличій отъ тургайскаго. Если Спиридоновъ согласится перейти въ Буконь и если въ Тургаѣ найдетъ онъ возможнымъ въ досужее время перелагать крещено-татарскія книги на киргизскій языкъ, не возбуждая сомнѣній и неудовольствій со стороны киргизъ, то за зиму онъ могъ бы подготовить покиргизски свящ. исторію и т. п.“ [1]).

Не дожидаясь отвѣта съ Алтая, Николай Ивановичъ отъ 2 сентября послалъ другое письмо, служащее продолженіемъ сейчасъ приведеннаго.

„Въ заказномъ письмѣ отъ 1 августа я излагалъ Вамъ свои предположенія объ открытіи въ Букони киргизской миссіонерской школы, съ опредѣленіемъ въ нее учителемъ бывшаго воспитанника нашей семинаріи, изъ крещеныхъ татаръ, Ивана Спиридонова, который бы перелагалъ наши крещено-татарскія книги на киргизскій языкъ. Тогда же я написалъ о томъ и Спиридонову, предлагая ему пока еще воображаемое Буконское мѣсто,

---

[1]) Слѣдующія за симъ письма Николая Ивановича присланы изъ Томска Его Преосвященствомъ Епископомъ Томскимъ Макаріемъ и печатаются по его желанію, съ очень небольшими сокращеніями, имъ же указанными. Письма эти и послужили поводомъ къ отысканію въ бумагахъ Н. И. Ильминскаго выше приведенныхъ матеріаловъ для исторіи Алтайской миссіи до 1885 года и къ составленію настоящей статьи.

если позволятъ его обстоятельства въ нынѣшнемъ или будущемъ 1886 году, и чтобы онъ на своемъ теперешнемъ мѣстѣ, въ г. Иргизѣ Тургайской области, занялся переложеніемъ нашихъ крещено-татарскихъ книгъ на киргизскій языкъ. Спиридоновъ телеграммою увѣдомилъ меня въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „согласенъ, присылайте книгъ". Сегодня я отправляю ему слѣдующія книги татарскія: св. исторію, молитвенникъ, воскресной службы 6-го гласа, часословъ и пасхальную службу. А въ письмѣ прошу его сначала переводить св. исторію, стараясь о ясности и складности киргизскаго изложенія, и чтобы онъ въ видѣ образчика прислалъ мнѣ листа два писчихъ своего переложенія св. исторіи. Я надѣюсь, что онъ исполнитъ это дѣло удовлетворительно. О дальнѣйшемъ ходѣ дѣла буду увѣдомлять Васъ своевременно. А отъ Васъ ожидаю распоряженій еще на упомянутое письмо мое отъ 1 августа.

„Считаю долгомъ увѣдомить Васъ, что совѣтъ Прав. Миссіон. Общества выслалъ въ Казань 130 р. условно, если пріѣдутъ сюда Ваши новые стипендіаты. Но если состоится опредѣленіе Спиридонова, то киргизскіе стипендіаты и не нужны. Развѣ не будутъ-ли еще шорцы или тому подобные. — Обратили-ли Вы вниманіе на подробную статью Московскихъ вѣдомостей о Казанскомъ соборѣ епископовъ и о всенощнѣ 13 іюля въ Казанской крещено-татарской школѣ, гдѣ присутствовали почти всѣ пріѣхавшіе въ Казань архипастыри и оберъ-прокуроръ Св. Синода. Эта статья цѣликомъ перепечатана въ Церковно-Общественномъ Вѣстникѣ. Ее писалъ, кажется, московскій профессоръ Н. И. Субботинъ, который присутствовалъ на соборѣ, какъ спеціалистъ по расколу".

Послѣ этого письма въ алтайской корреспонденціи Николая Ивановича замѣчаемъ нѣкоторый перерывъ. Съ осени 1885 года до весны 1886-го въ теченіи 8 мѣсяцевъ онъ провелъ въ Петербургѣ, вызванный туда по разнымъ школьнымъ и миссіонерскимъ вопросамъ, но онъ и тамъ не переставалъ радѣть о миссіонер-

скихъ дѣлахъ вообще и въ частности алтайскихъ. Нѣсколько выразительныхъ фактовъ въ этомъ родѣ можно видѣть въ его письмахъ къ К. П. Побѣдоносцеву за 1886 годъ и изъ слѣдующаго письма его изъ Петербурга преосвящ. Макарію отъ 13 мая того же года:

„Наканунѣ отъѣзда изъ Петербурга въ Казань испрашиваю себѣ и женѣ своей святительское благословеніе Ваше и излагаю Вамъ свои мысли по мѣрѣ силъ и ради желанія пользы дѣлу Божію, каковымъ поистинѣ есть и должно быть Ваше дѣло. К. П. Побѣдоносцевъ мнѣ давалъ всѣ отчеты и записки Алтайской и Киргизской миссіи, какіе печатались въ Томскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ и въ Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ. Я слѣдилъ внимательно. Познакомился съ генераломъ Колпаковскимъ, — славный господинъ и усердный христіанинъ Герасимъ Алексѣевичъ. Когда въ 6 № Томск. Епарх. Вѣдомостей вычиталъ я о злостныхъ попыткахъ монгольскаго гегена за Кошагачемъ, а въ отчетѣ за 1884 годъ Вы предположили въ этомъ Кошагачѣ открыть особый миссіонерскій станъ, то я сейчасъ же написалъ Константину Петровичу энергичный докладъ о крайней необходимости открыть теперь же Кошагачій станъ, согласно соображенію Вашему, изложенному въ отчетѣ 1884 года [1]). Константинъ Петровичъ это соображеніе препроводилъ отъ своего лица Московскому владыкѣ предъ общимъ собраніемъ. Я еще раньше подалъ Московскому же владыкѣ о назначеніи Спиридонова учителемъ въ Буконь съ содержаніемъ до 400 рублей и съ единовременнымъ пособіемъ на переѣздъ до Букони отъ теперешняго мѣста его служенія въ Оренбургской степи черезъ Казань—его родину. Если 11 числа было общее собраніе миссіонерскихъ членовъ въ Москвѣ, то такъ или иначе два сказанные доклада (?),... ладно ли или неладно, но все-таки я ду-

---

[1]) См. Письма Н. И. Ильминскаго къ К. П. Побѣдоносцеву, стр. 189—191.

шевно радѣю миссіи Алтайской и законной ея дщери — Киргизской. Константинъ Петровичъ поинтересовался знать обстоятельства жизни и личность о. Чевалкова; — я ему доставилъ нѣмецкую часть 1-го, т. е. Алтайскаго, тома собранія В. В. Радлова, гдѣ помѣщена автобіографія Михаила Васильевича. Онъ прочиталъ и весьма заинтересовался почтеннымъ труженикомъ Алтая, а для меня онъ драгоцѣненъ и благоплоденъ потому, что имѣетъ сугубую благодать присно-памятнаго блаженнаго первооснователя Вашего [1]). Вотъ мое искреннее сужденіе о Вашихъ миссіяхъ. Спаситель уподобляетъ царствіе Божіе, т. е. распространеніе Своей благодатной церкви, закваскѣ, сѣмени и т. п. — предметамъ, имѣющимъ внутреннюю силу и жизнь; они развиваются и растутъ постепенно и неуклонно, т. е. все больше и больше, прочно и жизненно. Апостолъ Павелъ сказалъ: *слово мое и проповѣдь моя не въ препретельныхъ человѣческія мудрости словесѣхъ, но въ явленіи духа и силы.* То и другое сбывается на Алтайской миссіи. Христіанство, какъ закваска, проникаетъ и къ язычникамъ и влечетъ ихъ къ купели крещенія; а сила Божія, исцѣляющая болѣзни и изгоняющая бѣсовъ, — всѣхъ убѣждаетъ въ истинѣ христіанства. Въ Христовой вѣрѣ ищутъ избавленія отъ бѣсовъ и болѣзней! Это прямое торжество миссіи и вѣрный знакъ правильности ея дѣйствій и способовъ. На Кошагачѣ постарайтесь поставитъ сильнаго борца въ родѣ Михаила Васильевича.

„Пожалуйста, хладнокровно обсудите и взвѣсьте, а тамъ, какъ Господь Вамъ положитъ на сердце, такъ и да будетъ Его святая воля“.

На Алтаѣ между тѣмъ шла дѣятельная переписка о Спиридоновѣ. Обѣщаніе Николая Ивановича устроить дѣло о переводѣ Спиридонова въ Буконь очень обрадовало и преосвященнаго Макарія, и о. Синьковскаго.

---

[1]) См о немъ въ письмахъ къ К. П. Побѣдоносцеву, стр. 190—191, 204—205.

Переводчикомъ при о. Синьковскомъ былъ тогда киргизъ Ибрагимъ, еще некрещеный, потому не совсѣмъ удобный какъ для переводческихъ работъ, такъ и для устройства буконской школы, да и онъ весной 1886 г. ушелъ съ миссіонерской службы въ волостные писаря. Нѣсколько инородцевъ подготовлялись на службу Киргизской миссіи при архіерейскомъ домѣ въ Бійскѣ, но ихъ долго было ждать. На время, до пріѣзда Спиридонова, въ Буконь приглашенъ былъ хорошій знатокъ киргизскаго языка изъ казанскихъ стипендіатовъ Алтая Ст. Тодогошевъ, но онъ весь былъ занятъ школой и совсѣмъ не имѣлъ времени заняться киргизскими переводами. Извѣщенный преосв. Макаріемъ о возможности пріобрѣсти такого опытнаго уже учителя и переводчика, какъ Спиридоновъ, о. Синьковскій немедленно выхлопоталъ послѣднему пріемъ въ учителя отъ казачьяго войскового начальства и 80 руб. жалованья изъ войсковыхъ суммъ. И вдругъ, къ великому огорченію почтенныхъ алтайскихъ дѣятелей, все это дѣло разрушилось и имъ волей-неволей пришлось попрежнему ограничиться въ Букони своими мѣстными средствами. Кромѣ Спиридонова, въ Алтайскую миссію просились еще два кандидата, — учитель Вятской губерніи Яковъ Малый Памфиловъ изъ учениковъ Казанской учительской семинаріи (выпуска 1870 г.) и воспитанникъ Казанскаго миссіонерскаго пріюта Вас. Иліодоровъ, но по разнымъ причинамъ они оказались неудобными для миссіи [1]).

Извиняясь предъ Н. Ивановичемъ, что замучилъ его оффиціальными бумагами по справкамъ объ указанныхъ кандидатахъ, преосв. Макарій отъ 19 марта 1887 г. извѣщалъ его, что сталъ теперь готовить для миссіи нужныхъ людей въ своемъ училищѣ: „Алтайцы,

---

[1]) Всѣ эти обстоятельства описаны въ письмахъ Николаю Ивановичу съ Алтая, сохранившихся въ его бумагахъ. Отзывъ его объ Иліодоровѣ см. въ письмахъ къ К. П. Побѣдоносцеву, стр. 215, 216.

писалъ онъ, могутъ отлично читать печатныя киргизскія книжки, пріучаются говорить съ киргизами новокрещеными, у насъ обучающимися (трое, одному 20 лѣтъ). Лѣтомъ хотимъ послать ихъ для ознакомленія съ разговорнымъ языкомъ въ киргизскую степь. Мы полагаемъ, что языкъ киргизовъ ближе къ алтайскому, чѣмъ шорскій или казанскій татарскій". Въ томъ же письмѣ онъ извѣщалъ, что въ Бійскѣ открылась типографія (частная съ пособіемъ отъ миссіи), имѣющая алтайскіе шрифты. Въ этой типографіи предпринималась перепечатка нѣкоторыхъ книгъ миссіи, сгорѣвшихъ во время пожара. До крайности нужны были деньги, тѣмъ болѣе что миссія итакъ уже задолжала за послѣднія свои изданія до 382 р. Преосвященный спрашивалъ, не можетъ ли имъ помочь въ нуждѣ Казанская переводческая коммиссія. Въ маѣ 1887 года Николай Ивановичъ отвѣчалъ на все это длиннымъ письмомъ:

„Дѣйствительно, Ваши казенныя бумаги нагнали было на меня порядочную хандру своимъ сухимъ оффиціальнымъ тономъ. Къ этому присоединились въ Вашихъ отчетахъ по миссіи явныя нареканія на учительскія семинаріи вообще и нѣкіе тонкіе намеки на Казанскую учительскую семинарію, что де въ гостяхъ хорошо, а дома лучше. Я полагаю, что пребываніе Вашихъ птенцовъ въ Казани и въ Казанской семинаріи впродолженіи семи лѣтъ не прошло безплодно для Алтайской миссіи; всетаки напечатано въ Казани за это время нѣсколько переводовъ, получили кое-какое образованіе нѣсколько человѣкъ. О Михаилѣ Ташкиновѣ я мало вычиталъ изъ отчетовъ миссіи, а Степанъ Тодогошевъ, повидимому, усердно помогаетъ о. Филарету. Иванъ Штыгашевъ еще болѣе ознаменовалъ себя и своимъ путешествіемъ въ Москву и Кіевъ, и своими переводами на шорское нарѣчіе, и своимъ полезнымъ участіемъ въ печатаніи алтайскаго словаря. Словарь затянулся потому во-первыхъ, что о. протоіерею Василію Ивановичу (Вербицкому) не свободно было уско-

рить переписку словаря; во-вторыхъ, я уѣзжалъ изъ Казани почти на 8 мѣсяцевъ, а словарь лежалъ безъ движенія; наконецъ, безъ помощи природнаго алтайца или шорца я уже шелъ ощупью, неувѣренно и нерасторопно; частью задержало и наше оскудѣніе деньгами. Но наконецъ, съ Божіею помощію, трудъ этотъ доведенъ до конца. Если Господь поможетъ о. Василію соорудить и другія части своего словаря, то ихъ печатайте уже на мѣстѣ и устройте тщательную провѣрку чрезъ природныхъ инородцевъ разныхъ частей Алтая, ибо въ такомъ обширномъ и многосложномъ трудѣ требуется возможная точность, вѣрность и осмотрительность. За все благодареніе Богу.

„Теперь у Васъ средства и обстановка миссіи значительно расширились и возвысились. Во главѣ миссіи всталъ архіерей; миссія устроила свое катихизаторское училище; открылась въ Бійскѣ типографія съ алтайскимъ шрифтомъ. Всѣ эти учрежденія произошли случайно и требуютъ постояннаго вниманія и молитвы о сохраненіи ихъ. Архіерейство, расширяя область и власть Вашу, да не отвлечетъ и не отдалитъ Васъ, т. е. начальника миссіи, отъ спеціальнаго радѣнія объ инородцахъ. Катихизаторское училище основалось собственно на одномъ лицѣ, котораго благодать Божія, путемъ строптнымъ и развращеннымъ, привела подъ Вашъ святой кровъ и пріобщила къ святому дѣлу миссіи; говорю на основаніи того, что слышалъ въ академіи о необыкновенной его даровитости [1]): берегите его, поддерживайте и ободряйте его, денно и нощно молитесь за него, ибо если только (чего Боже избави) пошатнется онъ, тогда не устоитъ и Ваша катихизаторская школа.

„Вотъ у Васъ открылась въ Бійскѣ типографія,— кѣмъ и на какихъ основаніяхъ? Исполнилась мысль

---

[1]) Іеромонахъ Меѳодій, въ настоящее время читинскій епископъ, изъ студентовъ Казанской академіи (М. Л. Герасимовъ) XXIII курса.

1872 года. По моему же докладу совѣтъ Прав. Миссіонерскаго общества предполагалъ устроить для алтайской миссіи свою типографію, которая стоила бы ему порядочныхъ денегъ на первое обзаведеніе и на поддержку. Вы напечатали собраніе поученій на алтайскомъ языкѣ и бесѣду къ язычникамъ, всего на 381 р. 80 копѣекъ. Гдѣ Вы это напечатали?—Въ Томскѣ или уже въ Бійскѣ? Что̀ бы прислать сюда нѣсколько экземпляровъ для переводческой комиссіи, академіи, духовной семинаріи и миссіонерскаго пріюта?

„Если у Васъ книги погорѣли, то у насъ еще есть нѣсколько экземпляровъ Вашихъ трудовъ — алтайскихъ, шорскихъ и киргизскихъ. А деньгами въ прежніе годы мы были богаты, нынѣ совсѣмъ оскудѣли, едва можемъ расплатиться за старыя работы. Съ году на годъ грамотность между инородцами усиливается и распространяется; однихъ чувашъ болѣе полмилліона въ губерніяхъ Казанской, Самарской, Уфимской и Оренбургской, — на нихъ идетъ масса книгъ и все почти даромъ; торговля книгами у инородцевъ еще не организована, да и трудно сдѣлать это, ибо чуваши мѣстами еще держатся языческой косности, а мѣстами даже уклоняются въ магометанство. И такъ подобно апостолу Петру скажемъ: „сребра и злата нѣсть у насъ“, но я предполагаю доложить о Вашей книгопечатной надобности г. Оберъ-Прокурору Св. Сѵнода Константину Петровичу; онъ съ большимъ сочувствіемъ относится къ миссіонерству и къ Вашей миссіи вчастности. Въ началѣ прошлаго года, когда я былъ въ Петербургѣ, онъ мнѣ давалъ читать Ваши отчеты и записки о. Филарета, послѣднія печатавшіяся въ Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ, а первые въ Томскихъ епархіальныхъ.

„Тутъ я увидѣлъ, что въ Кошагачѣ уже въ предыдущемъ году Вы хлопотали объ открытіи особаго стана, но Мисс. Общество не отпустило суммы; послѣ того какой-то выходецъ изъ Монголіи близъ того мѣста устроилъ кумирню и насадилъ ламайство. Поѣхалъ

урсульской миссіонеръ о. Константинъ, двинулся съ Чулышмана престарѣлый Михаилъ Васильевичъ (Преосвященный Владиміръ сказывалъ мнѣ, что старикъ Чевалковъ прямикомъ, черезъ горы и сугробы, проѣхалъ нѣсколько сотъ верстъ, чтобы сокрушить кумирослуженіе). Я изложилъ въ запискѣ эти обстоятельства и старался объяснить опасность наступающаго язычества и небходимость скорыхъ мѣръ противъ него и представилъ Константину Петровичу, а онъ сообщилъ Московскому владыкѣ задолго до общаго собранія миссіонерскаго. Надѣюсь, что его ходатайство было уважено и Кошагачскій станъ у Васъ открылся. Въ тоже время я подавалъ докладъ Московскому владыкѣ о назначеніи въ Буконь учителемъ Ивана Спиридонова съ ассигнованіемъ ему изъ миссіонерскихъ суммъ на проѣздъ единовременно и на жалованье постоянно; Константинъ Петровичъ своимъ письмомъ подкрѣпилъ мое ходатайство. Но когда я, въ половинѣ мая, на обратномъ пути, заѣхалъ въ Москву и видѣлся съ В. Т. Покровскимъ, я услышалъ отъ него (да впрочемъ и отъ преосвященнаго Александра епископа Можайскаго, нашего казанскаго знакомца и доброжелателя), что Московскій владыка сѣтуетъ на бѣдность капиталовъ Миссіонерскаго Общества. Общаго собранія долго не было, между тѣмъ Вашъ домъ сгорѣлъ со всѣмъ имуществомъ: въ виду этихъ затрудненій я писалъ о. Покровскому, что мнѣ извѣстны три статьи расхода, требующіяся со стороны Миссіон. общества: 4000 на переводческую комиссію, 1000 или 1500 на учрежденіе Кошагачскаго стана, 520 Ивану Спиридонову, именно: 120 единовременно на проѣздъ и 400 ежегодно жалованья. Такъ какъ два первые расхода необходимы и безотложны и нельзя ихъ ни убавить, ни отсрочить, то я отказываюсь-де отъ назначенія Спиридонова, тѣмъ болѣе что, судя по отчетамъ киргизской миссіи, она обошлась своими средствами, — и поддержала школу, гдѣ обучала киргизскихъ дѣтей, и сдѣлала нѣсколько переводовъ, слѣдовательно киргиз-

ская миссія, при недостаткѣ миссіонерскихъ суммъ, можетъ пока обойтись безъ посторонняго человѣка. Такимъ образомъ Спиридоновъ и остался. Онъ вернулся на свое учительское мѣсто въ Тургайскую область, гдѣ онъ также можетъ быть полезнымъ и для миссіи. Недавно писалъ онъ мнѣ, что преосвященный Макарій оренбургскій, черезъ инспектора инородческихъ школъ, поручилъ ему перевести на киргизскій языкъ Евангеліе отъ Матѳея, и просилъ прислать ему татарскій переводъ этого Евангелія. Я послалъ ему нѣсколько татарскихъ книжекъ, въ томъ числѣ Премудрость Іисуса сына Сирахова. Онъ съ своимъ товарищемъ Мазохинымъ сталъ переводить Премудрость повидимому въ классѣ, ибо говоритъ: „въ три урока (по 2 часа черезъ день) успѣли перевести только одну первую главу". Я и желалъ бы, чтобы киргизскіе переводы производились, по обстоятельствамъ, въ разныхъ мѣстахъ степи, но были бы одного направленія и одного склада и направлялись бы къ одной цѣли. Эти переводы нужно для прочтенія послать въ Буконь, а буконьскія къ намъ. Бійскъ не можетъ печатать киргизскихъ переводовъ, ибо не можетъ отличить хорошаго отъ худого и общаго отъ частнаго, не можетъ отличить магометанскую примѣсь. Ихъ надо печатать въ Казани.

„Преосвященный оренбургскій открываетъ свою киргизскую миссію, — снесся ли и согласился ли онъ съ Вами? Также преосвящ. Неофитъ устраиваетъ миссіонерскій монастырь у озера Иссыкуля. Недавно получилъ я письмо изъ Вѣрнаго отъ одного новокрещенаго таранчинца. Написалъ арабскими буквами такъ фигурно, что насилу разберешь; вклеилъ нѣсколько арабскихъ словъ; Спасителя называетъ Богомъ и Сыномъ Божіимъ, но именуетъ Иса, какъ въ Коранѣ, и прибавляетъ: Алейги ассалямъ, — миръ на Немъ. Эта прибавка у магометанъ идетъ только къ пророкамъ, но не къ Богу, и ставитъ Іисуса Христа на одну доску съ Ноемъ, Авраамомъ и Давидомъ. Стало быть, новокрещеный ахунъ, мулла, не ясно представляетъ божественное

лице Спасителя. А по моему мнѣнію въ христіанскихъ переводахъ не слѣдуетъ допускать ни магометанскихъ искаженій христіанскихъ именъ, ни арабскихъ пословій; оцѣнить и взвѣсить подобные лишки и несообразности можно только при знаніи магометанства и арабскаго языка, ибо нѣкоторыя арабскія слова вошли окончательно въ составъ обще-народнаго киргизскаго языка. Итакъ алтайскіе переводы печатайте сами, въ нихъ Вы искусились и усовершились; а киргизскіе переводы предоставьте печатать здѣсь. Но вотъ откроется особая Омская епархія и отрубитъ отъ алтайскаго пня киргизскую отрасль и не соединитъ ее ни съ Казанью, ни съ чѣмъ, и поведетъ дѣло наобумъ, и такъ далѣе и т. д. Желательно бы для пользы дѣла, чтобы киргизская миссія осталась нераздѣльно съ алтайскою. По моему мнѣнію Алтайская миссія должна отойти въ Омскую епархію и начальникомъ этой новой епархіи и главнымъ заправителемъ обѣихъ миссій должны быть Вы, какъ опытный миссіонеръ. Но эти высшія заботы оставимъ высшему правительству, а я скажу нѣсколько словъ о преосвященномъ Тихонѣ и о Штыгашевѣ.

„Съ Преосвященнымъ Тихономъ я нѣсколько познакомился въ Казани на собраніи архіереевъ въ іюлѣ 1885 года, но прежде еще много слышалъ о немъ отъ вятскихъ, какъ объ образцовомъ и добрѣйшемъ архипастырѣ. А отъ одного проѣзжаго сибиряка, именно отъ того усерднаго торговца, который Штыгашеву построилъ школу, я слышалъ объ отношеніи и расположеніи инородческихъ селеній Минусинскаго округа, къ которымъ деревня Штыгашева весьма близка и сходственна, а отъ Кузнецка и отъ Бійска весьма далека и отдѣлена тундрами и тайгами. Я и написалъ преосвященному Тихону, человѣку въ томъ краѣ новому, о плохомъ состояніи минусинскихъ татаръ, хотя и крещеныхъ. Я рекомендовалъ ему Штыгашева, какъ благодатное сѣмя, удобренное Алтайскою миссіею; и если его посадить на минусинскую почву, то оно-де

разростется, какъ великое древо, и оплодотворитъ цѣлый край Минусинскій, дотолѣ темный. Но я предполагалъ бы не уводить Штыгашева изъ его деревни, а оставить его тамъ, построить тамъ церковь; Иванъ будетъ священникомъ и къ его приходу припишутся нѣкоторыя ближайшія деревни Минусинскаго края. Если въ гражданскомъ отношеніи неудобно будетъ Матуръ перечислить въ Минусинскій округъ, то есть и въ здѣшнихъ нашихъ мѣстахъ приходы, захватывающіе двѣ губерніи. Я объ этомъ Вамъ ничего не сообщалъ, во-первыхъ потому, что не зналъ еще какъ преосв. Тихонъ приметъ эту мысль, во-вторыхъ не хотѣлъ тревожить Васъ своею назойливостью. По моему мнѣнію, минусинскіе татары требуютъ единодушныхъ между Красноярскимъ преосвященнымъ и Алтайскою миссіею мѣръ къ ихъ христіанскому просвѣщенію и утвержденію въ православіи; иначе, если у нихъ заведется магометанство, это будетъ язва великая и неисцѣльная. Благо теперь сошлись такіе благодушнѣйшіе сосѣди, Вы и преосв. Тихонъ, что можете устроить дѣло безъ соревнованія, а по любви христіанской. Но если при Вашемъ обоюдномъ осмотрѣ на мѣстѣ Матуръ окажется удобнѣе оставить въ вѣдѣніи Алтайской миссіи, то, устроивши въ немъ церковь, нельзя ли къ нему приписать Минусинскія деревни инородческія, отчисливши ихъ отъ епархіи Минусинской? Штыгашева посвятили бы Вы тутъ же во священника, возложивъ на него пасти предназначенное для сего прихода стадо.

„Если бы можно было увидаться и бесѣдовать лицомъ къ лицу, тогда бы нашимъ разговорамъ не было конца; а теперь пора кончить письмо. Пишите, пожалуйста, чаще и по просту, по душѣ. Я все это написалъ, какъ предположеніе, если угодно, даже празднословіе, не стѣсняйтесь отбросить; а если найдется что нибудь толковое и у Васъ примѣнимое, то и примѣните. Пишу на авось и на всякій случай. Особенно на счетъ священства Штыгашева, — быть можетъ онъ

самъ еще не согласится, найдетъ себя не готовымъ и т. п. . .

„Писалъ писалъ, и оказывается на повѣрку, что не все прописалъ по содержанію письма. Спѣшу исправить ошибку свою. — А именно вполнѣ одобряю, что Вы привлекли новокрещеныхъ киргизъ учиться въ Бійскъ, — здѣсь они, въ кругу давнихъ и усердныхъ христіанъ, окрѣпнутъ въ православіи. Вы пишете, что пошлете своихъ учениковъ въ степь къ киргизамъ для упражненія въ языкѣ. По одному Вашему отчету, мнѣ показались Ваши мальцы слишкомъ самонадѣянными: они слишкомъ легко и рѣзко накидываются съ обличеніями заблужденій и миссіонерскими предложеніями. Едва ли у киргизовъ это будетъ удобно. Вы при отправленіи ихъ къ киргизамъ дайте имъ твердое наставленіе, по крайней мѣрѣ имѣйте въ виду, т. е. не опустите изъ виду, подобное обстоятельство“.

Съ Алтая шли успокоительныя завѣренія въ искреннемъ уваженіи и благодарности къ Н. Ивановичу, съ утѣшительными извѣстіями объ успѣхахъ катихизаторской школы и о томъ, что, хотя алтайцы и хорошо уже могутъ отличать киргизскія слова отъ мусульманско-арабской примѣси къ киргизскому языку, но самонадѣянными быть не намѣрены и, по желанію Н. Ивановича, будутъ посылать свои киргизскіе переводы для просмотра въ Казань. Въ январѣ 1888 г. въ Казань была отправлена вновь напечатанная на алтайскомъ языкѣ литургія и другія книги. Въ частной припискѣ къ препроводительной бумагѣ преосв. Макарій снова извѣщалъ объ успѣхахъ катихизаторской школы, имѣвшей уже 80 учащихся всякихъ мѣстъ и племенъ, и вчастности объ успѣхахъ учениковъ въ киргизскомъ языкѣ подъ руководствомъ черно-ануйскаго киргиза Истомина, но въ тоже время сообщалъ и горестныя вѣсти о крайнемъ недостаткѣ денегъ у миссіи для печатанія переводовъ и о слабомъ состояніи здоровья самыхъ полезныхъ изъ ея дѣятелей, изъ

бывшихъ казанскихъ ея стипендіатовъ. Отъ 4 февраля 1888 г. Николай Ивановичъ отвѣчалъ:

„Третьяго дня я былъ обрадованъ сугубыми, даже трегубыми дарами Алтая: 1) Вашимъ письмомъ съ брошуркой, 2) письмомъ отца протоіерея Василія Ивановича и 3) его же хронологомъ. За все сіе позвольте передать Вамъ и чрезъ Васъ мою глубочайшую благодарность. Особенно я благодаренъ за Вашу любезнѣйшую приписку, а что касается до формальнаго написанія, то если бы его и не было, не велика бы бѣда, даже было бы гораздо лучше. Что это за напасть на нашихъ казанцевъ?! Все люди отличные, за исключеніемъ Укунакова, который хорошимъ-то никогда и не былъ, за то и сохранилъ свое здоровье. Тотъ вышелъ по болѣзни, а этого нужно выгнать за строптивый и драчливый нравъ. Жаль Штыгашева, потому что алтайцевъ Вы можете замѣнить другими, а его пока некѣмъ и долго еще будетъ некѣмъ. Наличныя его силы нужно распредѣлить такъ, чтобы грудь напрягалась поменьше; особенно натужно груди толмачить малолѣткамъ, да бываетъ еще духота отъ многолюдства. Онъ еще, кромѣ обученія дѣтей, оглашаетъ взрослыхъ и т. д. Такъ ему бы дать часть дѣла — напримѣръ.

„Когда Вы путешествовали по Киргизскимъ и Минусинскимъ предѣламъ вмѣстѣ съ преосвященнымъ Тихономъ, что Вы придумали и какъ распорядились? Видѣли ли Вы сагайскаго священника Николая Катанова и какъ онъ Вамъ показался? По моему предположительному мнѣнію, едва ли онъ стоитъ Штыгашева. Конечно, мнѣ дѣла нѣтъ до столь отдаленныхъ сторонъ, а все-таки любопытство одолѣваетъ; — и я вѣдь внучекъ прародительницы Евы. Вотъ это хорошо, что у Васъ въ катихизаторскомъ училищѣ много воспитанниковъ и есть всѣхъ племенъ и мѣстъ. Постарайтесь ихъ сохранить отъ сліянія языковъ. „Егда снисшедъ языки слія, раздѣляше племена Вышній; егда же и огненныя языки раздаяше, въ соединеніе вся призва“.

Какъ разноязычіе въ Сіонской горницѣ было необходимымъ и дѣйствительнымъ орудіемъ распространенія православной вѣры Христовой по всей землѣ, такъ и у Васъ пусть разноязычіе въ Бійскомъ училищѣ послужитъ орудіемъ къ распространенію Христовой вѣры по всѣмъ закоулкамъ Алтая и даже далѣе за его предѣлы, въ областяхъ Монголіи и Китая, Киргизской и Семирѣчья. Нельзя ли бы иноязычныхъ-то ребятъ упражнять въ переложеніи на ихъ родныя нарѣчія Вашихъ уже готовыхъ алтайскихъ переводовъ, наприм. житій святыхъ и вѣроучительныхъ статей, а за тѣмъ и богослужебныхъ чинопослѣдованій. Еще по содержанію Вашей драгоцѣнной и многосодержательной приписки одно слово: Вашъ 20-лѣтній киргизъ черно-ануйскій Истоминъ сохранилъ ли чистоту своего киргизскаго языка, при долголѣтнемъ сожительствѣ въ Черномъ-то Ануѣ съ алтайцами? Вы его провѣрьте чрезъ букеевскихъ выходцевъ. Кстати: въ прошлогоднихъ отчетахъ писано, что Евангеліе и еще что-то переведено на киргизскій языкъ. Отъ чего Вы не пришлете въ Казань? Я бы просмотрѣлъ,—по крайней мѣрѣ, отдѣлилъ бы излишнюю и предосудительную арабско-магометанскую примѣсь, которая возможна. Напр. давно какъ-то мнѣ писалъ кажется Тодогошевъ Степанъ: Алла *тагала*, — это тагала вовсе не нужно, ибо эта прибавка арабско-магометанская. Подобныхъ вещей можетъ быть не мало. Пріятно даже и просто взглянуть на Ваши труды—соутѣшиться духомъ.

„Что касается до печатанія Вашихъ переводовъ въ Бійскѣ, это, конечно, весьма хорошо и удобно; такъ Вы понемножку ведите печатаніе; типографщикъ Вамъ повѣритъ въ долгъ, а потомъ долги Ваши заднимъ числомъ уплатитъ Миссіонерское Общество, какъ оно уплатило же прошлые долги до 300 рублей. Оно ссылается на Вашъ... (?), что-де потребовалъ экстренно большую сумму, а теперь вѣроятно не откажетъ въ маленькомъ пособіи. Но Вы, пожалуста, дѣйствуйте по соглашенію съ нами, дабы и насъ то не подсѣчь.

Ибо Ваше врозь заявленіе могутъ принять за какое нибудь недоразумѣніе и разладъ между Алтаемъ и Казанью; этого и нѣтъ и думать этого не должно. Любопытно, что оффиціальная половина или паче голова Вашего отношенія за № 21 оказалась совершенно несостоятельной: обѣщала прислать Литургію, а прислала „Совѣты и Инструкціи". Собственно, значитъ, нужно бы прислать то и другое. Но если правду сказать, то „Совѣты" Ваши весьма интересны. Многіе, впрочемъ все вообще содержаніе этихъ документовъ, весьма мнѣ понравилось, а нѣкоторые, въ видѣ: нѣтъ правила безъ исключенія,—я бы противъ нихъ возразилъ. Мнѣ все въ подобныхъ вещахъ чуется рука чужая алтайской простотѣ и природѣ, рука зараженная нѣмецкой наукой и цивилизаціей академической. Наприм. къ чему эти слова, въ родѣ: эпизодъ, въ приложеніи къ инородцамъ,—подобными словами еще болѣе (корпорація, контингентъ и т. д.) загромождаются Ваши отчеты. Къ чему эта пестрота? эти павлиньи перья? Отложите, т. е. велите отложить эту суетную мишуру, и Ваше дѣло будетъ безъ пятна блистать чистымъ свѣтомъ.—На страницѣ 2 „Совѣтовъ" 1) назначаемые въ катихизическое училище ученики начальныхъ школъ должны быть хорошо извѣстны миссіонеру, какъ люди неиспорченные нравственно и т. д. Это великое дѣло и преимущество Ваше. Казанская наприм. семинарія не имѣетъ его,—она должна принимать людей, какихъ или пришлютъ, или сами пріѣдутъ, всякій збродъ. Ваши алтайцы замѣтно отличались своей благовоспитанностію. Самыя школы то начальныя Ваши гораздо выше здѣшнихъ, земскихъ и т. д., слишкомъ омірщившихся.

„Вчера я послалъ Вамъ, за бандеролью, свое „Обученіе церковно-славянской грамотѣ" и два экземпляра листа упрощенныхъ славянскихъ буквъ. Это я придумалъ въ облегченіе учащихся младенцевъ, чтобы ихъ не затруднять сложностію формы буквъ, загромождаемыхъ разными придатками и украшеніями. На осно-

ваніи этой таблицы составилъ я букварь, который печатается въ кіевскомъ журналѣ: „Церковно-приходская школа“,—въ 6-ой январьской половина, и другая половина въ 7-й, т. е. въ февральской книжкѣ. Мой букварь основанъ на старомъ букварномъ порядкѣ и съ посильными доказательствами преимуществъ для насъ, православныхъ русскихъ, древле установленнаго (порядка) святымъ и мудрымъ первоучителемъ славянскимъ,—преимуществъ Кирилловской азбуки. Мы частію испытали удобство и легкость этого способа. Бѣда въ томъ, — задались мы, другъ передъ другомъ, словно въ перегонку, мыслить, что единственное спасеніе — звуковой способъ, а что нашъ древній — есть якобы варварскій и затупляющій. Ну, и добились того, что и сталъ онъ затупляющій. А если задаться мыслію, что онъ тоже можетъ быть изображенъ основательно и толково, то непремѣнно можно добиться до усовершенствованія его. А поелику онъ нашъ древле русскій, православный, а звуковой способъ есть инославная придумка, то наше сочувствіе должно быть на сторонѣ азбуки. Особенно это подобаетъ духовнымъ людямъ и учрежденіямъ.

„Мнѣ и больно, что въ Алтайской миссіи отъ Вашего имени предписывается въ пунктѣ 10 Инструкціи: „Обученіе письму и чтенію лучше всего вести по звуковому способу“. Это письмо—чтеніе, т. е. совмѣстное обученіе чтенію и письму, кажется, теперь уже оставлено, какъ несостоятельное. Миссіонерскія школы, гдѣ есть русскія дѣти, особенно старообрядческія, должны, мнѣ кажется, обязательно принять способъ азбучный, какъ русскимъ народомъ излюбленный и авторитетный. — Въ пунктѣ 1-мъ вводятся обязательно во всѣ инородческія школы миссій программы церковно-приходскихъ школъ, но эти программы многими признаются слишкомъ обширными и трудными, а для инородцевъ совсѣмъ непосильными. Пунктъ 2-й: учителя обязаны каждый годъ предъ началомъ ученья прочитывать „введеніе къ программѣ“,—это отлично.—

Пунктъ 3-й, учителя должны имѣть въ виду статьи: „отношеніе... къ домашнимъ школамъ грамотности“... При этомъ обратить вниманіе на тираду объ инородческихъ школахъ. — Это введеніе писалъ протоіерей Исакіевскаго собора Петръ Алексѣевичъ Смирновъ, нынѣшній редакторъ Церковныхъ Вѣдомостей. О домашнихъ школахъ (не *грамотности*, а) *грамоты* писалъ я; я же писалъ объ инородческихъ школахъ,—и это благосклонно внесено въ текстъ программы. Программы эти составлялись тогда, когда я былъ въ Петербургѣ; я бывалъ всякій разъ приглашаемъ въ засѣданіе училищнаго совѣта при Св. Синодѣ. Я замѣтилъ, что Совѣтъ все свое вниманіе устремилъ на церковно-приходскія школы, на большіе курсы ученья, и побоялся, что эти программы, предписанныя въ руководство на всю Россію, притиснутъ и уничтожатъ наши братскія, самыя простыя, но и самыя удобныя и полезныя школы. Я и написалъ сначала въ видѣ доклада или просто въ видѣ записки о начальныхъ школахъ и о школахъ братскихъ, инородческихъ. Большинство членовъ совѣта согласилось въ существѣ съ моей мыслію; говорили только нѣкоторые, что они-де ничего не имѣютъ и не говорятъ противъ инородческихъ школъ. Я сказалъ, что молчаніе совѣта объ этихъ школахъ будетъ, непремѣнно будетъ понято въ епархіяхъ, какъ запрещеніе. Вотъ и ввели мои статейки. Тутъ же (кстати добавлю) написано и напечатано: школы *грамоты*, и вотъ почему: обыкновенно говорятъ: школа музыки, школа пѣнія, живописи, письма и т. д. Спросите, чему учатъ: музыкѣ, пѣнію, живописи. Чему учатъ? Грамотѣ. Слѣдовательно: школа грамоты. Что касается прилагательнаго, то можно сказать: грамотная школа, какъ живописная школа. Но какъ не говорятъ: школа живописности, такъ не вѣрно говорятъ: школа грамотности. И посмотрите: въ 3 № Церковныхъ Вѣдомостей, на первой полосѣ, столбецъ правый, девятая строка снизу находимъ: „120 Церковно-приходскихъ школъ и 44 школы грамоты“. —

Зачѣмъ же Вы отступаете отъ указаній высшаго учрежденія и отъ здраваго истолкованія и идете во слѣдъ новыхъ истязателей русскаго слова? Совѣтую перемѣнить современемъ окончаніе слова, т. е. грамоты, вмѣсто грамотности.—Вотъ это у Васъ, какъ учить молитвамъ, крестному знаменію и прочее, относящееся до религіозно-нравственнаго воспитанія,—превосходно, и весьма назидательно. Это уже и видно—Ваше дѣло, извлеченное изъ долгаго опыта Вашей миссіи.

„Однако пора кончить. Я и то уже много лишняго набрехалъ. Простите, — примите за излишество усердія, хотя не-благовидное, но не злонамѣренное. Прочитайте, если разберете, или поскольку разберете, а потомъ можете и бросить, или изъ ста одно-два словечка принять, но только меня въ молитвахъ Вашихъ помянуть.

„Сегодня же хотѣлъ я писать о. протоіерею Василію Ивановичу, но не успѣлъ и боюсь пропустить почту. Напишу завтра“.

Вечеромъ того же 4 февраля, получивъ самую посылку съ алтайской литургіей, Николай Ивановичъ послалъ преосв. Макарію другое письмо:

„Литургію я получилъ посылкой по отсылкѣ письма сегодняшняго, не захотѣлъ уже его распаковывать, ибо поздно было. Эта книжка какъ прекрасно напечатана, во всѣхъ отношеніяхъ образцовая. Шрифтъ достаточно крупенъ, ясенъ, правиленъ, изященъ, несравненно лучше томскаго, какимъ напечатано наприм. Евангеліе. Особенно практичны приложенія на абаканскомъ нарѣчіи съ указаніемъ фонетическихъ и грамматическихъ отличій другихъ нарѣчій, и съ оставленными мѣстами для написанія другихъ переложеній. Это прекрасно, и какая простая идея, а не всякому въ голову придетъ. Смотря на эти первые образчики печатанія въ типографіи г. Реброва, Вы непремѣнно должны у себя печатать свои переводы. Какъ нибудь это да устройте. У Васъ много богатыхъ купцовъ, жертвовали же сотни тысячъ на университетъ, ужели на миссію, на печа-

таніе переводовъ ея вчастности, не найдется въ годъ пожертвованій рублей на 500, или сотъ на 6—7? Вы печатайте себѣ, и потомъ попросите того или другого тароватаго благодѣтеля. Вотъ Вы устроили братство противораскольническое, этимъ не ослабили ль Вы собственно миссіонерскую часть? Конечно, и эту застарѣлую язву нельзя оставить безъ вниманія и врачеванія. Все нужно, а какъ много нужно-то, и какъ настоятельно нужно! И какъ мы во всѣхъ отношеніяхъ скудны! Вотъ теперь у насъ здѣсь печатаемъ мы все въ долгъ,—благо вѣрятъ добрые люди. Мы задолжали въ разныхъ типографіяхъ. Теперь всѣ уже деньги за текущій годъ истратили, а долгу осталось болѣе тысячи рублей, а печатанія нельзя остановить; книги плывутъ, какъ вода въ рѣшетѣ, а грамота распространяется съ году на годъ. А Миссіонерское общество еще урѣзываетъ понемножку. Недавно я получилъ письмо отъ В. Т. Покровскаго, обѣщаетъ въ слѣдующее время высылать деньги полностію. — Итакъ Господь да утѣшитъ Васъ и Ваше дѣло да благословитъ всякимъ благословеніемъ! Зачѣмъ Вы отсылаете ко 2-му тому Радлова? Просто бы переписали своими словами, что у него въ предисловіи сказано,—а и всего то немного, и было бы отлично. А то изволь выписывать, да тратиться. Впрочемъ, быть можетъ, самые тексты будутъ полезны для миссіонеровъ. Это другое дѣло".

П. Знаменскій.

ИЗЪ ИСТОРІИ СВ. ПРЕДАНІЯ *).

III.

Развитыя св. Иринеемъ мысли, что апостолы положили во вселенскую церковь, какъ богачъ въ сокровищницу, все необходимое для спасенія, что въ ней, какъ руководимой Духомъ Св. и имѣющей преемственныхъ предстоятелей, находится истина, что между этой истиной и Св. Писаніемъ существуетъ извѣстное взаимоотношеніе, заняли мѣсто краеугольнаго камня въ сужденіяхъ послѣдующихъ церковныхъ писателей объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія.

Вѣяніе понятій о Преданіи св. Иринея, епископа Лионскаго, замѣтно прежде всего въ сужденіяхъ объ этомъ предметѣ Тертулліана, пресвитера карѳагенскаго. Тертулліанъ хорошо былъ знакомъ съ сочиненіями св. Иринея [1]), и у него мы видимъ собственно прямое заимствованіе идей св. Иринея. Подобно св. Иринею, Тертулліанъ разсуждаетъ о Преданіи преимущественно въ полемикѣ съ ересями, онъ не столько говоритъ о дѣйствительности Преданія, сколько объ его церковности вмѣстѣ съ другими связанными съ нею признаками, объ отношеніи Преданія къ Св. Писанію и его значеніи.

Свидѣтельство о дѣйствительности Преданія можно видѣть изъ слѣдующихъ замѣчаній Тертулліана. Въ

---

*) См. Прав. Собес. 1901 г. іюль—августъ.

[1]) Tertullian. Advers. Valentin., cap. V.

началѣ сочиненія „De baptismo“, оправдывая появленіе своего труда, онъ пишетъ, что разсужденіе о семъ предметѣ будетъ не безполезно между прочимъ для тѣхъ, которые не разумѣютъ ни источниковъ (Св. Писанія), откуда почерпается вѣра, ни путей Преданія, чрезъ которыя доходитъ до насъ истина, короче говоря, для тѣхъ, которые не стараются вникнуть въ то, „чему Священное Писаніе и *Преданіе* насъ научаютъ“ [1]). Въ сочиненіи „De carne Christi“ Тертулліанъ говоритъ: „если ты простой христіанинъ, *вѣруй* тому, что дошло до насъ *по преданію*“ [2]). На сочиненіе „De carne Christi“, гдѣ содержится разбираемое выраженіе, Тертулліанъ смотрѣлъ какъ на краткое повтореніе того, что пространно было объяснено имъ въ сочиненіи „De praescriptionibus adversus haereticos“ [3]), — въ послѣднемъ же несомнѣнно идетъ разсужденіе о Преданіи въ тѣсномъ смыслѣ слова. Затѣмъ указаніе на дѣйствительность Преданія можно находить въ свидѣтельствахъ Тертулліана, что христіане слѣдуютъ „обычаямъ предшественниковъ“ [4]) или „древнему чину“ [5]).

Истинное Преданіе содержится въ основанныхъ апостолами церквахъ или въ церквахъ, хотя не апостолами основанныхъ, однако „по ученію единокровныхъ“ съ первыми [6]). Столь важное значеніе церкви въ отношеніи храненія Преданія весьма обстоятельно раскрыто у Тертулліана въ сочиненіи „De praescript. adv. haereticos“. Еретики для подтвержденія своего лжеученія ссылались на Св. Писаніе, своеобразно понимая его.

---

[1]) Migne. Patr. curs. compl. s. l. t. II, 1844 г. Appendix in lib. de baptis. col. 1139; — рус. пер. твор. Тертул. — Карнеева; „О крещен.“ гл. I.

[2]) Cap. II: Si tantum christianus es, crede quod traditum est. Migne..., t. II, col. 755; срав. Lib. de corona mil. c. III.

[3]) De carne Christi, cap. II.

[4]) О молитвѣ Господн., рус. пер. Карнеева, гл. XVII, XIX.

[5]) О крещеніи, гл. VI.

[6]) De praescript. adv. haeret., c. XXXII.

Тертулліанъ вполнѣ соглашается съ тѣмъ, что „предметовъ вѣры нельзя иначе доказывать, какъ святыми книгами“, но въ виду ложныхъ пониманій ихъ тутъ же утверждаетъ, что нельзя приступать къ истолкованію Св. Писанія безъ яснаго представленія того, кому принадлежитъ писаніе и вѣра (правило вѣры), то есть нельзя производить эту работу безъ голоса церкви. Въ церкви—истинная вѣра, истинное ученіе христіанства, въ ней безъ сомнѣнія обрѣтаются и истинное Писаніе и истинныя толкованія и истинныя христіанскія преданія [1]).

Что церковь есть хранительница Преданія, притомъ хранительница неизмѣнная, Тертулліанъ доказываетъ это изъ исторіи церкви и изъ наличнаго ученія современныхъ ему церквей. Изъ исторіи онъ обращаетъ вниманіе на происхожденіе христіанскаго ученія отъ Іисуса Христа. Воспринявъ это ученіе, апостолы проповѣдали его учрежденнымъ ими церквамъ, сперва въ Іудеѣ, а потомъ во всей вселенной. (Такъ какъ Тертулліанъ опровергаетъ еретичество на почвѣ „правила“ или символа вѣры, то частнѣе онъ указываетъ здѣсь на происхожденіе символа отъ апостоловъ или даже отъ самого І. Христа) [2]). Отъ апостольскихъ церквей всѣ другія заимствовали сѣмя ученія и заимствуютъ донынѣ по мѣрѣ своего учрежденія [3]). На этомъ основаніи онѣ также считаются въ числѣ апостольскихъ церквей, „какъ бы дщери“ ихъ. Всѣ вмѣстѣ онѣ являютъ „единую церковь“ — „по единству исповѣданія вѣры, по единству правилъ жизни, по единству упованія“ [4]). Воспринятое отъ апостоловъ ученіе церковь содержитъ неизмѣнно, о чемъ уже ручается образъ бытія церкви и свидѣтельствуетъ наличное исповѣданіе

---

[1]) Cap. XIX: «Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas Scripturarum, et expositionum, et omnium traditionum christianorum». Разумѣется—въ церкви.

[2]) Cap. IX; XXXVII; Сравн. Apologetic.—Tertull., cap. XLVII.

[3]) De praescript., c. XX. [4]) Apologet. cap. XXXIX.

современныхъ церквей. Въ образѣ бытія церкви Тертулліанъ оттѣняетъ два условія, благопріятствующія сохраненію преданнаго ученія; это то, что на стражѣ церкви стоятъ Св. Духъ и служители Божіи. Условія эти весьма и весьма надежны. Предположить, что, при существованіи ихъ, вселенская церковь можетъ впасть въ обманъ въ своихъ свидѣтельствахъ о вѣрѣ, значитъ допустить, что „Духъ Св. не озаботился научить истинѣ церковь (Іоан. 14, 26), для чего Онъ посланъ Христомъ, для чего Онъ испрошенъ Имъ у Отца Своего (Іоан. 15, 26)“,—что „пастырь“, служитель Божій (villicus Dei), намѣстникъ Іисуса Христа (Christi vicarius), совершенно забылъ возложенную на него обязанность, допустивъ церкви вѣрить и внимать не тому, чему училъ ихъ по-апостольски“ [1]). Но ни того, ни другого принять нельзя: перваго — потому, что слова І. Христа непреложны, а второго — потому, что оно невозможно безъ общаго заговора всѣхъ предстоятелей церквей, между тѣмъ мысль о послѣднемъ нелѣпа. Слѣдовательно нельзя допустить и измѣняемость ученія во вселенской церкви.

А что эта неизмѣняемость существуетъ дѣйствительно, въ этомъ убѣждаютъ наличныя церкви. „Посѣтите,—говоритъ Тертулліанъ,—апостольскія церкви, гдѣ стоятъ еще понынѣ на прежнемъ мѣстѣ каѳедры апостоловъ“, гдѣ, слушая чтеніе ихъ посланій, вы подумаете, что видите ихъ самихъ, что слышите ихъ голосъ [2]). Обращаясь, для примѣра, къ церкви римской, съ которой церкви африканскія были въ постоянныхъ сношеніяхъ, Тертулліанъ передаетъ, что „она знаетъ единаго Бога Творца вселенной, и Іисуса Христа Сына Бога Творца, рожденнаго отъ Дѣвы Маріи, и воскресеніе плоти; она пріемлетъ (miscet) вмѣстѣ съ Евангеліемъ и посланіями апостоловъ законъ и пророковъ“ [3]). Въ этомъ извлеченіи указаны не всѣ, но лишь

---

[1]) De praescript., cap. XXVIII.

[2]) Ibid. cap. XXXVI. [3]) Ibid.

тѣ члены правила вѣры, которые прямо ниспровергали гностическія лжемудрованія.

Утверждая и уясняя церковность Преданія,—очевидно въ связи съ его апостольскимъ происхожденіемъ, — Тертулліанъ вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ понятіе еще о двухъ существенныхъ признакахъ Преданія: его древности и согласіи самому себѣ. Оба эти признака раскрываются у него параллельно съ признакомъ церковности Преданія. При опредѣленіи церковности Преданія онъ возводитъ его или къ самому началу появленія христіанской церкви, т. е. къ апостоламъ, или вообще ко временамъ предшественниковъ, но не иное что значитъ это возведеніе, какъ указаніе на древность Преданія. Говоря о храненіи Преданія въ помѣстныхъ церквахъ, Тертулліанъ свидѣтельствуетъ, что хотя такихъ церквей много, но всѣ онѣ имѣютъ „единство вѣры и ученія". Но здѣсь ясно сказывается повсюдное согласіе Преданія самому себѣ.

Взаимоотношеніе между Св. Писаніемъ и Преданіемъ, по Тертулліану, состоитъ въ слѣдующемъ: а) между Писаніемъ и Преданіемъ существуетъ согласіе въ содержимой ими истинѣ, б) Преданіе является руководительнымъ началомъ для пониманія Св. Писанія, в) Писаніе въ свою очередь обосновываетъ Преданіе. Уже одинаковое храненіе церковью какъ Преданія, такъ Писанія, говоритъ объ ихъ согласіи; будучи проповѣдницею единой истины, церковь разумѣется не можетъ блюсти противорѣчивыхъ источниковъ этой истины. У Тертулліана разсматриваемое положеніе хорошо выражено въ слѣдующихъ его сочиненіяхъ: „Апологетикъ", „О молитвѣ Господней" и „Противъ Праксея". Въ „Апологетикѣ" Тертулліанъ свидѣтельствуетъ между прочимъ о *живой практикѣ церкви* — ея молитвахъ за императоровъ, объ ихъ долгоденствіи, о благосостояніи имперіи, о безопасности дома, о храбрости воинства, о вѣрности сената, о благонравіи народа и о мирѣ всего міра [1]). Для увѣренности, что все это

[1]) Cap. XXX.

правда, онъ проситъ враговъ христіанства заглянуть „въ слово Божіе, въ наше *Писаніе*“, заповѣдующее такія молитвы [1]). Но не было бы такой просьбы, если бы не существовало согласія между Писаніемъ и Преданіемъ. Въ сочиненіи „О молитвѣ Господней“ сказавъ „о часахъ молитвы, вошедшихъ въ обычай“ (т. е. объ обычаѣ церкви молиться въ третій, шестой и девятый часы), Тертулліанъ тутъ же добавляетъ, что эти часы „главнѣйше обозначены также въ Писаніи (Дѣян. 3. 1–8; 10, 9; исторія прор. Даніила“) [2]). Въ сочиненіи „Противъ Праксея“ Тертулліанъ сперва опровергаетъ еретика указаніемъ на символъ вѣры; затѣмъ онъ обращается къ разбору библейскихъ мѣстъ, къ работѣ болѣе сложной, чѣмъ ссылка на символъ вѣры; но цѣль ея онъ полагаетъ не въ другомъ чемъ, какъ въ томъ, чтобы утвердить истину символа и обличить ложь ученія Праксея. Но опять таки не было бы подобной работы, если бы Писаніе не было согласно съ Преданіемъ и наоборотъ. Понятіе о Преданіи, какъ руководительномъ началѣ для пониманія Св. Писанія, очень ясно проведено въ сочиненіи „De praescriptionibus adv. haereticos“, какъ его основная идея. „Можно-ли, спрашиваетъ Тертулліанъ, вступать съ еретиками въ споръ о Св. Писаніи? Отвѣчаетъ, что нѣтъ, потому что они не имѣютъ церковнаго вселенскаго Преданія, отсутствіе котораго печально отражается на истолкованіи Св. Писанія, а присутствіе, напротивъ, составляетъ ключъ къ правильному уразумѣнію писаннаго Слова Божія“.

— Что касается, наконецъ, третьяго положенія, что Св. Писаніе служитъ обоснованіемъ Преданія, то это мнѣніе Тертулліана можно видѣть въ ссылкахъ, приведенныхъ уже для подтвержденія согласія между Писаніемъ и Преданіемъ. Вдобавокъ къ нимъ присоединимъ еще выраженіе его, „что предметовъ

---

[1]) Cap. XXXI. [2]) Cap. XIX.

вѣры нельзя иначе обосновывать, какъ святыми книгами“ [1]).

Завершается представленый рядъ понятій о Преданіи сужденіями объ его значеніи. Изъ взаимоотношенія между Писаніемъ и Преданіемъ уже видно, что Преданіе есть такой же источникъ истины, какъ Писаніе: различіе между ними лишь формальное, но не матеріальное. Прямо выражая эту мысль, Тертулліанъ говоритъ, что вѣра (то есть символъ вѣры), происходящая отъ преданія, есть истинная вѣра. Устраненіе того, что дошло по преданію, равносильно устраненію истины [2]). Въ „De praescriptionibus adv. haereticos“ начертывается Тертулліаномъ планъ, какимъ образомъ на почвѣ одного только символа вѣры, какъ истины, можно разрушать еретичество, какъ ложь. Планъ этотъ есть изложенное выше изъясненіе понятій о преданіи съ конкретнымъ указаніемъ на правило вѣры. На вопросъ, какимъ образомъ означенные признаки истиннаго Преданія обусловливаютъ его значеніе, какъ источника истины?—отвѣтъ слѣдующій. Вѣдь съ понятіемъ церковности Преданія соединяется представленіе какъ объ его апостольскомъ происхожденіи, такъ и объ условіяхъ его храненія — Духѣ Св. и учительствѣ преемственныхъ предстоятелей церкви, на которыхъ возложенъ долгъ возвѣщать преданія [3]), то есть соединяется представленіе о томъ, откуда нужно ожидать одну только истину. Древность, какъ нѣчто первое, въ ея противоположеніи къ новизнѣ, какъ чему то второму, по Тертулліану, сама въ себѣ носитъ залогъ истины: первое, по его словамъ, всегда справедливо, а второе бываетъ повреждено [4]); ученіе православное древнѣе всякаго дру-

---

[1]) De praescript., cap. XV: Aliunde... loqui possent de rebus fidei, nisi ex literis fidei». [2]) De carne Christi, cap. II.

[3]) De praescript. cap. XXVIII, XXXII; De carne Christi, cap. II.

[4]) Adversus Praxeam, cap. II; De praescript. cap. XXXI: Ex ipso ordine manifestatur, *id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum.* Сравн. Adv. Hermog. c. I.

того; а потому оно истинно [1]). Надо однако имѣть въ виду, что признакъ „древности“ служитъ критеріемъ истины только тогда, когда онъ прикладывается къ предметамъ, имѣющимъ между собою что-нибудь общее, какъ, напримѣръ, въ данномъ случаѣ: Тертулліанъ считаетъ истиною христіанство церковное, еретики — свое. Тутъ обращеніе къ древности вполнѣ умѣстно. Но нѣтъ смысла прибѣгать къ ней, когда идетъ рѣчь о предметахъ, не имѣющихъ другъ къ другу никакого отношенія [2]). Наконецъ, само собою же предполагается истина и въ признакѣ согласія Преданія, или, какъ говоритъ Тертулліанъ, „то, что у многихъ бываетъ одинаково, есть не заблужденіе, а преданіе истинное“ [3]). Все это такія условія истины, которыхъ мы не находимъ у еретиковъ: нѣтъ у нихъ ни согласія въ ученіяхъ, ни древности, тѣмъ болѣе ни единой апостольской церкви съ обитаніемъ въ ней Духа Св. и учительствомъ преемственныхъ отъ апостоловъ предстоятелей. Слѣдовательно нѣтъ у нихъ и истины. Поэтому естественно Тертулліанъ пришелъ къ выводу: если вѣрно то, что истина можетъ находиться только на сторонѣ тѣхъ, которые въ точности слѣдуютъ правилу вѣры, преданному церкви апостолами, апостоламъ— Іисусомъ Христомъ, а Іисусу Христу Богомъ, то мы и *безъ пособія Писанія* (sine Scripturis), на основаніи одного только преданнаго правила вѣры, въ состояніи доказать, что еретики не могутъ быть христіанами. Не будучи же христіанами, они не имѣютъ никакого права пользоваться и книгами христіанскими [4]).

---

[1]) De praescript., cap. XXXV: Posterior nostra res non est, imo omnibus prior est: hoc erit testimonium veritatis.

[2]) Къ признаку древности,—не лишне замѣтить,—Тертулліанъ прибѣгалъ вообще очень часто: онъ пользовался имъ не только въ полемикѣ съ еретиками, но и въ другихъ случаяхъ, напр. въ апологетикѣ. Apologet. cap. XIX.

[3]) De praescript., cap. XXVIII: Caeterum, quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.

[4]) Ibid., c. XXXVII.

Въ заключеніе столь цѣнныхъ сужденій о Преданіи Тертулліана перечислимъ нѣкоторые разсѣянные въ его сочиненіяхъ предметы преданія. Изъ области догматики Тертулліанъ свидѣтельствуетъ о правилѣ истины (regula veritatis), или символѣ вѣры [1]). Символъ этотъ, какъ было уже замѣчено, онъ производитъ отъ апостоловъ, или даже отъ самого Христа. Неоднократное изложеніе его, гдѣ тожественнымъ пребываетъ содержаніе, но не словесное выраженіе его, заставляетъ однако слова Тертулліана понимать въ томъ смыслѣ, что символъ именуется апостольскимъ или Христовымъ по заключающемуся въ немъ ученію, но не по внѣшней формѣ. Обстоятельно Тертулліанъ свидѣтельствуетъ о таинствахъ крещенія, мѵропомазанія, брака... „О крещеніи научаютъ насъ Св. писаніе и преданіе [2]). Святое помазаніе мы пріемлемъ по древнему чину, по исшествіи изъ спасительной купели [3]). Бракъ совѣтуется церковью, освящается ея молитвами, написывается ангелами на небесахъ, благословляется Богомъ“ [4]). Изъ области церковнаго благочинія Тертулліанъ упоминаетъ объ обрядахъ при крещеніи и мѵропомазаніи, довольно подробно изложенныхъ въ трактатѣ „De baptismo“,— о крестныхъ ходахъ въ церкви [5]), о вошедшихъ въ обычай часахъ молитвы въ 3, 6 и въ 9 часы [6]), о молитвахъ за царя, отечество и благоденствіе всего міра [7]), объ обычаяхъ предшественниковъ“ молиться въ день Пасхи или въ Свѣтлое Христово Воскресеніе стоя, а во дни поста—съ колѣнопреклоненіемъ; первое въ знакъ радости, второе — въ знакъ покаянія [8]). — Вмѣстѣ съ

---

[1]) De praescript. cap. IX, XIII, XXXVI. Adv. Praxeam, c. II. De virgin. velandis, c. I. Adv. Hermog. c. I.

[2]) О крещеніи гл. I; рус. перев. Карнеева; сравн. Migne, Patrol. t. II, col. 1139. [3]) О крещеніи гл. VI.

[4]) Ad uxorem, lib. II, c. IX. [5]) Ibid., cap. IV.

[6]) О молитвѣ Господней, гл. XIX. [7]) Apologet. cap. XXX.

[8]) О молитвѣ Господней гл. XVII.

указанными и подобными имъ предметами преданія мы встрѣчаемъ еще у Тертулліана преданіе, будто-бы соблазнителями дочерей человѣческихъ, о которыхъ упоминается въ книгѣ Бытія, были падшіе отверженные ангелы [1]). Но въ то время какъ предметы преданія перваго рода Тертулліанъ считаетъ ученіемъ или практикою церкви, о соблазнѣ дочерей человѣческихъ падшими ангелами онъ такъ не отзывается, но просто говоритъ о немъ—„есть преданіе". Этимъ онъ несомнѣнно проводилъ грань между преданіемъ церковнымъ, истиннымъ, и просто преданіемъ человѣческимъ, сомнительнымъ, неопредѣленнымъ. Передавъ преданіе о соблазнѣ дщерей человѣческихъ павшими ангелами, Тертулліанъ дѣйствительно ниже самъ же первый обнаружилъ сомнѣніе въ немъ, выразившись: „но кто бы ни были обольстители женскаго пола"... При увѣренности въ истинѣ передаваемаго онъ не произнесъ бы такихъ словъ.

Св. Ипполитъ, епископъ римскій, высказалъ краткія, но довольно ясныя замѣчанія о Преданіи въ бесѣдѣ „Противъ ереси нѣкоего Ноэта". Здѣсь онъ касается трехъ вопросовъ о Преданіи: о храненіи истиннаго Преданія въ церкви, объ отношеніи его къ Св. Писанію и о составѣ Преданія.

Первый вопросъ—о храненіи истиннаго Преданія въ церкви проведенъ у св. Ипполита въ разсказѣ о борьбѣ пресвитеровъ съ Ноэтомъ. „Утверждая, что Христосъ есть Самъ Отецъ, и что Самъ Отецъ родился, пострадалъ и умеръ", Ноэтъ „предложилъ новое", не согласное съ церковною истиною, ученіе. Услышавъ объ этомъ, „*блаженные пресвитеры*", „призвавъ его, испытали предъ лицемъ церкви". Сначала онъ не признавался въ образѣ своихъ мыслей, потомъ же, собравъ около себя единомышленниковъ, выразилъ желаніе открыто защищать свое ученіе. Поэтому блаженные пресвитеры, призвавъ снова, обличили его (Тит. 3, 9—10,

---

[1]) Объ одѣяніи женщинъ. Перев. Карнеева, ч. II, 165 стр.

Но Ноэтъ упорствовалъ, говоря: „Что же я дѣлаю дурного, если прославляю Христа“? На это пресвитеры отвѣчали: „и мы истинно знаемъ одного Бога, знаемъ Христа, знаемъ пострадавшаго Сына, какъ Онъ пострадалъ, умершаго, какъ Онъ умеръ, и воскресшаго въ третій день, и сѣдящаго одесную Отца и грядущаго судить живыхъ и мертвыхъ. И мы говоримъ то, чему научились. — Такъ обличивъ, они извергли его изъ церкви“ [1]). Таковъ разсказъ. Не очевидно-ли, какъ св. Ипполитъ, передавая его, вмѣстѣ сообщаетъ понятія во-первыхъ, объ ученіи церкви, хранимомъ не кѣмъ нибудь инымъ, но именно блаженными пресвитерами и, во-вторыхъ, о дѣятельности пресвитеровъ *во имя* этого церковнаго ученія...

Другой вопросъ — объ отношеніи ученія церкви къ Св. Писанію раскрывается у св. Ипполита на протяженіи всей бесѣды противъ Ноэта. Выходя изъ убѣжденія о полномъ согласіи ученія церкви (преданія) и Св. Писанія, Ипполитъ отношеніе между ними опредѣляетъ въ томъ, что Писаніе представляетъ изъ себя какъ-бы внѣшнее свидѣтельство содержимой въ нѣдрахъ церкви истины. Подтверждая фактически такое взаимоотношеніе между ученіемъ церкви и писаніемъ, св. Ипполитъ извлекаетъ изъ послѣдняго нѣсколько мѣстъ (напр. Іоан. 1, 1; Дѣян. 10, 36), гдѣ ясно Сынъ или Слово отличается отъ Бога—Отца, при этомъ знаимость ихъ онъ ставитъ въ прямую зависимость отъ принятія истины, т. е. голоса церкви. Кто, по Ипполиту, вѣритъ и проникся истиною, т. е. ученіемъ церкви, для того имѣютъ значеніе свидѣтельства Св. Писанія, то же, напротивъ, не вѣруетъ истинѣ, тотъ все равно при свидѣтельствахъ писаннаго Откровенія ничему не повѣритъ (Противъ Ноэта гл. XVII). Вѣдь ученіе, проповѣдуемое церковью, тожественно съ ученіемъ, заключеннымъ въ письмена. Въ силу этого тожества,

---

[1]) Твор. св. Ипполита, еп. римскаго, въ русск. переводѣ. изд. Казан. духов. акад. Вып. II, 99—100 стр.

невѣрующіе, отвергнувъ однажды содержаніе истины, все равно потомъ не признаютъ ее, въ какой формѣ она не будетъ предложена имъ. Оттолкнувшись отъ истины, какъ голоса церкви, они естественно не исповѣдуютъ ту же самую истину, какъ слово Св. Писанія.

Что касается наконецъ самаго содержанія (объема) истины церковной, то св. Ипполитъ, безусловно свидѣтельствуя объ немъ, по требованію полемики съ Ноэтомъ указываетъ только тѣ члены истины, какія затрогивались еретикомъ. Ясное свидѣтельство о содержаніи истины церковной находится въ приведенномъ повѣствованіи о борьбѣ блаженныхъ пресвитеровъ съ лжеученіемъ Ноэта. Слова ихъ: „и мы истинно знаемъ одного Бога, знаемъ Христа, знаемъ пострадавшаго Сына..., и воскресшаго въ третій день, и сѣдящаго одесную Отца, и грядущаго судить живыхъ и мертвыхъ", очевидно представляютъ изъ себя извлеченіе изъ символа вѣры, а прибавка къ этимъ словамъ: „и мы утверждаемъ то, чему научились", несомнѣнно говоритъ о передачѣ истины отъ однихъ пресвитеровъ другимъ, слѣдовательно, говоритъ объ истинѣ не новой, но древней.—Изъ разсматриваемаго же повѣствованія видно, какъ, вопреки Ноэту, который своимъ ученіемъ, что Отецъ родился, Отецъ и страдалъ, отвергалъ ипостасное бытіе Слова или Сына, св. Ипполитъ обратилъ вниманіе изъ символа вѣры только на положенія, гдѣ непререкаемо выражено самостоятельное Бытіе Слова—Сына и Его отличіе отъ Отца. Опровергая Ноэта епископъ римскій увѣщеваетъ возлюбленную братію „вѣровать, *согласно преданію апостоловъ* (*κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων*), что Богъ Слово сошелъ съ неба во Святую Дѣву Марію, чтобы, принявши отъ Нея плоть и человѣческую душу,—душу разумную,—и сдѣлавшись всѣмъ, что только образуетъ человѣка, кромѣ грѣха, спасти падшаго (Адама) и даровать безсмертіе вѣрующимъ во имя Его" (гл. XVII). Другихъ членовъ ученія церкви, не имѣющихъ отношенія къ ереси Ноэта, Ипполитъ не перечисляетъ. Эти данныя изъ бесѣды

противъ Ноэта имѣютъ цѣну для исторіи Св. Преданія, ибо въ нихъ заключается ясное свидѣтельство о существованіи въ церкви живого апостольскаго преданія.

Творенія св. Кипріана, епископа карѳагенскаго, оставляютъ въ читателѣ прежде всего то впечатлѣніе, что, по взгляду св. отца, истина хранится во вселенской церкви. Церковь, говоритъ онъ, всегда вѣруя во Христа, всегда содержитъ то, чему научена [1]). Смотря на церковь, какъ на носительницу истины, св. Кипріанъ естественно имѣетъ дѣло съ ученіемъ, возвѣщаемымъ ея „устами“ (ore Ecclesiae) [2]). Ученіе это называется у него „преданіемъ — божественнымъ, евангельскимъ, Господнимъ, апостольскимъ“. Опредѣляя частнѣе, кто— блюстители и выразители церковнаго ученія, св. отецъ, согласно своему принципу, что „церковь въ епископѣ и епископъ въ церкви“ [3]), считаетъ таковыми предстоятелей церковныхъ. „Мы, — пишетъ св. Кипріанъ Корнелію,—наиболѣе заботимся и должны заботиться, братъ, о томъ, чтобы, по мѣрѣ возможности, поддерживать *преданное отъ Господа чрезъ апостоловъ намъ, ихъ преемникамъ,* единство“ [4]). Въ письмѣ къ возлюбленнѣйшему брату Помпонію Кипріанъ замѣчаетъ: „знай, что мы нисколько не отступаемъ отъ евангельскихъ и апостольскихъ преданій (ab evangelicis et apostolicis traditionibus), но охраняемъ церковное благочиніе (ecclesiastica disciplina)“ [5]). Если въ первомъ мѣстѣ св. Кипріанъ говоритъ о пастырской заботѣ и обязанности хранить Преданіе, то во второмъ очевидно свидѣтельствуетъ о дѣйствительномъ осуществленіи ихъ. Какъ

---

[1]) Ad Cornelium, de Fortun. et Felicissimo, cap. VII. Русск. перев. твор. св. священномученика Кипріана, епископа карѳаг., I, 199 стр.

[2]) De habit. virgin. c. VII,—рус. перев. т. II, 130 стр. 1861 г.

[3]) Письмо къ Флоренцію, рус. пер. I, 257 стр.

[4]) Рус. пер. I, 133 стр. [5]) Рус. пер. I, 23 стр.

выразители Преданія, предстоятели церкви, трактуя о немъ, передаютъ не что-либо свое собственное, но заповѣдь Господню. Указаніе на такое отношеніе къ Преданію ясно дано въ письмѣ св. Кипріана къ Цецилію о таинствѣ чаши Господней. Въ немъ, сообщая Цецилію, что чашу нужно приносить не иначе, какъ растворяя виномъ, епископъ карѳагенскій заявляетъ, что это онъ изложилъ не „какъ свое человѣческое, или какъ отъ себя", но какъ правило евангельской истины и Господняго Преданія, которому слѣдуетъ большая часть поставленныхъ Богомъ епископовъ [1]).

Не менѣе сильно, затѣмъ, читатель твореній св. Кипріана убѣждается въ томъ, что св. мужъ по возможности старается предметы преданія оправдать мѣстами писаннаго Откровенія. Какъ долгомъ предстоятелей церкви является храненіе Преданія, такъ пастырскимъ же долгомъ считается, по св. Кипріану, оправданіе Преданія Св. Писаніемъ. „Мы должны, — говоритъ онъ собрату Юбаяну,—вѣру и истину каѳолической церкви и сами крѣпко держать и научать ей другихъ, доказывая ее всѣми евангельскими и апостольскими правилами" [2]), а также мѣстами Ветхаго Завѣта.

Въ „трехъ книгахъ свидѣтельствъ противъ іудеевъ" мы видимъ, какъ св. Кипріанъ обосновываетъ церковное „вѣроисповѣданіе". Это опытъ оправданія догматики и нравственности христіанства, противъ нападковъ іудеевъ, по взгляду самого св. Кипріана представляющій изъ себя „первые очерки вѣры". Такъ какъ іудеи, отрицая христіанство, признавали Ветхій Завѣтъ, то, при оправданіи христіанской вѣры, св. Кипріанъ обязательно всегда ссылается на ветхозавѣтное откровеніе, а соотвѣтствующія мѣста Новаго Завѣта иногда приводитъ, иногда для краткости опускаетъ. Напримѣръ, для оправданія вѣрованія, что Христосъ не побѣжденъ смертію и не остался въ „преисподнихъ", онъ

---

[1]) Рус. пер. I, 338—339 стр. [2]) I, 297 стр.

приводитъ изъ ветхаго завѣта—Псал. 29, 4; 15, 10 и 3, 6, и изъ Новаго Завѣта — Іоан. 10, 18; вѣру въ пришествіе антихриста въ образѣ человѣка оправдываетъ одною ссылкою на прор. Исаію—14, 16, 17; также мѣстами одного только ветхаго завѣта онъ обосновываетъ вѣру, что отъ Дѣвы родился Богочеловѣкъ—Исаіи 7, 10–15; Быт. 3, 14, 15 и т. п. Приведеніе въ послѣднемъ случаѣ однихъ только изреченій ветхаго завѣта ведетъ къ цѣли — убѣжденія іудеевъ въ истинѣ христіанства. Коль скоро тотъ или другой членъ Христовой вѣры имѣетъ подтвержденіе въ ветхомъ завѣтѣ, а послѣдній, по взгляду іудеевъ, источникъ истины, то значитъ истиною является и христіанское вѣрованіе, предуказанное ветхо-завѣтнымъ откровеніемъ.

Въ „книгѣ о молитвѣ Господней“ мы находимъ библейское обоснованіе молитвъ въ 3, 6 и 9 часы. Уже издавна, говоритъ св. Кипріанъ, поклонники Божіи молились въ часы 3, 6 и 9. Пророкъ Даніилъ, напр., и три отрока, „крѣпкіе въ вѣрѣ“, посвящали молитвѣ часъ третій, шестой и девятый, предъизображая тѣмъ Троицу [1]). „Въ послѣдствіи сдѣлалось ясно“, что указанные „сроки“, посвящавшіеся праведниками молитвѣ, заключали въ себѣ таинства. Такъ, въ третьемъ часу снизшелъ Духъ Св. на учениковъ и исполнилъ благодать обѣтованія Господня (Дѣян. 2, 4. 15). Въ шестомъ часу ап. Петръ, взошедши въ горницу, когда сомнѣ-

---

[1]) По св. Кипріану предъизображеніе это изъясняется такъ. „Считая съ перваго часа до трехъ, мы имѣемъ вполнѣ троичное число. Также, отъ четвертаго часа доходя до шести, опять имѣемъ троицу. Отъ седьмого до девяти снова три часа. Такимъ образомъ счетъ по три часа выражаетъ совершенную Троицу“ (Рус. перев. II, 216 стр.). Сравн. у Тертулліана,—сочиненіе котораго „О молитвѣ Господней“ замѣтно отразилось на таковомъ же сочиненіи св. Кипріана. — Въ гл. XIX этого сочиненія Тертулліанъ пишетъ: „Итакъ станемъ молиться по крайней мѣрѣ три раза въ день во славу Отца и Сына и Св. Духа, Которымъ мы одолжены всѣмъ нашимъ существомъ“ (Рус. перев. Карнеева, II, 48 стр.; Спб. 1847).

вался относительно крещенія язычниковъ, — увидѣлъ знаменіе и услышалъ голосъ Бога, наставившій его допускать всѣхъ къ благодати спасенія (Дѣян. 10, 9 и слѣд.). Въ шестомъ же часу Господь распятъ, а въ девятомъ Онъ Своею кровію омылъ грѣхи наши и страданіемъ совершилъ Свою побѣду, да искупитъ насъ и оживотворитъ.

Въ письмѣ къ Цецилію, обосновывая библейски хранимое большею частью епископовъ преданіе о раствореніи чаши Господней не водою только, но и виномъ,—и это особенно,—св. Кипріанъ приводитъ изъ ветхаго завѣта—Быт. 14, 18. 19 (прообразъ—принесеніе Мельхиседекомъ, царемъ салимскимъ, хлѣба и вина), Притч. 9, 1–5 (предначертаніе образа жертвоприношенія Господня, гдѣ указывается не только на закланную жертву, но и на хлѣбъ и вино) и др., изъ новаго—повѣствованіе объ установленіи чаши Господней самимъ Іисусомъ Христомъ — Матѳ. 26, 27–29: 1 Коринѳ. 11, 23–26, гдѣ употребленіе вина засвидѣтельствовано весьма ясно.

Приведенныхъ примѣровъ достаточно для того, чтобы видѣть, какъ св. Кипріанъ оправдываетъ Преданіе Писаніемъ. Въ такомъ оправданіи дано явное свидѣтельство о тожествѣ или согласіи истины, содержащейся въ двухъ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія, въ которыхъ по буквѣ, правда, не всегда точное совпаденіе, но по духу—полное согласіе. Въ зависимости отъ этого оправданія стоятъ также наименованія преданія божественнымъ, евангельскимъ, апостольскимъ, Господнимъ. Если тотъ или другой предметъ преданія имѣетъ для себя подтвержденіе въ мѣстахъ не только ветхаго, но и новаго завѣта, т. е. вообще въ Библіи, то онъ называется божественнымъ преданіемъ; если основаніями его являются заповѣди, наставленія или повелѣнія Евангелія и писаній апостольскихъ, то онъ именуется евангельскимъ или апостольскимъ преданіемъ: если наконецъ въ качествѣ доказательства его полагается прямо фактъ изъ жизни І. Христа, описываемый въ Евангеліи и Апостолѣ, то преданіе считается Господнимъ.

Будучи плодомъ пастырскаго долга, оправданіе Св. Писаніемъ Преданія, возвѣщаемаго „устами церкви“,—нужно замѣтить,—обусловливалось у св. Кипріана еще внѣшнею причиною. Дѣло въ томъ, что тогда изъ среды самихъ членовъ церкви выступили личности, которыя, отметая уставы церкви, старались утвердить свое человѣческое преданіе [1]). Таковы особенно раздѣлители „преданнаго таинства божественнаго устроенія и вселенскаго единства церкви“ [2]). Они встрѣчались даже между исповѣдниками, изъ которыхъ нѣкоторые вооружались противъ авторитета епископства и священства. Въ виду такихъ обстоятельствъ св. Кипріанъ еще болѣе счелъ нужнымъ преданіе, возвѣщаемое „устами церкви“, соотнести съ Откровеніемъ писаннымъ. Противъ злоупотребленій, напримѣръ, исповѣдниковъ, св. Кипріанъ высказался, что если исповѣдники заповѣдуютъ сдѣлать что-нибудь: если это справедливо, позволительно, не противно самому Господу, то исполнить нужно; а если заповѣдуемое не написано въ законѣ Господнемъ, то надобно узнать, испросили-ли они отъ Господа то, чего требуютъ, и тогда уже поступать по заповѣдуемому; „ибо не всегда дозволено бываетъ величіемъ Божіимъ то, на что дано обѣщаніе человѣческое“ [3]). Отмѣченная ссылка на внѣшнюю причину, еще болѣе побудившую св. Кипріана оправдать уставы церкви Св. Писаніемъ, важна въ томъ отношеніи, что она, во-первыхъ, свидѣтельствуетъ объ отраженіи ложнаго и огражденіи истиннаго преданія и, во-вторыхъ, способствуетъ правильному пониманію тѣхъ выраженій епископа карѳагенскаго, гдѣ онъ замѣчаетъ, что „въ церковныхъ постановленіяхъ надобно руководиться божественнымъ ученіемъ“ (писаннымъ) и, слѣдовательно,

---

[1]) Письмо къ народу о пяти пресвитерахъ, приставшихъ къ возмущенію Фелициссима,—рус. пер. I, 125 стр.

[2]) Письмо къ Корнелію, о признаніи его епископомъ и о Фелициссимѣ,—рус. перев. I, 130 стр.

[3]) Книга о падшихъ,—рус. перев. II, 156 стр.

источникомъ христіанскаго вѣдѣнія считаетъ какъ бы одно Св. Писаніе... Очевидно, что, допуская эти выраженія, св. Кипріанъ имѣлъ въ виду ближе всего распространителей новыхъ преданій.

Объемъ преданія по твореніямъ св. Кипріана можно представить въ такомъ видѣ. Св. Кипріанъ считаетъ ученіемъ церкви изъ области догматики символъ вѣры [1]) или просто вѣру. Кромѣ ученія о Богѣ, Троицѣ, о Сынѣ Божіемъ, о рожденіи Его отъ вѣчности отъ Отца и во времени отъ Дѣвы Маріи, о Христѣ, какъ Богѣ и человѣкѣ [2])..., читатель встрѣчаетъ тутъ также членъ вѣры въ церковь невидимую съ ея отношеніемъ къ церкви видимой. „Мы,—говоритъ св. Кипріанъ, излагая этотъ предметъ вѣры, — отечествомъ своимъ почитаемъ рай; патріархи стали уже нашими родными... Насъ ожидаетъ тамъ великое множество любезныхъ намъ,—ждетъ многочисленный сонмъ родителей, братьевъ, дѣтей, кои, не страшась уже за свою безопасность, *заботятся еще и о нашемъ спасеніи*... Какое тамъ веселіе въ царствѣ небесномъ, гдѣ нѣтъ уже страха смерти, какое высочайшее и всегдашнее блаженство при вѣчной жизни! Тамъ славный ликъ апостоловъ; тамъ сонмы радующихся пророковъ; тамъ безчисленное множество мучениковъ, увѣнчанныхъ за побѣду въ борьбѣ и страданіи; тамъ торжествующія дѣвы, силою воздержанія побѣдившія вожделѣнія плоти и тѣла; тамъ воспріявшіе награду благотворители, которые, снабжая пищею и щедрыми подаяніями нищихъ, земныя наслѣдственныя сокровища свои перенесли въ сокровищницы небесныя. Къ нимъ то поспѣшимъ, возлюбленнѣйшіе братья, съ неудержимою любовью, съ пламеннымъ желаніемъ—

---

[1]) Письмо къ Магну, о крещеніи новаціанъ, VII: quodsi aliquis illud opponit, ut dicat eandem Novatianum legem tenere, quam *catholica ecclesia* teneat, eodem *symbolo*, quo et nos baptizare, eundem nosse *Deum Patrem*, eundem *Filium Christum*, eundem *Spiritum Sanctum*.

[2]) Три книги свидѣтельствъ противъ іудеевъ.

быть скорѣе съ ними, скорѣе прійдти ко Христу“ [1]). Изъ области церковнаго устава или благочинія указаны—почитаніе воскреснаго дня Господня [2]), крещеніе младенцевъ [3]), раствореніе чаши Господней не водою только, но и виномъ [4]), возгласъ священника „горѣ имѣимъ сердца“ и отвѣтъ на него народа: „имамы ко Господу“ [5]), всегдашнія „прошенія и моленія объ избавленіи отъ враговъ, о ниспосланіи дождей, объ отклоненіи или умаленіи бѣдствій, о мирѣ и спасеніи“ [6]), объ обѣтѣ дѣвства [7]), о молитвахъ въ 3, 6 и 9 часы, утромъ—для прославленія воскресенія Христова, и вечеромъ, въ концѣ дня, при захожденіи солнца, когда молитвою: „да пріидетъ на насъ снова свѣтъ“, испрашивается пришествіе Христово, имѣющее подать благодать вѣчнаго свѣта, ибо Христосъ есть истинное Солнце и истинный день [8])... Перечисленные и подобные имъ предметы преданія, по свидѣтельству св. Кипріана, признаются или большею частію предстоятелей церкви или всею вселенскою церковію, откуда преданіе по справедливости опредѣляется, какъ живой голосъ каѳолической церкви.

Знакомясь такъ съ преданіемъ, возвѣщаемымъ всею церковію или большинствомъ ея предстоятелей, читатель, наконецъ, изъ твореній св. Кипріана получаетъ понятіе о томъ, какъ слѣдуетъ смотрѣть на практику—преданіе частной помѣстной церкви, различающейся въ данномъ случаѣ отъ другихъ церквей. По св. Кипріану подобные случаи отнюдь не должны служить причиною

---

[1]) Книга о смертности,—II, 255 стр.

[2]) Книга о благотвореніи и милостынѣ, II, 267 стр.

[3]) Къ Фиду—о крещеніи младенцевъ.

[4]) Письмо къ Цецилію.

[5]) Кн. о молитвѣ Господней,—II, 213 стр.

[6]) Кн. къ Деметріану,—II, 234 стр.

[7]) Письмо къ Помпонію о дѣвственницахъ,—I, 25 стр.

[8]) Кн. о молитвѣ Господней,—II, 216—217 стр.

раздѣленія единства каѳолической церкви; но при сохраненіи послѣдняго нужно предоставлять первые усмотрѣнію епископа частной церкви, который уже самъ отдастъ Господу отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ [1]).

П. Пономаревъ.

---

[1]) Письмо къ Антоніану, о Корнеліи и Новаціанѣ — I, 170 стр.

ШКОЛА

РИЧЛІАНСКАГО БОГОСЛОВІЯ ВЪ ЛЮТЕРАНСТВѢ*).

(Изслѣдованіе изъ области новѣйшей лютеранской догматики).

Глава IV.

Воззрѣнія представителей ричліанства на христіанство въ его происхожденіи и въ его исторіи.

Исходная точка въ воззрѣніяхъ ричлистовъ при опредѣленіи сущности христіанской религіи. Значеніе ап. Іоанна и ап. Павла въ исторіи христіанства по взгляду ричлистовъ. Вліяніе эллинизма на христіанскую религію. Значеніе эллинизированнаго еврейства. Воззрѣнія проф. А. Гарнака, Кафтана и Лоофса на гностицизмъ, апологетовъ и представителей александрійской школы. Христіанское ученіе о Логосѣ какъ наиболѣе характерное выраженіе вліянія эллинизма на христіанство. Взглядъ проф. А. Гарнака и Лоофса на исторію вселенскихъ соборовъ. Общая характеристика восточной и западной церквей. Сужденія ричлистовъ относительно новаго догмата.—Неправильность исключительнаго выдѣленія ричлистами практической стороны въ христіанствѣ. Несостоятельность обвиненій, возводимыхъ ричлистами на ап. Іоанна и ап. Павла. Отношеніе эллинизма и эллинизированнаго еврейства къ христіанству. Дѣйствительное значеніе гностицизма, апологетовъ и представителей александрійской школы въ исторіи христіанской церкви. Дѣйствительное отношеніе христіанскаго ученія о Логосѣ къ языческому ученію по тому же вопросу. Истинный смыслъ вселенскихъ соборовъ. Ричліанская характеристика восточной и западной церквей и ея дѣйствительное значеніе. Нѣсколько замѣчаній касательно новаго догмата.

Считая религіозную жизнь вообще исключительнымъ выраженіемъ практической стороны человѣческаго

*) См. Прав. Соб. 1901 г. октябрь.

духа, ричліанство тою же характерною чертою въ частности опредѣляетъ сущность религіозной жизни и въ христіанствѣ. Находимъ подобнаго рода воззрѣніе на христіанство, хотя не въ особенно развитой формѣ, прежде всего у самого родоначальника разсматриваемаго нами богословія—у А. Ричля. По его опредѣленію „христіанство есть духовно-нравственная религія, утверждающая въ идеѣ богосыновства (Gotteskindschaft) или въ идеѣ искупленія человѣчества Іисусомъ Христомъ блаженство человѣка и созидающая на основахъ всеобъемлющей любви среди людей нравственную огранизацію, въ чемъ въ свою очередь осуществляется идея царства Божія“ [1]). Христіанство такимъ образомъ, по А. Ричлю, включаетъ въ себѣ два элемента: а) собственно религіозный—блаженство человѣка, выражающееся въ господствѣ послѣдняго надъ міромъ, и б) этическій, нормирующій поведеніе человѣка. Объединяясь въ идеѣ Бога, оба эти элемента, по взгляду геттингенскаго богослова, не могутъ быть однакожъ отождествлены другъ съ другомъ. Въ данномъ случаѣ, по А. Ричлю, христіанство слѣдуетъ сравнить съ эллипсисомъ (Ellipse), завершающимся съ одной стороны религіозной идеей богосыновства или искупленія, съ другой—нравственной идеей царства Божія [2]). Имѣя одинъ и тотъ же центръ — Бога [3]), указанныя идеи опредѣляютъ христіанскую жизнь съ различныхъ сторонъ. Христіанская жизнь, выражающаяся въ религіозныхъ функціяхъ, основаніе для себя имѣетъ въ чувствѣ духовной свободы человѣка и господства его надъ міромъ, въ чемъ практически осуществляются идея блаженства человѣка и идея оправдывающей вѣры. Христіанская жизнь, проявляющаяся въ этиче-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versönung. 1895. Bonn. B. III. S. 13—14.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. 1895. S. 11.

[3]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. 1895. S. 487.

скихъ функціяхъ, напротивъ основывается на врожденномъ человѣку нравственномъ чувствѣ, которое, опредѣляя и регулируя нравственное поведеніе человѣка, дѣлаетъ его членомъ царства Божія [1]). Изъ этого опредѣленія сущности христіанства легко можно видѣть то, что послѣднее у Ричля дѣйствительно является исключительно практической религіей, хотя геттингенскій богословъ и старается различить въ немъ двѣ стороны—религіозную и этическую, такъ какъ обѣими этими сторонами въ существѣ дѣла утверждается одна и таже идея—идея блаженства, только—религіозно эта идея обосновывается у А. Ричля на богосыновствѣ, а морально—на заповѣди любви.

На той же исключительно практической точкѣ зрѣнія въ опредѣленіи сущности христіанской религіи стоитъ и ученикъ А. Ричля, проф. Кафтанъ. Видя въ каждой религіи вообще выраженіе практическаго стремленія человѣка къ высшему благу [2]), онъ въ частности выраженіемъ того же стремленія считаетъ и христіанство. Если послѣднее, по его мнѣнію, и можетъ быть выдѣлено изъ ряда другихъ религій, то лишь въ томъ отношеніи, что, оно, какъ совершеннѣйшая религія, предлагаетъ вѣрующимъ совершеннѣйшее благо, состоящее въ „мистическомъ единеніи человѣка съ самимъ Богомъ, единеніи, являющемся результатомъ грѣхопрощенія человѣку со стороны Бога и въ силу того уничтожающемъ средостѣніе между Богомъ и человѣкомъ“ [3]). Осуществленіе этого высшаго блага на землѣ и составляетъ изъ себя осуществленіе, такъ называемаго, царства Божія. А такъ какъ жизнь въ мірѣ или, иначе сказать, реализація царства Божія на землѣ невозможны безъ того или иного (моральнаго или

---

[1]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. 1895. S. 8—14. 575—577 u. w.

[2]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. Basel. 1888. S. 225—226.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 295—329, besonders 295—303, 314—315.

антиморальнаго) поведенія человѣка, то христіанство, по Кафтану, какъ и по Ричлю, составляя изъ себя высшее благо, включаетъ въ себѣ, какъ составной элементъ, и этическую сторону. Не даромъ поэтому, по Кафтану, и Самъ Христосъ Спаситель возвѣщаетъ царство Божіе одновременно и какъ высшее благо, и какъ нравственный идеалъ [1]); не даромъ далѣе религіозное и этическое законодательства въ христіанствѣ неотдѣлимы одно отъ другого [2]). Эта тѣсная связь между религіознымъ и этическимъ элементами въ христіанской религіи однакожъ, по Кафтану, какъ и по Ричлю, еще не означаетъ того, будто все содержаніе христіанства, какъ религіи, можетъ быть сведено исключительно къ этикѣ. Напротивъ, въ христіанской религіи, какъ и во всякой вообще религіи, религіозный и этическій элементы должны быть разграничиваемы. При этомъ разграниченіи взаимная связь между ними лучше всего можетъ быть выражена въ такой формулѣ: „нравственныя стремленія, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ, имѣютъ для себя исходный и конечный пунктъ въ религіи (im religiösen Besitz), и наоборотъ: религіозная жизнь утверждается въ человѣкѣ по мѣрѣ прогрессирующаго въ немъ этическаго стремленія къ усвоенію праведности царства Божія“ [3]). Религія по отношенію къ этикѣ слѣдовательно, по взгляду проф. Кафтана, есть нѣчто общее и основное, этика нѣчто частное и выводное. Таже практическая точка зрѣнія на христіанство утверждается и другимъ берлинскимъ профессоромъ А. Гарнакомъ. Видя во всякой религіи выраженіе практической стороны (eine practische Angelegenheit) человѣка, потому что во всякой религіи рѣчь идетъ о блаженствѣ и о средствахъ къ святой жизни, А. Гарнакъ въ частности опредѣляетъ хри-

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 246. 234—240.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 242.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 246.

стіанство, какъ „религію, въ которой средства къ блаженной и вѣчной жизни поставлены въ зависимость отъ вѣры въ Бога, какъ Отца Іисуса Христа“ [1]). Тоже пониманіе существа христіанской религіи находимъ у Келера [2]), Бендера [3]) и другихъ представителей ричліанства.

Удовлетворяя исключительно практической сторонѣ человѣческаго духа, христіанская религія въ силу того самаго въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства очевидно должна потерять все то, что въ ней не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ этой сторонѣ духовной природы человѣка. А такъ какъ къ указанной сторонѣ не имѣетъ непосредственнаго отношенія въ христіанствѣ догматико-метафизическая сторона, то она, очевидно, должна потерять въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства всякій смыслъ и значеніе. Дѣйствительно, полемическое отношеніе къ догматической сторонѣ христіанской религіи можетъ быть признаваемо характерной чертою ричліанскаго богословія. Въ особенности въ данномъ отношеніи большое значеніе имѣютъ воззрѣнія талантливаго представителя современнаго ричліанства берлинскаго профессора А. Гарнака, положившаго указанный взглядъ на христіанскую религію въ основу цѣлаго ряда сочиненій [4]), по стопамъ котораго затѣмъ идутъ проф. Лоофсъ [5]), Каф-

---

[1]) Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. I.

[2]) Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 96—98. 139—145.

[3]) Bender. Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn. 1888. S. 278—280. 290—293.

[4]) См. напр. A. Harnack: а) Das Wesen des Christentums. Leipzig. 1900. б) Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I—III. Freiburg i. B. 1888—1890. в) (Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. 1898). Dogmengeschichte.

[5]) См. напр. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893.

танъ [1]) Келеръ [2]) и другіе. Утверждая указанное отрицательное отношеніе къ христіанской догматикѣ, представители ричліанства однакожъ не могли не замѣтить, что оно не имѣетъ для себя прямыхъ основаній въ Св. Писаніи, потому что въ послѣднемъ поставлены на одинаковой высотѣ и теоретическія и этическія предписанія. Обстоятельство это однакожъ не стѣсняетъ особенно представителей ричліанства. Выходъ изъ него они находятъ въ произвольномъ расчлененіи христіанства на двѣ половины: на существенную и несущественную. При изученіи христіанства, разсуждаютъ они, не нужно опускать изъ вниманія того обстоятельства, что въ христіанской религіи нужно различать двѣ стороны: одну принципіальную, вѣчно пребывающую, другую—преходящую, историческую [3]). Подобнаго рода точка зрѣнія по отношенію къ христіанской религіи, по А. Гарнаку, приложима не только къ христіанству въ его историческомъ развитіи, но даже и въ его первоначальной формѣ, „которая была установлена Самимъ Іисусомъ Христомъ и Его апостолами". Основаніе для этого берлинскій профессоръ находитъ въ томъ обстоятельствѣ, что и Христосъ Спаситель и Его ученики были людьми опредѣленной эпохи. „Іисусъ Христосъ и Его первые ученики, пишетъ проф. А. Гарнакъ, подобно намъ, существовали въ опредѣленное время, т. е. они чувствовали, познавали, судили и боролись.... въ рамкахъ своего народа и современнаго имъ (культурнаго) состоянія общества". Иначе, по А. Гарнаку, и быть не можетъ: въ противномъ случаѣ „Іисусъ Христосъ и Его ученики не были бы людьми плоти и крови, а были бы призрачными существами". Конечно, замѣчаетъ берлинскій

---

[1]) См. напр. Kaftan. а) Das Wesen der christlichen Religion Basel. 1888. б) Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889.

[2]) Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre von den evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. Leipzig. 1893

[3]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. Leipzig. 1900. S. 9

профессоръ, „семнадцать вѣковъ человѣчество думало, а, быть можетъ, и теперь еще многіе думаютъ, будто объ Іисусѣ Христѣ достаточно сказать, что Онъ имѣлъ человѣческое тѣло и человѣческую душу. Какъ будто можно существовать безъ индивидуальной опредѣленности! Быть человѣкомъ значитъ во первыхъ владѣть опредѣленными ограниченными способностями и во-вторыхъ... находиться въ опредѣленной исторической связи съ современной жизнью. Безъ этого не существовало и не существуетъ ни одного человѣка“ [1])... Чтобы опредѣлить истинную сущность христіанства, его „зерно“, по выраженію проф. А. Гарнака, нужно поэтому устранить изъ содержанія христіанской религіи все временное, условное въ дѣятельности Іисуса Христа и Его учениковъ. Въ чемъ же заключается это зерно христіанства? Отвѣчая на этотъ вопросъ, А. Гарнакъ пишетъ: „Евангеліе есть радостная вѣсть о господствѣ всемогущаго и благого Бога Отца и Судіи надъ міромъ и надъ каждой отдѣльной душей. Въ этомъ господствѣ, дѣлающемъ людей гражданами небеснаго царства...., утверждается жизнь всѣхъ людей, предающихъ себя Богу.... Это господство Бога налагаетъ на людей законъ древній и въ тоже время новый, законъ нераздѣльной любви къ Богу и къ ближнимъ. Въ свою очередь въ этой любви, опредѣляющей настроеніе человѣка въ его глубочайшихъ основахъ, осуществляется совершеннѣйшая праведность (die bessere Gerechtigkeit), которая соотвѣтствуетъ совершенству Бога. Путь къ достиженію ея—измѣненіе настроенія, т. е. самоотрицаніе, смиреніе предъ Богомъ и сердечное упованіе на Него, соединенное съ сознаніемъ собственнаго ничтожества (die Annerkennung der eigenen Unwürdigkeit)“ [2]). А такъ какъ

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 8.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. Freiburg i. B. 1888. S. 54—66. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. A. Harnack. Dogmengeschichte. Freiburg

далѣе Евангеліе съ такого рода содержаніемъ возвѣстилъ І. Христосъ, то, какъ помощникъ Бога въ дѣлѣ спасенія людей, Онъ есть „обѣтованный Мессія; какъ обѣтованный Мессія, Онъ отличается отъ всѣхъ пророковъ: Онъ—не пророкъ, но учитель (Meister) и Господь (Herr). Мессіанство и господство Его, проявившись во время земной жизни, въ особенности въ смерти, полнаго завершенія достигнутъ лишь съ пришествіемъ въ славѣ на облакахъ для окончательнаго суда!“.... Имѣя указанное содержаніе, „Евангеліе однакожъ, по взгляду проф. А. Гарнака, не есть какое-либо теоретическое ученіе или міропознаніе... Оно есть настроеніе, потому что говоритъ намъ не о томъ, какова сущность его объектовъ: Бога, Іисуса Христа и проч., а говоритъ лишь о томъ, почему цѣнны вещи и силы, съ которыми мы имѣемъ дѣло... Оно говоритъ намъ о томъ, какую цѣнность имѣютъ человѣческая душа, смиреніе, милость, чистота, крестъ, и какъ мало цѣнности имѣютъ земныя блага и заботливость о поддержаніи земной жизни“..... При такого рода содержаніи христіанскаго откровенія, по А. Гарнаку, и христіанское исповѣданіе означаетъ не что иное, какъ „исполненіе воли божественной при сознаніи, что Богъ есть Отецъ и Міроправитель“, иначе говоря, и оно есть не что иное, какъ „настроеніе“ или „дѣятельность, согласная съ волею Божіею“ [1]).

Съ такимъ чисто практическимъ характеромъ, по А. Гарнаку, и явилось первоначальное христіанство. Спрашивается: гдѣ, въ какихъ письменныхъ документахъ можно находить извѣстія объ этомъ первоначальномъ христіанствѣ? По мнѣнію А. Гарнака и другихъ представителей ричліанства, въ первыхъ трехъ евангеліяхъ. „Правда, пишетъ А. Гарнакъ,

---

i. B. 1898. S. 10—13. Сравн. A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. Leipzig. 1900. S. 32—47.

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. Leipzig. 1900. S. 92—93.

шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ Штраусъ пытался уничтожить историчность даже и этихъ трехъ евангелій.... Но историко-критическимъ работамъ другого направленія удалось возстановить эту историчность послѣднихъ въ громадномъ ихъ объемѣ". Конечно также и первые три евангелія—не историческія работы, потому что они написаны не съ тою только цѣлью, чтобы повѣствовать, а съ цѣлью евангелизаціи. Однакожъ, какъ историческіе источники, они могутъ быть употребляемы, во первыхъ потому, что проводимыя въ нихъ идеи совпадаютъ съ намѣреніями Іисуса Христа, и во-вторыхъ потому, что они отнюдь не партійныя сочиненія, и въ третьихъ потому, что они не пропитаны греческимъ духомъ. По своему основному содержанію они принадлежатъ къ первоначальной еврейской эпохѣ христіанства, которую можно назвать „палеонтологической" [1].....

Въ своей палеонтологической формѣ, т. е. въ формѣ, въ какой христіанство изображается въ первыхъ трехъ евангеліяхъ, христіанская религія однакожъ, по взгляду представителей ричліанства, существовала весьма непродолжительное время. Произошло это оттого, что христіанству съ самаго начала его существованія суждено было стать всемірной религіей въ отличіе отъ другихъ историческихъ религій. Совершилось это благодаря проповѣди ап. Павла, который, сдѣлавъ изъ

---

[1]) „Своеобразный характеръ синоптическихъ евангелій, по Гарнаку, признанъ вообще критикой. Отъ всѣхъ позднѣйшихъ писаній они отличаются повѣствовательнымъ характеромъ. Эта литературная форма, возникшая отчасти по аналогіи съ еврейской повѣствовательной литературой, отчасти вызываемая катихизическими потребностями, спустя нѣсколько десятилѣтій (по смерти Іисуса Христа) исчезаетъ. Послѣ того, какъ евангеліе вступаетъ на греческо-римскую почву, оно принимаетъ форму греческихъ произведеній".... Вообще, по А. Гарнаку, можно считать несомнѣннымъ то, что въ первыхъ трехъ евангеліяхъ мы имѣемъ дѣло „съ первоначальнымъ преданіемъ". A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. Leipzig. 1900. S. 13—15.

христіанства всемірную религію, въ тоже время однако отнялъ у него чистую форму. Можно поэтому, по Гарнаку, сказать, что ап. Павелъ „герой человѣчества болѣе великій, чѣмъ Александръ Македонскій, потому что отъ дѣяній Александра Македонскаго ничего не осталось; результаты же дѣятельности ап. Павла на лицо и по настоящее время“ [1]), и въ тоже время можно сказать, по А. Гарнаку, что ап. Павелъ „извратитель (Verbrecher) истиннаго христіанства, потому что онъ придалъ послѣднему элементы совершенно чуждые“. Ап. Павелъ великій герой человѣчества въ томъ смыслѣ, что уничтожилъ значеніе ветхозавѣтнаго закона, какъ необходимаго для спасенія, и вмѣстѣ съ этимъ расширилъ христіанство, сдѣлавъ изъ него всемірную религію, долженствующую обнять не только евреевъ, но и язычниковъ. Ап. Павелъ—извратитель христіанства въ томъ смыслѣ, что, исходя изъ греко-языческаго представленія о полной противоположности между духомъ и плотью, поставилъ актъ оправданія человѣка въ зависимость отъ Іисуса Христа, какъ премірнаго Существа, побѣдившаго плоть и воскресшаго въ духѣ, и черезъ это такимъ образомъ внесъ въ христіанство чисто спекулятивный элементъ, совершенно чуждый христіанской религіи [2]). Подобнаго рода пониманіе существа христіанской религіи, по А. Гарнаку, имѣло громадный успѣхъ, потому что нашло благопріятную почву для себя и въ язычествѣ, и въ іудействѣ. Языческій міръ, по крайней мѣрѣ въ лицѣ лучшихъ представителей его, по взгляду берлинскаго профессора, всегда отличался стремленіемъ отождествить религію, философію и нравственность. Подобнаго рода черта характеризуетъ еще воззрѣнія древ-

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 111—113.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 78 u. w. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 16—17. Сравн. A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. Leipzig. S. 110—118.

няго мудреца Греціи — Сократа, по опредѣленію котораго „добродѣтель есть знаніе“, т. е. сущность первой составляетъ теоретическая сторона человѣческаго духа. Такъ какъ, далѣе, добродѣтель, по Сократу, есть въ тоже время высшее блаженство, составляющее въ свою очередь сущность религіи, то къ знанію же, слѣдовательно, сводится у Сократа и сущность религіи. Эта основная точка зрѣнія на взаимоотношеніе между религіей и метафизикой, утвержденная Сократомъ, легла, по взгляду представителей ричліанства, въ основу всей позднѣйшей философіи греческой. Находимъ ее напр. у Платона, по опредѣленію котораго философія есть благочестіе, т. е. то, къ чему должна быть сведена религія и что́ въ свою очередь лежитъ и въ основѣ этики, Равнымъ образомъ и Аристотель чистое мышленіе (das reine Denken) признаетъ высшимъ счастьемъ, отождествляя его съ этикой, составляющей въ свою очередь основу религіи. Эти взгляды на взаимоотношеніе между знаніемъ и религіей, бывшіе достояніемъ первоначально только отдѣльныхъ личностей, были затѣмъ популяризированы въ особенности двумя школами: стоической и эклектической и свое окончательное завершеніе нашли въ такъ называемомъ неоплатонизмѣ. Основныя положенія, утвержденныя этой философской школой, по Кафтану, сводятся къ слѣдующему: въ знаніи слѣдуетъ находить достоинство (Würde) и блаженство человѣка, ибо всякое знаніе стремится къ высшему, т. е. къ богопознанію. Отсюда, свое полное завершеніе, по неоплатонизму, знаніе, находитъ въ религіи, гдѣ въ тоже время находятъ для себя осуществленіе и высшія практическія цѣли [1]). Изъ язы-

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889. S. 30—39. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893. S. 45—48. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. Freiburg i. B. 1888. S. 102 u. w. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 24 u. w.

чества указанная характерная черта религіозныхъ воззрѣній, т. е. отождествленіе религіи и философіи, по мнѣнію представителей ричліанства, мало по малу была перенесена и въ еврейство, первоначально палестинское, а потомъ и въ среду евреевъ разсѣянія. Что касается евреевъ палестинскихъ, то слѣды вліянія на ихъ вѣрованія языческихъ вѣрованій, по взгляду одного изъ представителей разсматриваемой нами школы, проф. Лоофса, можно подмѣчать очень рано, еще въ періодъ господства персовъ (537—330 г.) и грековъ (330—165), въ особенности же въ періодъ господства асмонеевъ (165—63 г.) и римскаго-иродіанскаго (63 до Р. Хр. 135 г. по Р. Хр.), при чемъ это вліяніе выразилось въ выработкѣ культа ангеловъ, какъ посредниковъ между Богомъ и людьми, въ развитіи ученія о грѣхѣ, смерти, имѣющемъ скоро придти Мессіи и пр. Въ частности же это вліяніе съ особенною рельефностью можно прослѣдить, по мнѣнію проф. Лоофса, на возникшей въ данное время сектѣ ессеевъ, которая представляетъ изъ себя не что иное, какъ фарисейское еврейство съ примѣсью орфическо-пиѳагорейскихъ или вообще восточныхъ воззрѣній, проявлявшихся напр. въ существовавшей среди ессеевъ монашеской жизни, въ отверженіи жертвъ и проч. [1]).

Особенно же, по мнѣнію представителей ричліанства, сказывается въ разсматриваемое время вліяніе язычества среди евреевъ разсѣянія, т. е. среди тѣхъ евреевъ, которые жили отчасти въ мѣстности, омываемой Евфратомъ, отчасти въ Александріи (со временъ Александра Македонскаго) и отчасти на западѣ (со временъ Помпея). По мнѣнію проф. Гарнака, можно даже сказать, что ко времени пришествія Спасителя у евреевъ разсѣянія религія потеряла свое самостоятельное значеніе и, превратившись въ этику и космологію, очень приблизилась къ естественной религіи стоиковъ [2]).

---

[1]) Loofs. Op. cit. S. 26—41.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. Freiburg i. B. 1888. S. 93—94. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 21—22.

Въ особенности на евреевъ разсѣянія, по мнѣнію берлинскаго профессора, вліяла литературная дѣятельность александрійскаго философа Филона, теологія котораго есть не что иное, какъ философія, имѣющая для себя основаніе въ Ветхомъ завѣтѣ, но принявшая въ себя элементы платонизма и стоицизма. Платоновскимъ напр. у Филона является, по взгляду представителей ричліанства, полное противопоставленіе Бога и матеріи, имѣющихъ для себя примирителя въ Логосѣ; платоновскимъ также является полный дуализмъ между духомъ и плотью, находящими для себя примиреніе лишь въ экстатическомъ созерцаніи Божества съ помощію того же Логоса; платоновскимъ является и самое понятіе о Логосѣ и проч. [1]).

Христіанство, какъ мы уже видѣли, явилось на почвѣ еврейства и было поэтому первоначально чистымъ еврействомъ, только нѣсколько одухотвореннымъ. Но такъ какъ еврейство ко времени пришествія Спасителя включило въ себя вышеупомянутые элементы язычества въ дѣлѣ пониманія религіи, такъ какъ далѣе христіанская церковь вскорѣ послѣ своего появленія, благодаря проповѣди ап. Павла, включила въ себя и язычниковъ, не могшихъ окончательно отказаться отъ своихъ воззрѣній и по вступленіи въ христіанство, то и это послѣднее, само собою понятно, по мнѣнію представителей ричліанства, мало по малу усвоило себѣ указанныя языческія воззрѣнія на взаимоотношеніе между философіей и религіей, отодвинувъ въ тоже время на задній планъ чистое еврейство, утвержденное синоптиками. Слѣды этого вліянія язычества на христіанство, по мнѣнію представителей ричліанства, можно наблюдать въ христіанской церкви очень рано, именно до

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg. i. B. 1888. B. I. S. 95—101. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 22—23. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893. S. 43—45.

половины второго вѣка. Проявляются они напр. въ возникновеніи въ указанное время внѣшне-юридическихъ нормъ христіанскаго вѣроученія (появленіе вѣроизложенія римской церкви), уничтожающихъ за христіанствомъ значеніе духовно-свободной религіи; въ пониманіи акта спасенія не въ смыслѣ только осуществленія этическаго царства Божія на землѣ, но и въ смыслѣ полнаго познанія Божества, въ силу чего рядомъ съ πίστις въ христіанской религіи появляется γνῶσις; въ ученіи о Богѣ не только какъ Отцѣ, но и какъ Создателѣ и Міроправителѣ; въ ученіи объ Іисусѣ Христѣ, какъ причастномъ Божескому естеству; въ развитіи культа демоновъ и ангеловъ и наконецъ въ извращеніи самой идеи христіанскаго богослуженія, изъ духовнаго становящагося плотскимъ [1]). Вся эта внѣшне-культовая и главнымъ образомъ теоретическая сторона въ христіанствѣ въ разсматриваемое время, впрочемъ, по взгляду представителей ричліанства, еще не имѣетъ твердо очерченной формы, а потому и не получаетъ значенія непреложныхъ догматовъ. Съ подобнымъ характеромъ теоретическая сторона христіанской религіи появляется только со времени возникновенія гностицизма. Представляя изъ себя первое изъ проявленій великаго синкретическаго движенія въ христіанствѣ, гностики впервые, по взгляду представителей ричліанства, воплотили христіанство въ систему догматовъ. Можно поэтому сказать, что они были первыми христіанскими богословами. Научно и систематически обработавъ памятники начальнаго христіанства, они первые сдѣлали изъ христіанской религіи религію абсолютную въ строгомъ смыслѣ этого слова, противопоставивъ ее другимъ религіямъ, въ томъ числѣ и ветхозавѣтной. Но созданная гностиками абсолютная религія, которую они привязывали къ личности Іисуса Христа, была

---

[1]) Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 31—43. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 125—184.

для нихъ въ строгомъ смыслѣ слова только повидимому имѣющей въ основѣ своей откровеніе. Въ дѣйствительности же гностики были христіанами, которые надѣялись достигнуть насажденія языческой культуры въ соединеніи ея съ христіанствомъ. Въ частности, въ созданное гностиками христіанство вошли слѣдующіе элементы: 1) семитическо-космологическій, 2) элинно-философскій и 3) собственно христіанскій. Въ свою очередь этими элементами вызвано появленіе элементовъ: спекулятивно-философскаго, культо-мистическаго и дуалистическо-аскетическаго [1]).

Уже самъ по себѣ гностицизмъ такимъ образомъ, по взгляду представителей ричліанства, имѣетъ весьма важное значеніе, какъ движеніе, стремившееся къ научно-философской обработкѣ христіанства. Но еще болѣе важенъ гностицизмъ, по ихъ мнѣнію, съ другой стороны — со стороны, такъ сказать, отрицательной. Дѣло въ томъ, что, не смотря на естественность и, такъ сказать, законность своего появленія въ исторіи христіанской церкви, гностицизмъ всетаки встрѣтилъ себѣ оппозицію въ громадномъ большинствѣ членовъ христіанской церкви. При своей оппозиціи это большинство пришло къ сознанію необходимости изобрѣсти особаго рода мѣры, которыми бы предотвращались подобнаго рода нежелательныя явленія въ церкви, какъ гностицизмъ. Главною изъ этихъ мѣръ было признано утвержденіе апостольства за церковью, какъ хранительницей всего апостольскаго и необходимаго для спасенія. Въ частности апостольство это было упрочено за церковью съ двухъ сторонъ—со стороны внѣшне-церковной и внутренне-церковной. Въ первомъ отношеніи, помимо особеннаго усиленія авторитета за апостольскимъ символомъ, пріобрѣтавшимъ въ разсма-

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmenschichte. B. I. S. 186—199. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmenschichte. S. 48—58. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmenschichte. S. 69—73.

триваемое время значеніе символа апостольскаго въ церквахъ римской, александрійской, сирійской и др. [1]), особенно большое значеніе имѣетъ установленіе канона священныхъ новозавѣтныхъ книгъ изъ цѣлой массы употреблявшихся въ первичной христіанской церкви писаній, посвященныхъ изображенію жизни и дѣятельности Спасителя, и затѣмъ созданіе особаго епископскаго служенія, подлѣ коего вскорѣ появляются служенія пресвитерское и діаконское [2]). Вмѣстѣ съ этимъ со времени гностицизма и вся церковная жизнь, по взгляду представителей ричліанства, получаетъ все болѣе и болѣе внѣшній характеръ, отодвигая собой внутреннюю сторону въ религіозной жизни. Признаются въ качествѣ религіозно-нравственныхъ подвиговъ посты, добровольное безбрачіе, мученичество и проч. Рядомъ съ таинствами крещенія и евхаристіи появляется таинство покаянія, въ коемъ яко бы подается прощеніе грѣховъ; евхаристіи усвояется жертвенный характеръ и проч. [3]).

Но не только внѣшне, юридически церковь старается упрочить свое существованіе противъ гностицизма, но и внутренно, теоретически, путемъ проведенія того принципа, что ея ученіе есть истинное ученіе. Миссію эту приняли на себя христіанскіе апологеты, которые выступили противниками гностицизма въ томъ смыслѣ, что въ противуположность гностикамъ старались провести грань между христіанствомъ и языческою философіей. При достиженіи этой цѣли апологеты однакожъ, по взгляду представителей ричліанства, не

---

[1]) Grundriss der theologichen Wissenschaften. Abth. III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 64—67. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1888. B. I. S. 288—303.

[2]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 67—76. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1888. B. I. S. 304—353.

[3]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 82—87. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1888. B. I. S. 383—400.

далеко ушли отъ ихъ противниковъ. Противъ гностиковъ они правда доказывали то положеніе, что христіанство—не философія, потому что источникъ для себя оно имѣетъ въ откровеніи, т. е. имѣетъ супранатуралистическое божественное происхожденіе. Но утверждая это положеніе, апологеты всетаки въ концѣ концовъ приходили, по взгляду представителей ричліанства, къ тому заключенію, что христіанство есть таже философія, такъ какъ оно, съ ихъ точки зрѣнія, имѣетъ по преимуществу раціональное содержаніе и такъ какъ оно вопросамъ сверхъопытнаго міра доставляетъ болѣе или менѣе общепонятное объясненіе. И по взгляду апологетовъ, какъ и по взляду гностиковъ, поэтому, не религія получаетъ свое содержаніе изъ историческихъ фактовъ, а историческіе факты изъ религіи, хотя эти факты въ тоже время служатъ къ универсальному распространенію религіи и выясненію ея. Отсюда утвержденіе апологетами, какъ и гностиками, цѣлой системы такъ называемыхъ догматовъ, въ которыхъ выражается теоретическое знаніе о Богѣ и о мірѣ [1]). Содержаніе этихъ догматовъ, по взгляду представителей ричліанства, сильно отражаетъ на себѣ слѣды вліянія язычества и въ частности эллинизма. Подобно язычеству, міръ, какъ тварное, условое и скоропреходящее бытіе, представляется въ догматахъ полной противоположностью самосущему, неизмѣняемому, вѣчному Богу, который, какъ и въ языческой философіи, представляется въ тоже время единымъ, духовнымъ и совершеннымъ бытіемъ. Какъ и у многихъ языческихъ философовъ, и у апологетовъ міръ далѣе является не непосредственнымъ созданіемъ Божіимъ, а получившимъ бытіе при посредствѣ разума божественнаго, составляющаго изъ себя такимъ образомъ связующую грань между Богомъ и міромъ. Это и есть Логосъ христіанскій, по взгляду представителей

---

[1]) Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 146—148.

ричліанства, близко напоминающій Логосъ (νοῦς) языческій [1]).

Какъ ни была обширна богословская дѣятельность апологетовъ, въ виду того, что эта дѣятельность преслѣдовала исключительно полемическія цѣли, она, по взгляду представителей ричліанства, не достигла полной законченности, преимущественно въ двухъ отношеніяхъ: апологеты во-первыхъ не установили твердо очерченнаго кодекса того, что̀ слѣдуетъ считать христіанскимъ, во-вторыхъ для нихъ научно-философское представленіе христіанства отнюдь еще не представляется высшей, самимъ христіанствомъ требуемой задачей. У нихъ поэтому еще не находимъ полнаго объединенія религіи (христіанской) съ философіей. Послѣднее было сдѣлано, по взгляду ричлистовъ, продолжателями богословской дѣятельности апологетовъ, представителями школы александрійской, преимущественно двумя изъ нихъ: Климентомъ Александрійскимъ и Оригеномъ, изъ коихъ первый въ своихъ „Строматахъ" воспользовался философіей грековъ не только какъ средствомъ къ осуществленію апологетическихъ и полемическихъ цѣлей, но и какъ средствомъ превратить само христіанство въ философію, въ силу чего у него находимъ полное объединеніе πίστις и γνῶσις [2]). Климентъ Александрійскій впрочемъ, по взгляду А. Гарнака, оставилъ лишь нѣкоторые отдѣльные опыты философскаго истолкованія христіанскихъ истинъ, но не оставилъ полной системы

---

[1]) Grundriss der theologichen Wissenschaften. Abth. III. 1898 A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 87—97. Сравн. A. Harnack Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1888. B. I. S. 413—464. Сравн Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893 S. 75—85. Сравн. Kaftan. Das Christentum und die Philosophie Leipzig. 1896. S. 10.

[2]) Grundriss d. theol. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack Dogmengeschichte. S. 112—116. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch de Dogmengeschichte. B. I. S. 547—559. Сравн. Loofs Leitfaden zun Studium der Dogmengeschichte. 1893. S. 106—108.

этихъ истинъ. Осуществленіе этой задачи, по Гарнаку, принадлежитъ всецѣло величайшему изъ восточныхъ богослововъ, создателю христіанской догматики, т. е. Оригену, который, видя въ христіанствѣ синтезъ религіи и философіи, первый изъ христіанскихъ богослововъ со всею рѣшительностью всему Новому Завѣту стремится усвоить философскій смыслъ и значеніе и поэтому въ отношеніи къ новозавѣтному откровенію находится въ такомъ же положеніи, въ какомъ находится Филонъ къ ветхозавѣтному, въ силу чего, по Гарнаку, можетъ быть считаемъ продолжателемъ великаго неоплатоника [1]), т. е. совершенно извратившимъ истинную сущность христіанства.

Поставивъ такимъ образомъ богословскую мысль христіанскихъ писателей первыхъ трехъ вѣковъ въ полную зависимость отъ языческо-эллинскихъ воззрѣній, представители ричліанства, какъ и слѣдовало ожидать, наибольшее проявленіе этой зависимости должны были найти и находятъ въ христіанскомъ ученіи о Логосѣ. Внутренняя связь эллинизма съ христіанствомъ, по ихъ мнѣнію, въ данномъ случаѣ проявилась въ томъ, что Логосъ христіанскій въ существѣ дѣла является тождественнымъ съ Логосомъ языческимъ, съ незначительнымъ лишь видоизмѣненіемъ, соотвѣтственно основнымъ принципамъ христіанства въ ихъ отличіи отъ принциповъ язычества. По мнѣнію проф. Кафтана, не нужно обладать особенной прозорливостью для того, чтобы видѣть тождественную параллель между христіанствомъ и язычествомъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи. Такъ, ученіе о Логосѣ можно находить, по его мнѣнію, еще у Гераклита, по воззрѣнію котораго Логосъ есть не что иное, какъ соединяющая разнообразныя части міра связь (Band), олицетворенная

---

[1]) Grundriss d. theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 116—124. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 280—282. 559—604. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. S. 122—131.

Гераклитомъ въ физической силѣ огня. Еще болѣе точекъ соприкосновенія, по взгляду указаннаго ученаго, можно находить между Логосомъ христіанскимъ и Логосомъ стоиковъ. По стоическому ученію, Логосъ есть принципъ міра, какъ духовнаго, такъ и вещественнаго. Тоже и въ христіанствѣ. По стоическому ученію, Логосъ, какъ проницающій собою весь міръ, въ частности человѣка, является божествомъ по отношенію къ тому и другому. Тоже и въ христіанствѣ. Въ особенности же тѣсную связь усматриваютъ Кафтанъ, Гарнакъ и другіе ричлисты между христіанскимъ ученіемъ о Логосѣ и ученіемъ же о Логосѣ Филона. По Филону, пишутъ Кафтанъ и Гарнакъ, Логосъ, какъ являющій чрезъ себя Бога въ мірѣ или міръ въ Богѣ, въ силу того самаго представляетъ изъ себя посредствующее существо между заключеннымъ въ себя Божествомъ и противоположнымъ Ему разнообразнымъ міромъ. Тоже и въ христіанствѣ. Логосъ Филона далѣе, какъ посредствующій между Богомъ и міромъ, является одновременно и Богомъ и человѣкомъ. Тоже и въ христіанствѣ. И, наконецъ, Логосъ Филона, являясь посредствомъ между Богомъ и міромъ, въ тоже время является творцемъ послѣдняго. Тоже и въ христіанствѣ [1]).

Не смотря на то, что ученіе о Логосѣ возрасло такимъ образомъ на почвѣ языческо-эллинскихъ представленій, оно тѣмъ не менѣе, по взгляду представителей ричліанства, опредѣлило все дальнѣйшее теченіе богословской мысли какъ на востокѣ, такъ даже и на западѣ. Благодаря этому ученію, Христосъ историческій мало по малу уступилъ мѣсто Христу фило-

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889. S. 39—43. 47. Сравн. Kaftan. Das Verhältniss des evangelischen Glaubens zur Logoslehre. Freiburg i. B. und Leipzig. 1896. S. 2—27. Сравн. Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 22. 114. 119. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. 1888. S. 95—96.

софскому, принципу метафизическому. Съ этой точки зрѣнія представители ричліанства смотрятъ и на весьма важную въ исторіи христіанской церкви эпоху вселенскихъ соборовъ, когда, какъ извѣстно, рѣшались великіе христологическіе вопросы. И на этой эпохѣ, по ихъ мнѣнію, отразилось сильное вліяніе эллинизма, такъ какъ вся она наполняется борьбою двухъ философскихъ школъ: совершенно чуждой истинному христіанству платоновской философіи, на основахъ которой созидается представленіе о метафизическо-божеской личности І. Христа, и болѣе близкой къ христіанству философіи Аристотеля, на основахъ которой утверждается эмпирическо-человѣческая личность І. Христа. Съ такимъ характеромъ прежде всего, по взгляду проф. А. Гарнака, являются аріанскіе споры, потому что представители православнаго ученія (Аѳанасій Александрійскій и особенно Григорій Нисскій) во время этихъ споровъ, утверждая идею боговоплощенія, т. е. соединенія божества съ человѣчествомъ, въ существѣ дѣла исходятъ изъ того пункта въ философіи Платона, будто жизнь міра заключается въ мистическомъ соединеніи божественнаго съ человѣческимъ [1]); между тѣмъ представители аріанства (Лукіанъ Самосатскій), отвергая идею боговоплощенія, выходятъ изъ основоначалъ философіи Аристотеля, такъ какъ основоначала этой философіи болѣе, чѣмъ философіи Платона, требовали идеи монотеизма и потому не допускали боговоплощенія въ православномъ пониманіи [2]).

Тоже самое столкновеніе платонизма и аристотеизма замѣчается, по взгляду проф. А. Гарнака, въ такъ называемыхъ македоніанскихъ спорахъ. На са-

---

[1]) Grundriss d. theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 174—175 u. andr. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 163—165.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. 1888. S. 186—187.

момъ дѣлѣ ученіе о Божествѣ третьяго Лица Св. Троицы, утвержденное на второмъ вселенскомъ соборѣ, по взгляду берлинскаго профессора, есть не что иное, какъ результатъ стремленія неоплатониковъ отыскать въ Божествѣ обязательно три ипостаси [1]); между тѣмъ какъ духоборческое ученіе, протестовавшее противъ этого мнѣнія, опять въ основѣ своей имѣетъ основоначала философіи Аристотеля. Равнымъ образомъ и во время несторіанскихъ споровъ Кириллъ Александрійскій, по мнѣнію проф. Гарнака, защищалъ идеи „платоно-греческаго благочестія", именно, что „Логосъ своею смертію не принесъ бы для насъ никакой пользы, если бы онъ не былъ Богочеловѣкомъ" [2]), въ противуположность представителямъ несторіанства, которые стояли на почвѣ Аристотеля, потому что смотрѣли на Іисуса Христа какъ на историко-эмпирическую личность [3]).

Полное противорѣчіе своимъ взглядамъ на исторію ересей проф. А. Гарнакъ долженъ былъ найти въ опредѣленіяхъ четвертаго вселенскаго собора, потому что соборъ этотъ, утвердивши сохранность человѣческой природы въ Іисусѣ Христѣ при соединеніи съ природой Божественной, никакъ не давалъ основанія для взгляда А. Гарнака, будто православное ученіе есть не что иное, какъ развитіе платоновскаго ученія о Логосѣ, поглотившемъ въ Іисусѣ Христѣ все человѣческое. Гарнакъ дѣйствительно откровенно сознается, что халкидонскій соборъ утвердилъ „чуждое духу греческой церкви и греческому благочестію ученіе—ученіе антіохійцевъ (Аристотеля)". Но утверждая этотъ фактъ, онъ старается ослабить значеніе его тѣмъ, что считаетъ

---

[1]) Grundriss d. theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 195.

[2]) Grundriss d. theologischen Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 206. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 333—334.

[3]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 325. 330.

опредѣленія четвертаго вселенскаго собора результатомъ грубой политики императора и отчасти папы, стремившихся унизить александрійскаго епископа Діоскора (защитника монофизитскихъ идей) за то, что послѣдній якобы пытался сдѣлать изъ Александріи второй Римъ, независимый и отъ императора и отъ папы [1]).

Пятый вселенскій соборъ осужденіемъ трехъ главъ, по мнѣнію проф. А. Гарнака, „возстановилъ было ученіе восточной церкви по духу этой церкви“ [2]), но не надолго, потому что шестой вселенскій соборъ, утвердивъ сохранность человѣческой воли въ Іисусѣ Христѣ при существованіи воли Божественной, чрезъ то самое отвергъ, подобно собору халкидонскому, платоновскую идею всецѣлаго поглощенія Божествомъ человѣчества и слѣдовательно, подобно этому собору, высказалъ ученіе, противное духу восточной церкви [3]). Зато существеннымъ исправленіемъ опредѣленій четвертаго и шестаго вселенскихъ соборовъ, по взгляду берлинскаго профессора, были опредѣленія седьмого вселенскаго собора объ иконопочитаніи, потому что опредѣленія эти, предполагая присутствіе Божества въ чувственныхъ предметахъ (иконахъ), какъ нельзя болѣе соотвѣтствуютъ основной платоновской идеѣ—таинственнаго соединенія всего земного съ Божественнымъ, идеѣ, легшей въ основу церковнаго развитія востока и запада [4]).

Считая исторію вселенскихъ соборовъ всецѣло результатомъ борьбы двухъ философскихъ школъ, проф. А. Гарнакъ не могъ не замѣтить того обстоя-

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. 1888. S. 348—354 u. w.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. 1888. S. 396 u. w. Сравн. Grundriss der theologichen Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 218.

[3]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 410.

[4]) Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 229—230. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1888. B. II. S. 461—462.

тельства, что при такого рода построеніи указанной исторіи возникаетъ вопросъ о томъ, почему при столкновеніи платонизма и аристотелизма побѣдилъ первый, а не второй, почему восторжествовалъ платонизмъ, повлекшій за собою обоготвореніе личности Іисуса Христа, а не аристотелизмъ, шедшій противъ этого обоготворенія. Съ точки зрѣнія представителей ричліанства, это могло быть только по простой случайности. Ричлисты дѣйствительно и приходятъ къ этому выводу; исходъ вселенскихъ соборовъ у нихъ зависитъ отъ совершенно случайныхъ обстоятельствъ: отъ рѣшительности и искусства представителей партій и главнымъ образомъ отъ отношеній свѣтской власти. Такъ было напр., по А. Гарнаку, во время аріанскихъ споровъ, кончившихся пораженіемъ аріанъ, вслѣдствіе „неискусной тактики ихъ съ одной стороны и рѣшительности православныхъ съ другой; главнымъ же образомъ вслѣдствіе вліянія свѣтской власти“ [1]). Такъ было во время споровъ, поднятыхъ Македоніемъ, потому что и во время ихъ побѣда православной партіи надъ партіей еретической была достигнута главнымъ образомъ благодаря вмѣшательству свѣтской власти [2]). Такъ было и во время споровъ несторіанскихъ, ибо печальный исходъ ихъ для несторіанъ, по А. Гарнаку, зависѣлъ преимущественно отъ личныхъ качествъ главнаго представителя этой партіи Несторія, по отзыву берлинскаго профессора, „человѣка пустого (eitlen), тщеславнаго (polternden), не любимаго не только александрійцами, но и антіохійцами“ [3]). Тоже было, по мнѣнію проф. А. Гарнака, и во время другихъ спо-

---

[1]) Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 185—186. 188. 192—193. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 224. 228—229.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 264—265.

[3]) Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 208.

ровъ, наполнявшихъ собою періодъ вселенскихъ соборовъ.

Видя въ исторіи вселенскихъ соборовъ исключительно выраженіе борьбы двухъ философскихъ школъ, А. Гарнакъ вполнѣ естественно, при оцѣнкѣ результатовъ этой исторіи, долженъ былъ придти и дѣйствительно приходитъ къ результатамъ весьма неутѣшительнымъ. По его взгляду, опредѣленія вселенскихъ соборовъ, санкціонируя съ одной стороны внѣшне-культовую сторону въ христіанской церкви, съ другой теоретико-философское развитіе ея, низводятъ христіанство на степень языческой религіи съ ея магіей, амулетами и проч. и чрезъ это умерщвляютъ дѣйствительную жизнь его. Исламъ, пронесшійся ураганомъ надъ церковью вселенскихъ соборовъ, былъ поэтому, по А. Гарнаку, настоящимъ спасителемъ этой церкви, такъ какъ оживилъ духовную сторону церковной жизни [1]).

Какъ бы то ни было, общій характеръ церкви вселенскихъ соборовъ, по взгляду представителей ричліанства, всетаки отразился на всемъ дальнѣйшемъ теченіи церковной жизни прежде всего въ восточной половинѣ христіанства. И въ настоящее время эта церковь можетъ быть охарактеризована прежде всего какъ церковь интеллектуализма, потому что „богословы греческой церкви убѣждены, по А. Гарнаку, въ томъ, что христіанская религія отличается отъ естественной философіи лишь тѣмъ, что включаетъ въ себя догматъ богочеловѣчества“ [2]). Представляя изъ себя сумму философскихъ положеній, христіанство въ пониманіи восточныхъ христіанъ выраженіе своего содержанія находитъ въ преданіи и поэтому восточная церковь, по А. Гарнаку, можетъ быть охарактеризована далѣе какъ церковь преданія, съ безусловнымъ повиновеніемъ этому послѣднему. При этомъ во-первыхъ существеннымъ

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 414—415. 441—448. 461—462.

[2]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 142—147.

(апостольскимъ) въ этомъ преданіи считается все то, что́ привнесено было въ содержаніе его и въ послѣдующее время, и во-вторыхъ самое это существенное понимается въ смыслѣ пунктуальнаго соблюденія всѣхъ ритуальныхъ предписаній [1]). Низводя сущность христіанства исключительно къ теоретической сторонѣ, къ совокупности нѣсколькихъ теоретическихъ положеній, восточная церковь, по взгляду проф. А. Гарнака, и мѣриломъ истинно-христіанской жизни должна считать и считаетъ соблюденіе въ чистотѣ этой теоретической стороны. Отсюда характерною также чертою восточной церкви можетъ быть считаемо, по А. Гарнаку, „православіе (Orthodoxie)", соблюденіе праваго ученія, въ силу чего спасаемымъ признается здѣсь лишь тотъ, кто содержитъ правое ученіе. Отсюда фанатизмъ въ этой церкви, по взгляду проф. А. Гарнака и Кафтана [2]). Изъ отрадныхъ сторонъ восточной церкви, по А. Гарнаку, можно указать на то, что религія и церковь имѣютъ здѣсь строго національный характеръ. „Идите, пишетъ онъ, къ грекамъ, русскимъ, армянамъ, вы повсюду увидите то, что церковь и народъ неотдѣлимы у нихъ другъ отъ друга и что одинъ элементъ тѣсно связанъ съ другимъ" [3])... Въ общемъ же восточное христіанство, по взгляду проф. А. Гарнака, можетъ быть охарактеризовано не какъ „христіанское созданіе съ примѣсью (Einschlag) эллинизма, а какъ греческое (языческое) созданіе съ примѣсью истиннаго христіанства" [4]).

Съ тѣмъ же характеромъ, по взгляду представителей ричліанства, въ существѣ дѣла является и за-

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 139 u. w.

[2]) На возникновеніе этого фанатизма, впрочемъ, по Гарнаку, вліяли и нѣкоторыя внѣшнія историческія обстоятельства, напр. борьба съ ересями и проч. A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 140—141.

[3]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 136—137.

[4]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 137.

падное христіанство. Правда, блаж. Августинъ, исходя изъ основоначалъ философіи Аристотеля, пытался было произвести реформу въ западномъ богословіи въ смыслѣ изолированія религіи отъ вліянія восточнаго интеллектуализма путемъ концентрированія этого богословія около практической идеи царства Божія [1]), но эта попытка великаго учителя западной церкви кончилась ничѣмъ. Вліяніе блаж. Августина на западное богословіе продолжалось недолго. Мало по малу оно уступило вліянію богословія восточнаго. Основная идея, надъ которой должно было трудиться западное богословіе, согласно завѣтамъ великаго учителя, идея царства Божія, уже вскорѣ послѣ блаж. Августина отступаетъ на задній планъ передъ идеей теоретической, предъ принципомъ преданія (Traditionsprincip), сущность котораго, какъ въ древней и восточной церкви, сводится и здѣсь къ соглашенію вѣры и знанія, другими словами къ рѣшенію вопроса о томъ, насколько возможно для человѣка постиженіе предметовъ вѣры. Выраженіе подобнаго рода поворота въ западномъ богословіи, по взгляду представителей ричліанства, можно находить уже у Григорія Великаго, который въ своей литературной дѣятельности стремился, подобно восточнымъ богословамъ, объединить религію, науку и этику. Еще рельефнѣе указанный характеръ западнаго богословія проскальзываетъ у перваго схоластическаго богослова—Іоанна-Скотта-Эригены, который, признавая двоякій источникъ знанія—разумъ человѣческій и „авторитетъ“ (Откровеніе), въ духѣ воззрѣній представителей восточ-

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. Freiburg i. B. 1890. S. 54—66. 84. 88. 212—213 u. andr. Сравн. Grundriss d. theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 243—256, besonders 244, 248, 250. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893. S. 197 u. w. Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 77—78. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 77.

наго богословія, доказываетъ ту мысль, что истинный авторитетъ не противорѣчитъ разуму, что различіе между разумомъ и авторитетомъ только формальное и проч. [1]). Туже самую точку зрѣнія, только въ болѣе подробномъ раскрытіи, находимъ у Анзельма и Абелярда. Они мало того, что не находили никакого противорѣчія между авторитетомъ и разумомъ, но даже прямо требовали доказуемости истинъ „авторитета" съ помощію разума [2]). Окончательное завершеніе того же взгляда на взаимоотношеніе между религіей и метафизикой, по мнѣнію представителей ричліанства, находимъ у Ѳомы Аквината, который, раздѣляя, подобно своимъ предшественникамъ, истины христіанскаго Откровенія на два класса: на истины разума и истины авторитета, настаиваетъ на томъ положеніи, что невозможно провести какую-либо болѣе или менѣе рѣзкую грань между обоими классами этихъ истинъ, потому что истины авторитета всегда могутъ быть истинами разума, какъ теоретически доказуемыя и уясняемыя [3]). Не удивительно, что при этомъ превозношеніи разума Ѳома Аквинатъ, по Кафтану, доходитъ до древнегреческаго положенія, что „счастье человѣка заключается не въ чемъ иномъ, какъ только въ разумѣ" [4]).

Отсюда характерною чертою и западно-римской церкви прежде всего, по взгляду представителей ричліанства, слѣдуетъ считать интеллектуализмъ и связан-

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 104—105.

[2]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 107—109. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 326—330. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. S. 283.

[3]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1888. S. 128. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 424—425. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 323. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. S. 285—286.

[4]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 133.

ные съ нимъ традиціонализмъ и ритуализмъ [1]), т. е. тоже самое, что̀ является характерною чертою и восточной церкви. При этомъ существенномъ сходствѣ съ восточнымъ христіанствомъ, въ западномъ христіанствѣ однакожъ, по мнѣнію проф. Гарнака, можно подмѣтить черты, рѣзко отличающія послѣднее отъ христіанства восточнаго. Это прежде всего „латинскій духъ", проникающій западное христіанство и выражающійся въ юридической окраскѣ всей его богословской системы. Согласно этому характеру западнаго богословія, самое Откровеніе является здѣсь ни болѣе ни менѣе, какъ закономъ (lex); догматъ оправданія понимается въ смыслѣ юридическаго договора между Богомъ и человѣкомъ; таинства представляютъ изъ себя юридически обязательныя установленія. Вообще же вся церковь является въ формѣ правоваго института (Rechtsanstalt), въ которомъ „папы господствуютъ на подобіе Траяна и Марка Аврелія; вмѣсто Ромула и Рема выступаютъ ап. Петръ и Павелъ; вмѣсто проконсуловъ—архіепископы и епископы; легіонамъ соотвѣтствуютъ толпы священниковъ и монаховъ, императорскимъ тѣлохранителямъ—іезуиты и проч." [2]). Послѣднимъ элементомъ, отличающимъ западно-римскую церковь отъ церкви восточной, слѣдуетъ считать, по взгляду представителей ричліанства, присутствіе въ этой церкви „августинизма", выражающагося здѣсь какъ вообще въ живомъ благочестіи, такъ и въ болѣе жизненномъ (сравнительно съ восточнымъ христіанствомъ) ученіи о грѣхѣ и благодати, объ оправданіи, о предопредѣленіи, о рабствѣ человѣческой воли и проч. [3]). Въ общемъ однакожъ,

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 155.

[2]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 156—159.

[3]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 160—163. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschiche. S. 243. 367. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 47. Сравн. Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 77—79. Сравн. Grundriss der theolog.

по взгляду представителей ричліанства, и западно-римское христіанство въ раскрытіи началъ христіанской религіи „шло и идетъ ложнымъ путемъ, — и оно прервало связь съ евангеліемъ, и оно—всецѣлое извращеніе его“ [1].....

Новыя начала религіозной жизни, по взгляду представителей ричліанства, выставило протестантство. „Оно отмѣнило древнее догматическое христіанство и на мѣстѣ его утвердило новое евангелическое понятіе о христіанской религіи, выражающееся въ уничтоженіи дуализма между догматическимъ христіанствомъ и практическо-жизненнымъ самоутвержденіемъ (Selbstbeurtheilung) и поведеніемъ человѣка“ [2].

Въ частности, сущность реформаціи, по взгляду представителей ричліанства, можетъ быть сведена къ слѣдующему: здѣсь во-первыхъ религія получила свойственное ей содержаніе, такъ какъ въ средоточный пунктъ ея поставлено „религіозное переживаніе“ (Erlebnis) [3]. Реформація, во-вторыхъ, возстановила истинное понятіе о словѣ Божіемъ, какъ проповѣди о свободной божественной благодати во Христѣ, которая виновныхъ и колеблющихся дѣлаетъ радостными и блаженными [4]. И въ-третьихъ, наконецъ, реформація возстановила истинный взглядъ и на христіанское богослуженіе, видя въ немъ лишь вспомогательное средство для поддержанія и укрѣпленія вѣры [5]. Этотъ

Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 68—70. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium Dogmengeschichte. S. 191—196.

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. S. 163—165.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 730—731. Cp. Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 390. Cp. Kaftan. Das Christentum und die Philosophie. Leipzig. 1896. S. 11—13.

[3]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 168—169.

[4]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 169.

[5]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 170.

реформаціонный элементъ соединился въ протестантствѣ, по взгляду представителей ричліанства, съ элементомъ революціоннымъ, выразившимся здѣсь въ отрицаніи іерархической церковной системы и вмѣстѣ съ этимъ въ отрицаніи всѣхъ формальныхъ, внѣшнихъ авторитетовъ въ религіи — авторитета соборовъ, священниковъ, въ отрицаніи культа, ритуализма, сакраментализма и проч. [1]).

И реформаціи однакожъ, по взгляду представителей ричліанства, не суждено было возстановить истинное христіанство въ полной мѣрѣ. Отчасти по слабости духовныхъ силъ, отчасти по незнанію древней церкви, отчасти просто по нежеланію окончательно выдѣлиться изъ римскаго католицизма, Лютеръ, по взгляду представителей ричліанства, въ своей реформаторской дѣятельности остановился на полпути. Отсюда и у него находимъ: во-первыхъ, смѣшеніе евангелія и doctrinae evangelii, вслѣдствіе чего въ содержаніе чистаго ученія Лютера вошли схоластическія воззрѣнія; во-вторыхъ смѣшеніе евангелической вѣры съ древнимъ догматомъ, вслѣдствіе чего господство интеллектуализма продолжалось и послѣ Лютера; въ-третьихъ смѣшеніе благодати съ орудіями ея дѣйствія, вслѣдствіе чего получалось овеществленіе идеи спасенія [2]).

Какой же результатъ изъ всего этого? Результатъ тотъ, по взгляду представителей ричліанства, что и протестантство не представляетъ изъ себя истиннаго

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 173—176. Ср. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengischichte. B. III. S. 700—710; 719—730. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 382—390.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 733—739 u. w. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 391—398. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte S. 369—380. Сравн. Bender. Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn. 1888. S. 284—286.

христіанства, что и оно есть порожденіе патристическо-средневѣкового христіанства [1]).

Господство догматизма поэтому продолжалось въ христіанской церкви и послѣ Лютера. Кантъ лишь первый, по взгляду представителей ричліанства, сдѣлалъ рѣшительный шагъ къ уничтоженію догматизма. Указывая границы человѣческаго знанія, онъ вмѣстѣ съ этимъ указалъ и на то, что богословскія (догматическія) истины въ основѣ своей не имѣютъ ничего опытно-реальнаго, а только завершаютъ человѣческое знаніе и имѣютъ цѣнность исключительно практиче-

---

[1]) «Die lutherische Lebensanschauung ist nicht im klaren Flusse geblieben, sondern durch das Uebergewicht der objectiv-dogmatischen Interessen eingeschränkt und undeutlich geworden war. Der Protestantismus ist nicht in voller Kraft und Rüstung, wie die Athene aus dem Haupte des Zeus entsprang, aus dem mittelaltrigen Schoosse der abendländischen Kirche entbunden worden. Die Unvollständigkeit seiner ethischen Orientirung, die Zersplitterung seiner Gesammtanschauung in die Reihe der einzelnen Dogmen, die vorwiegende Ausprägung seines Besitzes in spröder Verständigkeit sind Mängel, welche den Protestantismus bald in Nachtheil gegen die Fülle der mittelaltrigen Theologie und Asketik erscheinen liessen».... A. Ritschl. Geschichte des Pietismus. B. II. S. 60—61. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893. S. 369: «Die Entwickllung der lutherischen Reformation würde zu einem andern dogmengeschichtlichem Abschluss gekommen sein, als es schliesslich der Fall war, wenn Luther die Konsequenzen, die aus seinen Grundgedanken folgen, vollständig und der gesamten Tradition gegenüber durchgreifend geltend gemacht hätte. Die gebliebenen Fragmente des Alten haben schon bei Luther selbst die Geltung der neuen Gedanken beschränkt, bei den Späteren ihre Verkümmerung verursacht»... Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 739—740: «Sofern Luther seinen Anhängern eine Dogmatik hinterlassen hat, diese sich als ein höchst complicirtes Gebilde darstellt: nicht als ein Neubau, sondern als eine Modification des alten patristisch-scholastischen Baues. Dann aber ist nach dem bisher Ausgeführten offenbar, dass Luther dem evangelischen Chtistentum in dieser Beziehung keinen endgiltigen Ausdruck gegeben, sonder nur einen Anfang gesetzt hat».... Сравн. также Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 392—398. Сравн. A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. S. 182—185.

скую. Дѣятельность Канта въ указанномъ направленіи продолжалъ извѣстный Штраусъ, произведшій страшную катастрофу въ прежняго рода воззрѣніяхъ на взаимоотношеніе между разумомъ и религіей. Онъ совершенно разбилъ ту иллюзію, будто человѣкъ своимъ умомъ можетъ доходить до познанія міра сверхъестественнаго (религіознаго). Въ лицѣ Штрауса исторія произнесла свой окончательный приговоръ о томъ, что такое догматы христіанскіе по ихъ сущности [1]). Она именно доказала, что „возстановленіе догматовъ въ протестантскомъ богословіи и протестантской церкви невозможно". Какимъ бы методомъ мы ни построяли догматическія истины, мы, по Кафтану, обязательно придемъ къ этому выводу. Если мы будемъ построять ихъ путемъ раціонально-эмпирическимъ, то непремѣнно придемъ къ выводу, что догматическія истины христіанства не имѣютъ въ основѣ своей ничего реальнаго, къ каковому выводу пришелъ, какъ извѣстно, раціонализмъ XVIII столѣтія; если станемъ разсматривать и доказывать истины христіанства методомъ спекулятивнымъ, то придемъ къ взгляду на христіанство, какъ на мистическую религію [2]). Мало всего этого. Существованіе догматовъ, по взгляду представителей ричліанства, не только не согласуется съ началами истиннаго христіанства, но оно положительно и прямо вредно для послѣдняго, такъ какъ служитъ тормазомъ къ развитію спасительной дѣятельности церкви, во-первыхъ потому, что изъ-за догматовъ цѣлая половина евангелія не оказываетъ никакого вліянія на общество, питая послѣднее разнаго рода философскими вопросами; во-вторыхъ потому, что существованіе догматовъ въ церкви христіанской своимъ послѣдствіемъ имѣетъ нежелательное дѣленіе вѣрующихъ на два класса: на

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 203—234, besonders S. 203—214. 231.

[2]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 261—265.

лицъ, могущихъ возвышаться до пониманія догматическихъ истинъ, и лицъ, не имѣющихъ такого дара [1]).

Судя по всѣмъ вышеприведеннымъ сужденіямъ представителей ричліанства, можно было бы заключать о томъ, что они совершенно отвергаютъ всю вообще догматическую сторону въ христіанствѣ. Этого однакожъ нельзя сказать, по крайней мѣрѣ по отношенію къ нѣкоторымъ изъ представителей разсматриваемой нами школы. Тотъ же проф. Кафтанъ, у котораго находимъ наиболѣе ригоризма по отношенію къ старому догмату, всетаки допускаетъ существованіе догматическихъ истинъ, хотя въ особой формѣ... „Если мы, заявляетъ берлинскій профессоръ, говоримъ противъ догмата, то подъ нимъ разумѣемъ опредѣленно выраженную (bestimmt umschriebene) историческую величину, которая якобы дана свыше Самимъ Богомъ и которую церковь приглашаетъ принимать безъ всякихъ размышленій о томъ, что́ она представляетъ изъ себя“ [2]). Но отвергая догматъ, понимаемый въ этомъ смыслѣ, мы, продолжаетъ Кафтанъ, стремимся въ тоже время создать „новый догматъ“ въ духѣ Лютера. Въ чемъ же заключается сущность этого новаго догмата? Отвѣчая на этотъ вопросъ, слѣдуетъ, по мнѣнію ричлистовъ, всегда помнить ту истину, что въ христіанской религіи теоретическій элементъ находится въ связи и зависимости отъ другого элемента, практическаго. „Вѣра въ Новомъ Завѣтѣ, пишетъ Кафтанъ, является не теоретическимъ знаніемъ (Fürwahrhalten), а прежде всего упованіемъ на Бога и Его благодать. Она есть актъ внутренній, къ которому воля человѣка имѣетъ гораздо болѣе отношенія, чѣмъ разумъ“. Въ зависимости отъ этого содержанія вѣры, какъ упованія на Бога, Который во Христѣ меня милуетъ, и находится новый

---

[1]) Kaftan. Glaube und Dogma. Bielefeld und Leipzig. Dritte Auflage. 1889. S. 10—21.

[2]) Kaftan. Glaube und Dogma. S. 21.

догматъ [1]). Онъ слѣдовательно имѣетъ не то назначеніе, чтобы „содержаніе вѣры выражать въ разсудочныхъ формулахъ (begriffliche Formen)“, а просто, чтобы „вѣру признавать и исповѣдывать (den Glauben zu bekennen und auszusprechen)“ [2]), при чемъ, соотвѣтствуетъ-ли или не соотвѣтствуетъ это исповѣданіе доводамъ разума, согласуется-ли оно или не согласуется съ ученіемъ церкви вообще, оба эти вопроса въ новомъ догматѣ должны быть отодвинуты на задній планъ. Отсюда, по взгляду ричлистовъ, открывается рѣзкое различіе между древне-католическимъ и новымъ евангелическимъ догматомъ. Первый есть „выраженіе богопознанія и міропознанія (Gott-Welt-Erkenntniss или Glaubenswissen)“, второй—выраженіе „упованія, находящаго для себя ближайшее выраженіе въ содержаніи Евангелія и главнымъ образомъ въ томъ евангельскомъ положеніи, что Богъ послалъ Сына Своего, чтобы избавить насъ отъ грѣховъ и сдѣлать блаженными и свободными“. Создавая этотъ „новый“ догматъ мы, заявляютъ ричлисты, не говоримъ и не создаемъ чего-либо новаго, а довершаемъ лишь то, основаніе чему было положено еще родоначальникомъ реформаціи. „Проповѣдь о спасеніи (Heilsverkündigung), которую реформація Лютера вызвала къ жизни, является содержаніемъ нашей вѣры“. Догматъ евангелической лютеранской церкви можетъ быть не чѣмъ инымъ, какъ исповѣданіемъ только этой вѣры. Дѣло идетъ поэтому лишь о „возсозданіи намъ уже даннаго, отъ отцевъ переданнаго наслѣдства. Чего-либо другого желать значитъ выступать пророкомъ или реформаторомъ“ [3])....

В. Керенскій.

(Продолженіе слѣдуетъ)

---

[1]) Kaftan. Glaube und Dogma. S. 22.

[2]) Kaftan. Glaube und Dogma. S. 34. Сравн. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 582—584. Сравн. Stange. Das Dogma und seine Beurtheilund in der neueren Dogmengeschichte. S. 40—41.

[3]) Kaftan. Glaube und Dogma. S. 31.

ПАМЯТИ

ПОЧИВШИХЪ НАСТАВНИКОВЪ АКАДЕМІИ.

Профессоръ Александръ Ивановичъ Гренковъ.

13 мая получено было по телеграфу извѣстіе о кончинѣ заслуженнаго экстраординарнаго профессора Казанской академіи Александра Ивановича Гренкова, бывшаго и почетнымъ членомъ академіи. Въ тотъ же день академическая семья, съ Преосвященнымъ ректоромъ во главѣ, собралась въ академическую церковь молитвенно помянуть почившаго.

Александръ Ивановичъ былъ воспитанникъ Московской академіи, въ коей окончилъ курсъ въ 1862 году, со степенью магистра богословія. Назначенный въ Рязанскую семинарію преподавателемъ словесности, онъ менѣе чѣмъ черезъ мѣсяцъ былъ перемѣщенъ въ Казань, на академическую каѳедру по Нравственному богословію, которую и занималъ, (съ небольшимъ перерывомъ въ два года—1867—1869), все остальное время до увольненія отъ службы въ 1899 году, по разстроенному состоянію здоровья.

Такимъ образомъ каѳедра Нравственнаго богословія 35 лѣтъ находилась въ рукахъ Александра Ивановича. Нельзя не отдать справедливости, онъ придалъ ей новый, болѣе живой характеръ, болѣе возвышенный, болѣе соотвѣтствующій истинному духу христіанскаго ученія.

Въ прежнее время преподаваніе Нравственнаго богословія въ нашихъ духовныхъ школахъ носило ха-

рактеръ мертвенно-схоластическій. Сами профессоры сознавались, что его „издавна считаютъ предметомъ очень скучнымъ“. Такой характеръ получило оно изъ системъ католическихъ. Вся нравственная система римскаго богословія мыслится, какъ система обязанностей, которыя обыкновенно излагались и излагаются по тремъ категоріямъ, — по отношенію къ Богу, къ блишнимъ и къ самому себѣ. Съ этой же стороны и въ томъ же порядкѣ излагались и нарушенія этихъ обязанностей. Такая постановка была послѣдствіемъ того, что католическіе богословы смотрѣли и смотрятъ на все Евангеліе преимущественно со стороны юридически-законодательной,—какъ на *законъ*, хотя и новый, но подобный ветхозавѣтному законодательству. Мысль о томъ, что, въ противоположность послѣднему, Іисусомъ Христомъ дана благодать и истина (Іоан. гл. 1), совершенно игнорировалась. Процессъ живого нравственнаго возрастанія, возрожденія человѣчества о Христѣ Іисусѣ католическому богослову какъ-бы не вѣдомъ, по крайней мѣрѣ католическіе моралисты о немъ замалчиваютъ.

Изъ одного перечисленія и опредѣленія отвлеченныхъ добродѣтелей и пороковъ и являлась и у насъ скука для слушателей и тягота для преподавателей. Александръ Ивановичъ выступилъ на своей каѳедрѣ съ сильной критикой такого построенія науки Нравственнаго богословія и съ требованіемъ совершенно новой ея постановки. Онъ задался трудной задачей въ объективной части своей науки уловить и показать самую сущность христіанской нравственности, описать самый процессъ нравственно обновляемой жизни съ точки зрѣнія начертанныхъ въ христіанскомъ ученіи идеаловъ.—Эти идеалы, хотя и заключены въ формахъ извѣстныхъ заповѣдей, но совершенство этихъ формъ требуетъ духа жизни, и такого духа, который долженъ стремиться къ совершенству Бога. Полное осуществленіе нравственнаго идеала мы видимъ лишь въ лицѣ Богочеловѣка, Господа І. Христа, Личность Ко-

тораго и должна быть поставлена на высшемъ свѣщникѣ и въ наукѣ о нравственности, — чтобы свѣтить людямъ. А что до людей, то они осуществляли и осуществляютъ этотъ идеалъ лишь по маленькимъ частичкамъ. Описывать же каждую отдѣльную частичку нѣтъ возможности. Отсюда со стороны субъективной можно говорить не объ отдѣльномъ человѣкѣ, а о цѣломъ человѣчествѣ, какъ оно въ разныя эпохи понимало и въ какихъ личностяхъ съ той или другой стороны осуществляло безмѣрно высокій христіанскій идеалъ. Поэтому въ чтеніяхъ Александра Ивановича ясно былъ поставленъ методъ историческій, который и придавалъ особую живость его чтеніямъ.

Но, относясь критически къ старой постановкѣ науки Нравственнаго богословія и къ прежнимъ принятымъ методамъ, Александръ Ивановичъ сознавалъ и отмѣчалъ и другую крайность, какая существуетъ въ нравственныхъ воззрѣніяхъ протестантовъ. Ихъ богословы, выходя изъ понятія объ оправданіи только вѣрою, совершенно отвергли самую идею закона,—которой Евангеліе отнюдь не отвергаетъ, и поставили исходнымъ пунктомъ одну лишь психологическую основу нравственности. Задача христіанскаго моралиста, по ихъ понятіямъ, состоитъ въ изображеніи жизни, какъ она совершается во Христѣ и чрезъ Христа; здѣсь именно описаніе одного лишь процесса, какъ они называютъ, — „охристіанизированія". Дѣятельный элементъ какъ-бы исчезаетъ и замѣняется полумистическимъ чувствомъ (см. Правосл. Собес. 1872 г. III, 510).

Намѣченный покойнымъ нашимъ профессоромъ путь, безъ сомнѣнія, совершенно вѣрный. Православному моралисту надлежитъ пройти между двумя крайностями,—католичества и протестантства. Къ сожалѣнію, Александръ Ивановичъ не далъ намъ образца системы въ рекомендуемомъ имъ направленіи составленной. Причины этого, конечно, могли быть очень разнообразны и болѣе всего — та, что осуществить все т

въ систематическомъ трудѣ, что ему предносилось въ его сознаніи, было необычайно трудно, какъ трудно создавать все новое. Посему ни другимъ сего требовать, ни самому о семъ сѣтовать нельзя; никакая наука сразу не создается и вдругъ ни передѣлывается. Довольно и того, что покойнымъ Александромъ Ивановичемъ намѣченъ новый научный путь, болѣе соотвѣтствующій существу христіанской нравственности и его преемники имѣютъ уже возможность твердо стоять на немъ и смѣло идти по нему, шагъ за шагомъ разрабатывая частные, стоящіе на немъ вопросы, дабы въ концѣ концовъ создать и цѣльную систему Нравственнаго богословія въ предначертанномъ видѣ. И за все сдѣланное нельзя не вспомнить съ молитвенною благодарностію о нашемъ почившемъ другѣ.

Занимая съ честію академическую каѳедру, Александръ Ивановичъ былъ и человѣкомъ жизни, добрымъ сослуживцемъ и товарищемъ. Въ прежнее время (до 1870 г.) всѣ академическіе профессоры наши жили въ академическихъ зданіяхъ и потому легче сближались между собою и узнавали другъ друга. Въ нашемъ академическомъ кружкѣ Александръ Ивановичъ занималъ видное мѣсто и пользовался общею любовію, какъ человѣкъ общительный и искренній. И потомъ, когда профессоры разошлись по квартирамъ, старая привычка взаимнаго общенія держалась еще много лѣтъ. Долгое время нашъ академическій кружокъ представлялъ какъ-бы одну семью. И въ это время Александръ Ивановичъ отличался гостепріимствомъ и былъ большимъ хлѣбосоломъ. Примѣчательно, что и городскіе знакомые были у всѣхъ насъ общіе. Самое видное между ними мѣсто занимали: протоіереи Николо-Вишняковской церкви Андрей Гурьевичъ Ласточкинъ,—тесть профессора М. Я. Красина,—и профессоръ богословія въ университетѣ Михаилъ Михайловичъ Зефировъ, діаконъ Воскресенской церкви, а впослѣдствіи священникъ Клинической церкви при университетѣ Андрей Михайловичъ Черняевъ и профессоръ университета

Иванъ Михайловичъ Добротворскій, — нашъ предшественникъ по каѳедрѣ,—всѣ теперь почившіе. Да упокоитъ Господь души ихъ!

Обстоятельства жизни Александра Ивановича были нелегкія. Прежде всего, не смотря на даровитость, ему не пришлось пріобрѣсти высшую ученую степень, отъ коей зависѣло полученіе ординатуры, и это, безъ сомнѣнія, не могло не тяготить его. Затѣмъ, его постигло большое семейное горе, — тяжкая, продолжительная болѣзнь его супруги. Послѣднее обстоятельство точно выбило его изъ колеи и повліяло на его здоровье, разстроивъ нервную систему до того, что всякое легкое и деликатно-участливое прикосновеніе друзей къ больному мѣсту души вызывало у него слезы. Въ тоже время и энергія его замѣтно ослабѣвала; Александръ Ивановичъ какъ-то опустился и впалъ въ апатію. Друзья его все это видѣли, но не въ силахъ были поднять его духъ. Наконецъ и физическія силы его не выдержали. Въ 1893 году съ нимъ случился нервный ударъ, окончательно его сломившій. Оправившись нѣсколько, онъ хотя и продолжалъ состоять на службѣ въ академіи, съ которой ему жаль было разстаться, но жизнь академическая мало его уже интересовала; изъ словоохотливаго онъ сталъ совершенно молчаливымъ, замкнувшись въ себя самого. Въ тоже время онъ мало заботился и о своемъ здоровьѣ и таялъ на глазахъ всѣхъ. Въ 1899 г. покойный совсѣмъ оставилъ академію и переселился на жительство въ небольшое свое имѣніе въ Московской губерніи, гдѣ и догарала его жизнь.

Старые академическіе профессора 60-хъ и начала 70-хъ годовъ, — живые свидѣтели перелома въ духовной и соціальной нашей жизни, сходятъ съ ученаго поприща, уступая свои мѣста новому поколѣнію профессоровъ, которые съ свѣжими силами принимаются за дѣло и отъ дѣятельности которыхъ уже зависитъ создать не менѣе славную исторію второго пятидесятилѣтія Казанской академіи. Да поможетъ имъ Богъ! А

мы отъ души желаемъ, чтобы ученики, по естественному теченію вещей и по законамъ развитія науки, превзошли своихъ учителей, но при этомъ добро́мъ ихъ вспоминали, какъ возродившихъ ихъ къ умственной жизнедѣятельности, заронившихъ въ нихъ искру Божію познаній богословія, развившихъ ихъ таланты и открывшихъ путь къ дальнѣйшему усовершенствованію духовной науки и къ служенію чрезъ нее святой церкви. Этимъ сохранится живая связь стараго поколѣнія съ новымъ и единство характера жизни Академіи. Усопшаго же нашего друга и товарища, съ которымъ дѣлили мы и свѣтлые и пасмурные дни академической жизни, да упокоитъ Господь въ селеніяхъ праведныхъ за понесенные имъ долголѣтніе труды на пользу духовнаго просвѣщенія къ славѣ Божіей.

Проф. **Н. Ивановскій.**

Преосвященный Борисъ.

20 сентября текущаго года въ Академіи получено было извѣстіе о кончинѣ преосвященнаго Бориса, предсѣдателя Училищнаго Совѣта при Св. Синодѣ и присутствующаго въ Св. Синодѣ, послѣдовавшей 18 сентября въ Гурзуфѣ.

Почившій принадлежалъ къ числу тѣхъ питомцевъ Академіи, которые своими богатыми духовными дарованіями, выдающеюся церковно-общественною дѣятельностью и обильными научно-литературными трудами составляютъ славу и украшеніе своей almae matris и о которыхъ послѣдняя, въ свою очередь, хранитъ живую и самую свѣтлую память. Быстро и единодушно, поэтому, вся академическая семья профессоровъ и студентовъ собралась для молитвы въ академическомъ храмѣ, гдѣ преосвященнымъ ректоромъ, въ сослуженіи г. инспектора (товарища почившаго) и академическаго духовенства, была отслужена по усопшемъ высокомъ питомцѣ Академіи панихида.

Четыре года студенчества и два года профессорства Казанская академія видѣла въ своихъ стѣнахъ преосвященнаго Бориса. Но и въ это короткое время его высокоталантливая и симпатичная личность успѣла произвести на окружавшихъ его глубоко-пріятныя и неизгладимыя впечатлѣнія. И въ тотъ знаменательно-трогательный моментъ, когда академія отдаетъ послѣдній долгъ своему достопамятному питомцу, трудно удержаться отъ воспоминаній о немъ, какимъ мы знаемъ его за упомянутый періодъ его жизни.

Сынъ столоначальника Красноярскаго духовнаго правленія (род. 1855 г.), по окончаніи образованія въ Красноярскомъ духовномъ училищѣ и въ Томской семинаріи, Владиміръ Владиміровичъ Плотниковъ,—такъ именовался преосв. Борисъ въ мірѣ,—въ 1876 г. прибылъ на казенный счетъ для поступленія въ Казанскую академію. Высокій, худой, съ продолговатымъ блѣднымъ лицемъ и впалою грудью, но выразительно-умными глазами, новичекъ-томичъ производилъ на окружающихъ пріятное впечатлѣніе, только, казалось, не обладалъ крѣпкимъ здоровьемъ. Медицинскій осмотръ предъ вступительными экзаменами дѣйствительно обнаружилъ, что Владиміръ Владиміровичъ страдалъ „катарромъ легкихъ“, хотя, по заключенію академическаго врача, „при хорошихъ гигіеническихъ условіяхъ и строгомъ соблюденіи больнымъ совѣтовъ врача, означенная болѣзнь можетъ совершенно излечиться“ (Проток. засѣд. Сов. Каз. Дух. Ак. 1876 г., стр. 177). Опасеніе за поступленіе въ академію на казенный счетъ, въ виду болѣзненнаго состоянія, внушало-было Владиміру Владиміровичу мысль отказаться отъ экзаменовъ въ академіи и поступить въ университетъ; но склонность къ богословскому образованію и отсутствіе всякихъ средствъ къ обученію въ университетѣ заставили его отказаться отъ этой мысли, и онъ приступилъ къ экзаменамъ въ академіи. Блестяще выдержавъ конкурсные экзамены, Владиміръ Владиміровичъ Плотниковъ былъ принятъ въ академію первымъ студентомъ и записался

на церковно-практическое отдѣленіе. Началась студенческая жизнь вновь поступившихъ въ академію и всѣ они скоро перезнакомились другъ съ другомъ, скоро вступили между собою въ товарищескія отношенія. Но Плотниковъ держалъ себя нѣсколько въ сторонѣ, рѣдко принималъ участіе въ интимныхъ товарищескихъ бесѣдахъ и почти ни съ кѣмъ не завязывалъ близко-товарищескихъ отношеній. Неудивительно, поэтому, если между товарищами скоро онъ прослылъ за человѣка гордаго и высокомѣрнаго. Между тѣмъ это была глубокая ошибка. Владиміръ Владиміровичъ былъ на самомъ дѣлѣ отъ природы человѣкомъ простымъ и добрымъ, но весьма сдержаннымъ, застѣнчивымъ и неговорливымъ. Намъ посчастливилось вступить съ нимъ сравнительно въ болѣе близкія отношенія, даже совмѣстно вести домашнія занятія по нѣкоторымъ предметамъ академическаго курса и не мало бесѣдовать о разныхъ предметахъ науки и жизни, и мы имѣли возможность лично убѣдиться въ этихъ качествахъ характера Владиміра Владиміровича. Какъ бы то ни было, скоро обнаружилось и то, что въ лицѣ Плотникова мы имѣли товарища съ выдающимися умственными дарованіями, весьма основательною научною подготовкою и неутомимою жаждою знаній. Но на первыхъ порахъ трудно было опредѣлить, какія именно науки наиболѣе интересовали Владиміра Владиміровича. Онъ интересовался и богословіемъ, въ особенности — основнымъ, и словесностью съ исторіею литературы, и древними и новыми языками. Судя по серьезности его занятій языками, можно было всего скорѣе думать, что онъ хотѣлъ быть лингвистомъ. Поступивъ въ академію съ основательнымъ знаніемъ древнихъ языковъ и хорошо владѣя французскимъ и нѣмецкимъ языками, Владиміръ Владиміровичъ усердно занимался въ академіи чтеніемъ латинскихъ и греческихъ классиковъ, основательно изучилъ англійскій языкъ и, сверхъ того, серьезно занялся изученіемъ славянскихъ нарѣчій у извѣстнаго лингвиста И. А. Бодуэна-де-Куртенэ, быв-

шаго въ то время профессоромъ въ Казанскомъ университетѣ и временно читавшаго лекціи по славянскимъ нарѣчіямъ и русскому языку въ академіи. Пользуясь близкимъ знакомствомъ съ этимъ профессоромъ, Владиміръ Владиміровичъ нерѣдко посѣщалъ его и во время домашнихъ занятій успѣлъ достаточно изучить подъ его руководствомъ польскій языкъ, сравнительную грамматику и санскритъ. Но съ теченіемъ времени открылось, что языкознаніе не составляло спеціальной задачи ученыхъ занятій Владиміра Владиміровича, а пріобрѣталось имъ лишь въ качествѣ вспомогательнаго средства для богословскихъ изслѣдованій. „Языки сами по себѣ еще немного могутъ принести намъ пользы", — говорилъ намъ однажды Владиміръ Владиміровичъ еще на студенческой скамьѣ,—„если бы мы ограничились изученіемъ ихъ ради ихъ самихъ; но они положительно необходимы всякому богослову, желающему болѣе или менѣе основательно и добросовѣстно потрудиться на пользу богословской науки". Дѣйствительно, какъ мы увидимъ, знаніе древнихъ и новыхъ языковъ принесло огромную пользу Владиміру Владиміровичу въ его научно-литературныхъ трудахъ. Эти труды начаты были имъ рано и выразились въ весьма дѣльныхъ студенческихъ семестровыхъ сочиненіяхъ. Такъ, еще на I курсѣ онъ написалъ „Разборъ сравнительной миѳологіи Макса Мюллера", который былъ имъ напечатанъ въ „Филологическихъ Запискахъ" (1879 г. вып. II и VI); на II курсѣ имъ было написано „Палеографико-глоттологическое изслѣдованіе средне-болгарскаго Служебника 1532 года", напечатанное потомъ въ тѣхъ же „Филологическихъ Запискахъ" (1880 г.). На III курсѣ темою для кандидатскаго сочиненія Владиміръ Владиміровичъ избралъ: „Главные моменты въ исторіи христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніи къ древнему греко-римскому образованію и греко-римской наукѣ и литературѣ, отъ начала христіанства до эпохи возрожденія". Обширное (болѣе 100 листовъ въ письмѣ) и мастерски написанное, это

сочиненіе не только доставило автору степень кандидата богословія, но и обратило на него вниманіе читавшаго его сочиненіе профессора И. Я. Порфирьева. Послѣдній усмотрѣлъ въ лицѣ Владиміра Владиміровича Плотникова весьма талантливаго юношу, который, при своихъ богатыхъ познаніяхъ и солидной научной подготовкѣ, можетъ быть ему полезнымъ помощникомъ, а потомъ и достойнымъ замѣстителемъ по каѳедрѣ словесности и исторіи русской литературы. Въ этихъ видахъ почтенный профессоръ и предложилъ Владиміру Владиміровичу серьезно заняться словесностью и литературою. Питая и прежде любовь къ этой наукѣ, молодой ученый избралъ ее на IV курсѣ своею спеціальностью вмѣстѣ съ основнымъ богословіемъ и занимался ею подъ руководствомъ вышеупомянутаго профессора, которому и представилъ при окончаніи курса, въ качествѣ ученой работы, сочиненіе: „Основные принципы научной теоріи литературы". Съ своей стороны И. Я. Порфирьевъ, выслуживававшій тогда въ академіи послѣднее пятилѣтіе, находя Плотникова вполнѣ подготовленнымъ къ занятію своей каѳедры, рекомендовалъ Совѣту оставить его при академіи въ качествѣ приватъ-доцента по каѳедрѣ словесности и исторіи литературы, на что̀ Совѣтъ и изъявилъ свое согласіе.

Такимъ образомъ молодому кандидату выпадала счастливая доля со скамьи студенческой перейти на каѳедру профессора воспитавшей его академіи и работать въ сферѣ науки, наиболѣе сродной его натурѣ и соотвѣтствовавшей его симпатіямъ. Но неожиданное обстоятельство совершенно измѣнило его положеніе и увлекло его далеко отъ родной академіи. Въ іюнѣ 1880 года, вскорѣ по окончаніи выпускныхъ экзаменовъ въ академіи, въ Казань пріѣзжалъ начальникъ японской миссіи, преосв. Николай. Вниманіе широко извѣстнаго и уважаемаго владыки-миссіонера къ молодому ученому и его бесѣда, раскрывшая блестящую перспективу миссіонерской дѣятельности въ отдаленной Японіи, произвели столь сильное впечатлѣніе на вос-

торженнаго юношу, что онъ, какъ-бы забывъ о данномъ обѣщаніи академіи, сразу далъ свое согласіе на поступленіе въ миссію, въ надеждѣ, безъ сомнѣнія, найти тамъ болѣе широкое поприще для примѣненія своихъ богатыхъ силъ и дарованій и для удовлетворенія жажды служенія св. церкви. Однакожъ этому благому намѣренію Владиміра Владиміровича не суждено было осуществиться. По прибытіи въ Петербургъ, онъ узналъ, что поступить въ японскую миссію можно не иначе, какъ только съ принятіемъ монашества. Между тѣмъ къ этой перемѣнѣ своего званія Плотниковъ былъ совсѣмъ не готовъ, а потому отъ принятія монашества рѣшительно отказался, а съ тѣмъ вмѣстѣ долженъ былъ отказаться и отъ миссіи. Потерявъ приватъ-доцентуру въ академіи и не пристроившись въ японской миссіи, Владиміръ Владиміровичъ вынужденъ былъ принять назначеніе на должность преподавателя словесности съ исторіей русской литературы и логики въ родной ему Томской семинаріи. Четырехлѣтняя служба въ Сибири, куда, по собственному признанію Владиміра Владиміровича, онъ „самъ себя сослалъ“, была для него временемъ тяжелыхъ испытаній и лишеній. Широко-талантливая натура молодого преподавателя, конечно, не могла ограничиваться рамками семинарской программы преподаванія любимаго имъ предмета, а неутомимая жажда новыхъ знаній и ученыхъ работъ, не находившая себѣ удовлетворенія при сравнительной бѣдности семинарскихъ библіотекъ и ограниченности собственныхъ средствъ преподавателей, страшно мучила человѣка науки и идеальныхъ стремленій, и онъ, по собственнымъ его словамъ, впалъ въ мрачное небезопасное душевное настроеніе. „Я прожилъ въ Томскѣ“,—писалъ онъ послѣ извѣстному уже намъ проф. И. А. Бодуэну-де-Куртенэ,—„четыре очень печальныхъ года, самыхъ тяжелыхъ въ моей жизни, въ теченіе которыхъ сильно притупилъ свои дарованія и растерялъ много познаній. Я сталъ уже думать, что, должно быть, придется сгнить мнѣ въ Сибири и

отъ такого мрачнаго настроенія едва было не дошелъ до умопомѣшательства въ концѣ 1883 г.“ (Критико-библіографическій словарь русскихъ писателей и ученыхъ С. А. Венгерова, 1897 г., т. V, стр. 329).

Между тѣмъ академія не забывала своего даровитаго питомца и, протянувъ ему руку помощи въ трудную минуту его жизни, извлекла его изъ суровыхъ дебрей Сибири. По смерти профессора П. А. Милославскаго въ 1884 году, Совѣтъ академіи избралъ на вакантную каѳедру метафизики Вл. Вл. Плотникова. Нечего и говорить о томъ, какъ радъ былъ Вл. Вл. этому избранію и съ какимъ восторгомъ бросился въ объятія своей almae matris. Въ августѣ того же года онъ прибылъ въ Казань и, по прочтеніи двухъ пробныхъ лекцій на темы: „Ученіе о бытіи“ и „Ученіе о пространствѣ“, въ званіи и. д. доцента вступилъ на академическую каѳедру метафизики — для него новую, но для которой онъ не чувствовалъ недостатка въ своихъ силахъ и способностяхъ. Мы не беремъ на себя сужденій о характерѣ и достоинствѣ чтеній Вл. Вл—ча по метафизикѣ, предоставляя о томъ слово его непосредственнымъ слушателямъ; но знаемъ лишь вообще, что онъ, благодаря своимъ богатымъ способностямъ и широкому умственному развитію и благодаря знанію многихъ новыхъ языковъ, дававшему ему возможность легко пользоваться иностранными источниками и пособіями, оказался на высотѣ своего положенія и высоко держалъ знамя своей науки. Къ сожалѣнію, не пришлось Вл. Вл—чу всецѣло и надолго отдаться разработкѣ метафизики. Уставъ академій 1884 г. обязывалъ исправляющихъ должность доцента въ теченіи двухъ лѣтъ представить магистерскія диссертаціи. Посему молодой метафизикъ долженъ былъ наряду съ приготовленіемъ своихъ лекцій писать и требуемую диссертацію. Можно думать, что Вл. Вл. занимался приготовленіемъ послѣдней еще ранѣе—до поступленія въ академію на каѳедру метафизики, потому что черезъ одинъ годъ послѣ того (въ 1885 г.) онъ

уже представилъ ее въ Совѣтъ академіи не только въ полномъ видѣ, но и присоединилъ къ ней въ качествѣ отдѣльнаго введенія довольно обширную статью подъ заглавіемъ: „Вопросъ о классикахъ“ (Взглядъ на его исторію, его современное состояніе и значеніе). Темою его диссертаціи была: „Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніяхъ къ древней греко-римской образованности. Періодъ первый. Отъ начала христіанства до Константина Великаго“. Но уже въ то время, пока сочиненіе его находилось на разсмотрѣніи рецензента, онъ успѣлъ продолжить свой трудъ и довелъ исторію христіанскаго просвѣщенія до конца царствованія Юліана („Православный Собесѣдникъ“, 1885 г., ноябрь). Сочиненіе удостоилось похвальнаго отзыва со стороны оффиціальнаго рецензента—проф. И. Я. Порфирьева, указавшаго въ числѣ многихъ другихъ достоинствъ автора „замѣчательную ясность и широту его взгляда, умѣнье разобраться въ самыхъ сложныхъ и трудныхъ вопросахъ, способность къ синтезу, обобщенію разнообразныхъ мнѣній и сужденій, необыкновенную ясность и отчетливость изложенія“ (Проток. засѣд. Совѣта казан. академіи за 1885 г., стр. 336). 26 января 1886 г. состоялся коллоквіумъ, послѣ котораго Вл. Вл. Плотниковъ былъ удостоенъ степени магистра богословія и утвержденъ въ должности доцента академіи.

Съ рѣшеніемъ вопроса о магистерствѣ у Вл. Вл—ча неотразимо вставалъ вопросъ жизни. Холостая-одинокая жизнь, при замкнутомъ характерѣ и нѣкоторомъ отчужденіи отъ товарищей и сослуживцевъ, видимо тяготила его, и онъ искалъ выхода изъ нея. Съ другой стороны, сознаніе слабости здоровья отклоняло его отъ мысли о семейной жизни: „зачѣмъ мнѣ“—говаривалъ онъ не разъ — „заѣдать чужой вѣкъ“? Неопредѣленность въ жизни, какая-то тоска и неудовлетворенность страшно мучили его и доводили иногда до болѣзненнаго состоянія и онъ — какъ говорилъ самъ — не зналъ куда дѣваться. Въ этомъ тяжеломъ положеніи онъ, наконецъ,

ухватился за мысль о монашествѣ, въ которомъ онъ постепенно сталъ усматривать для себя тихое пристанище и успокоеніе мятущагося духа. Но прежде чѣмъ сдѣлать въ этомъ направленіи рѣшительный шагъ, Вл. Вл. долго думалъ самъ и много разъ обращался за совѣтами къ наиболѣе близкимъ ему лицамъ, прося ихъ откровенныхъ по данному вопросу мнѣній и рѣшительныхъ возраженій. Не ограничиваясь этимъ и пожелавъ самъ провѣрить себя и испытать, не была-ли въ немъ мысль о принятіи монашества результатомъ болѣзненнаго и разстроеннаго состоянія, лѣтомъ 1885 г. онъ предпринялъ поѣздку въ Уфимскую губернію, чтобы тамъ отдохнуть и полѣчиться. Возвратившись послѣ лѣтнихъ каникулъ въ Казань, Вл. Вл. окончательно утвердился въ мысли о принятіи монашества, о чемъ и повѣдалъ бывшему въ то время инспекторомъ Казанской академіи нынѣ Высокопреосвященнѣйшему Антонію, митрополиту С.-Петербургскому, который въ свою очередь сообщилъ о его благомъ намѣреніи бывшему тогда архіепископу Казанскому (впослѣдствіи митрополиту С.-Петербургскому) Палладію.

29 марта 1886 года состоялось постриженіе Вл. Вл—ча въ монашество съ именемъ Бориса. Новопостриженный инокъ поселился при архіерейскомъ домѣ и предался въ отведенной ему кельѣ совершенно уединенной жизни, присоединивъ къ прежнимъ своимъ подвигамъ науки новые подвиги—поста и молитвы. Вскорѣ затѣмъ онъ рукоположенъ былъ въ іеродіакона, а ко дню свѣтлаго Христова Воскресенія и въ іеромонаха. Но не долго пришлось о. Борису оставаться въ скромномъ званіи соборнаго іеромонаха и доцента академіи. Въ октябрѣ того же 1886 г. онъ былъ назначенъ инспекторомъ Московской академіи, съ возведеніемъ въ санъ архимандрита.

Теперь онъ долженъ былъ уже навсегда разстаться съ родной своей Казанской академіей и идти по пути земнаго поприща, открывшему ему постепенно должности въ Москвѣ—инспектора академіи, въ Кіевѣ—рек-

тора семинаріи, въ С.-Петербургѣ—сначала старшаго члена духовнаго цензурнаго Комитета и члена Учебнаго Комитета при Св. Сѵнодѣ, потомъ и ректора академіи, въ Константинополѣ—настоятеля посольской церкви, снова въ С.-Петербургѣ—вторично ректора академіи, въ санѣ епископа Ямбургскаго, и наконецъ—присутствующаго въ Св. Сѵнодѣ и предсѣдателя Училищнаго Совѣта при Св. Сѵнодѣ.

Занимая столь высокія должности и выдающіяся положенія въ церковно-общественной жизни, преосвященный Борисъ, естественно, всегда стоялъ на уровнѣ современной науки и образованія и въ тоже время не зарывалъ своего литературнаго таланта. Весь періодъ его учено-педагогической дѣятельности ознаменованъ длиннымъ рядомъ учено-литературныхъ богословскихъ, фолософскихъ, историческихъ, педагогическихъ и филологическихъ трудовъ, печатавшихся сначала въ различныхъ духовныхъ и свѣтскихъ журналахъ, а потомъ вышедшихъ и отдѣльными изданіями.

Но мы не пойдемъ за преосвященнымъ Борисомъ по пути его педагогической и церковно-общественной дѣятельности, потому что лишены были возможности слѣдить за нимъ со времени его ухода изъ Казанской Академіи, а предоставляемъ слово очевидцамъ этой дѣятельности. Не беремъ на себя и оцѣнки его многочисленныхъ учено-литературныхъ произведеній, разсмотрѣніе которыхъ можетъ быть предметомъ особаго спеціальнаго изслѣдованія. А преклоняясь предъ высоко-талантливою личностью почившаго архипастыря, вмѣстѣ съ оплакивающею преждевременную кончину своего любимаго питомца академіею, молитвенно возглашаемъ: да будетъ ему „вѣчная память“!

Инспекторъ Академіи, Протоіерей **Н. Виноградовъ.**

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ.

Привѣтствіе Казанской Академіи Высокопреосвященнѣйшему Димитрію, Архіепископу Тверскому и Кашинскому.

Ваше Высокопреосвященство!

Казанская духовная академія съ глубокимъ вниманіемъ и почитательнымъ уваженіемъ слѣдящая за счастливо-талантливою и неустанно-энергичною дѣятельностію Вашею въ области богословской и церковно-исторической науки, давно уже удостоилась чести духовно усыновить Ваше Высокопреосвященство, избравши Васъ своимъ почетнымъ членомъ. Въ настоящій знаменательный день Академія радостно привѣтствуетъ Ваше Высокопреосвященство съ исполнившимся тридцатипятилѣтіемъ служенія Вашего Церкви и наукѣ, и усердно молитъ Господа о продленіи Вашей драгоцѣнной жизни и высокополезной дѣятельности на многіе годы.

Слѣдуютъ подписи.

На настоящее привѣтствіе полученъ былъ отъ Высокопреосвященнѣйшаго Димитрія слѣдующій отвѣтъ телеграммой:

„Глубоко тронутъ дорогимъ, незаслуженнымъ мною привѣтствіемъ. Сердечно благодарю всѣхъ.

Архіепископъ *Димитрій.*

Отвѣтъ проф. Н. И. Ивановскаго на рѣчь г. Стаховича на Орловскомъ миссіонерскомъ съѣздѣ.

Въ настоящее время производитъ много толковъ рѣчь губернскаго предводителя дворянства г. Стаховича о свободѣ совѣсти, сказанная имъ на епархіальномъ миссіонерскомъ съѣздѣ въ Орлѣ, въ послѣднее засѣданіе. Содержаніе этой рѣчи сообщено во многихъ газетахъ съ различными комментаріями. Въ своей рѣчи г. Стаховичъ предлагалъ ни болѣе, ни менѣе, какъ возбудить отъ имени съѣзда ходатайство объ отмѣненіи всѣхъ законовъ относительно сектантовъ.—Почитаемъ необходимымъ привести подлинныя слова, сказанныя на съѣздѣ въ отвѣтъ на рѣчь г. Стаховича профессоромъ Казанской академіи Н. И. Ивановскимъ. Вызванный просьбой предсѣдателя съѣзда преосвященнаго Никанора, епископа Орловскаго, Н. И. высказалъ слѣдующее мнѣніе по данному вопросу.

„Я не хотѣлъ ничего говорить; но разъ Владыка проситъ объ этомъ, то скажу и свое мнѣніе. Рѣчь „о свободѣ совѣсти“ можно точнѣе выразить такъ: какъ и насколько христіанское государство можетъ и должно относиться ко всѣмъ диссидентамъ, т. е. ко всѣмъ отъ церкви отдѣлившимся. Это вопросъ не-новый, а очень старый, съ равноапостольнаго Константина Великаго, и рѣшавшійся различно еще въ Греко-римской имперіи. И у насъ въ Россіи, со времени появленія разныхъ еретиковъ и раскольниковъ, онъ также различно разрѣшался. И по отношенію къ расколу старообрядческому мы видимъ рѣшенія неодинаковыя до противоположности, начиная отъ безусловнаго воспрещенія самой принадлежности къ расколу (Указъ царевны Софьи) и кончая тѣмъ, что даже имя „раскольникъ“ было въ законахъ уничтожено (при Екатеринѣ II). Но разсуждать объ этомъ,—мнѣ кажется, не въ здѣшнихъ стѣнахъ, а въ собраніяхъ законодательнаго характера.

Повѣрьте, отцы и братія, что если-бы Орловскій епархіальный миссіонерскій съѣздъ, дѣйствительно, воз-

будилъ, черезъ Оберъ-Прокурора Св. Синода, или инымъ путемъ ходатайство въ предложенномъ смыслѣ, то, повѣрьте, въ Петербургѣ..... только улыбнулись-бы.

Правда, здѣсь высказано было замѣчаніе, что возбужденіе этого вопроса интересно и важно въ тѣхъ видахъ, чтобы обмѣняться по нему мыслями, какъ по вопросу очень живому. Но.... *разсуждать* о законахъ гораздо легче, чѣмъ *издавать* ихъ, имѣя въ виду намѣченныя положительныя цѣли. По данному вопросу можно говорить цѣлую недѣлю и ни къ чему не придти,—каждый останется при своемъ мнѣніи. По мнѣнію *моему*, существующіе законы очень снисходительны, и всѣ ограниченія и запрещенія имѣютъ въ виду собственно не кары и угрозы за извѣстныя *убѣжденія*, а главнымъ образомъ ту положительную цѣль, чтобы уберечь темный народъ отъ разныхъ проповѣдниковъ, которыхъ развелось у насъ ужъ слишкомъ много".

Магистерскій коллоквіумъ.

14 октября въ 1 часъ дня въ актовомъ залѣ Казанской духовной академіи состоялся магистерскій коллоквіумъ, на которомъ бывшій профессорскій стипендіатъ академіи Ѳ. П. Успенскій защищалъ представленное имъ для полученія магистерской степени сочиненіе на тему „Церковно-политическая дѣятельность папы Григорія I Двоеслова". Казань. 1901 г.

Магистрантъ—сынъ священника Костромской епархіи; первоначальное образованіе получилъ въ Костромской духовной семинаріи, по окончаніи курса въ которой поступилъ въ число студентовъ Казанской духовной академіи. Въ 1900-мъ году г. Успенскій окончилъ курсъ академіи съ правомъ полученія степени магистра богословія безъ новыхъ устныхъ испытаній и безъ представленія новаго письменнаго сочиненія и былъ оставленъ при Академіи въ качествѣ профессорскаго стипендіата при каѳедрѣ общей Церковной Исторіи.

Содержаніе вышеупомянутаго сочиненія г. Успенскаго состоитъ въ слѣдующемъ:

Св. Григорій Двоесловъ жилъ въ эпоху переходную отъ древняго періода въ исторіи Церкви къ среднимъ вѣкамъ. Онъ происходилъ изъ рода знатныхъ сенаторовъ и получилъ блестящее по тому времени воспитаніе. Въ зрѣломъ возрастѣ св. Григорій покинулъ свѣтскій образъ жизни и поступилъ въ монастырь; на папскій тронъ былъ избранъ 50-ти лѣтъ отъ роду по единодушному желанію сената, клира и народа.

Св. Григорій искренно вѣрилъ въ главенство римской церкви. Какъ ревностный защитникъ папскаго главенства, онъ дѣлалъ попытки подчинить папскому престолу и церкви восточная, для чего входилъ въ разбирательство аппелляціонныхъ жалобъ, подававшихся римскому папѣ на судебныя рѣшенія восточныхъ патріарховъ.

Какъ ревностный защитникъ папскаго главенства, Григорій Великій возобновилъ споръ римскихъ папъ съ константинопольскими патріархами изъ-за титула „вселенскій патріархъ". Защищая по этому поводу папское главенство, св. Григорій осудилъ и вышеупомянутый титулъ и самую теорію, по которой признается какъ бы недостаточнымъ вѣровать въ Единаго Главу Церкви Господа Іисуса Христа. Православные богословы справедливо замѣчаютъ, что здѣсь св. Григорій Двоесловъ осудилъ самое папство, какъ явленіе антихристіанское.

Споръ изъ-за титула „вселенскій патріархъ" былъ въ числѣ причинъ охлажденія папы къ личности императора Маврикія. Григорій Двоесловъ поэтому радовался умерщвленію Маврикія и вступленію на престолъ Фоки. Вообще въ политическихъ событіяхъ времени св. Григорій не упускалъ случая извлечь пользу для г. Рима и римской каѳедры.

Что касается внутреннихъ заботъ св. Григорія по устройству римской церкви, то онѣ выразились въ улучшеніи хозяйственнаго состоянія римской церкви.

Богатыя патримоніи римской церкви, находившіяся въ разныхъ странахъ Европы и въ Африкѣ, дали Григорію Великому возможность собрать громадныя богатства въ казну римской церкви. Значительную часть этихъ средствъ св. Григорій затратилъ на улучшеніе и поддержаніе монастырей и на миссіонерскія дѣла среди іудеевъ, аріанъ, донатистовъ и истрійскихъ раскольниковъ.

Св. Григорій очень много сдѣлалъ для улучшенія церковнаго пѣнія. Онъ основатель „григоріанскаго пѣнія", которое и донынѣ извѣстно въ римской церкви подъ этимъ именемъ. Что касается литургіи преждеосвященныхъ даровъ, то Григорію Двоеслову принадлежитъ лишь честь ознакомленія съ нею западныхъ церквей, такъ какъ литургія эта ведетъ свое начало отъ апостоловъ.

Оффиціальными оппонентами были: ординарный профессоръ по каѳедрѣ общей церковной исторіи Ѳ. А. Кургановъ и экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ патрологіи Л. И. Писаревъ.

На возраженія оппонентовъ магистрантъ частью соглашался съ справедливостью сдѣланныхъ замѣчаній, частью-же давалъ обстоятельныя вполнѣ удовлетворительныя объясненія.

Признавъ защиту удовлетворительною, Совѣтъ академіи постановилъ ходатайствовать предъ Св. Синодомъ объ утвержденіи г. Успенскаго въ ученой степени магистра богословія.

Въ одной замѣткѣ о книгѣ г. Успенскаго (помѣщенной въ Историческомъ Вѣстникѣ 1901 г. Октябрь, стр. 327—329)—читаемъ:

„Очень хорошее впечатлѣніе производитъ книга г. Успенскаго. Она отличается тщательнымъ изученіемъ литературы предмета, умѣлой систематизаціей матеріала, извлеченнаго изъ доступныхъ автору источниковъ, простою и складною рѣчью. Видно, что молодой авторъ, способный къ ученой работѣ, прошелъ прекрасную школу опытнѣйшаго профессора-руководителя".

Засѣданія философскаго общества.

Съ октября начались засѣданія философскаго общества студентовъ академіи, причемъ программа студенческихъ рефератовъ съ нынѣшняго года значительно расширена, такъ какъ, по желанію студентовъ, рѣшено было разбирать въ рефератахъ не только вопросы чисто философскаго характера, но и вопросы литературы и словесности.

Первый рефератъ былъ прочитанъ 2 октября студентомъ 4 курса священникомъ С. К. Спиринымъ на тему „*Безкорыстна-ли христіанская моралъ*“?

Основное положеніе реферата о. Спирина состоятъ въ слѣдующемъ:

„За добродѣтельную жизнь христіанство обѣщаетъ своимъ послѣдователямъ загробное блаженство. Но это обѣщаніе не даетъ эвдемонистическихъ побужденій къ добродѣтельной жизни“.

Свое положеніе референтъ доказывалъ слѣдующими соображеніями:

Во-первыхъ, самый характеръ обѣтованнаго блаженства не носитъ въ себѣ чертъ эвдемонизма, ни грубаго, ни утонченнаго.

Во-вторыхъ, къ заключенію о безкорыстіи христіанской морали приводитъ разсмотрѣніе взаимоотношенія добродѣтели и блаженствъ, въ которое нельзя привнести различенія понятій средства и цѣли; здѣсь средство и цѣль (добродѣтель и блаженство) въ своей основѣ тождественны и совпадаютъ. Стремясь къ добродѣтели, христіанинъ тѣмъ самымъ становится воспріимчивымъ къ извѣстной степени блаженства. Наоборотъ, не любя добродѣтели, нельзя ничѣмъ заслужить блаженства. Если-же человѣкъ полюбитъ добродѣтель, то эта самая любовь, помимо всякихъ разсчетовъ, будетъ побужденіемъ къ добродѣтельной жизни.

Въ третьихъ: во время земного существованія человѣка многое препятствуетъ полному раскрытію свя-

той настроенности и переживанію ея сладостности. Устраненіе препятствій будетъ наградой и вмѣстѣ съ тѣмъ высшей степенью блаженства. Ясно, что ожиданіе такой награды не заключаетъ въ себѣ ничего корыстнаго.

Наконецъ, ученіе о взаимодѣйствіи благодати и свободы въ жизни человѣка - христіанина исключаетъ возможность точно опредѣлить степень личной заслуги человѣка, за которую онъ могъ-бы питать корыстные расчеты.

По поводу прочитаннаго реферата главнымъ образомъ обсуждались слѣдующіе вопросы:

1) „Дѣйствительно-ли христіанская мораль безкорыстна“ и не противорѣчитъ-ли это положеніе нѣкоторымъ изреченіямъ Евангелія.

2) Вѣрно-ли мнѣніе референта, что добродѣтель и блаженство суть вполнѣ тождественныя понятія.

19 октября состоялся второй рефератъ, прочитанный студентомъ 3 курса К. А. Островидовымъ на слѣдующую тему:

„Характеристика недовольныхъ людей въ произведеніяхъ Максима Горькаго“.

При чтеніи реферата кромѣ студентовъ присутствовали Преосвященный ректоръ академіи, о. инспекторъ и профессора академіи: В. И. Несмѣловъ и А. Н. Потѣхинъ. Разсужденіями по поводу прочитаннаго реферата руководилъ профессоръ В. И. Несмѣловъ, который по прочтеніи реферата предложилъ для обсужденія два вопроса:

1) „Правильно ли Горькій рисуетъ недовольныхъ людей“ и

2) „Дѣйствительно ли интеллигенція, въ томъ числѣ и духовенство, не отвѣчаетъ на запросы недовольныхъ людей.

Эти вопросы, главнымъ образомъ и были предметомъ очень живого и плодотворнаго обмѣна мыслей.

Постриженіе въ монашество.

24-го сентября за вечернимъ богослуженіемъ въ академической церкви состоялось постриженіе въ монашество студента второго курса Николая Шемелина, получившаго въ иночествѣ имя Сергія.

Новопостриженный сынъ чиновника г. Читы Забайкальской области, воспитывался въ Оренбургскомъ кадетскомъ корпусѣ; но рано проявившіяся въ немъ аскетическія наклонности и стремленіе къ иноческой жизни имѣли своимъ слѣдствіемъ то, что по окончаніи курса въ Кадетскомъ корпусѣ онъ вмѣсто военнаго училища поступилъ въ число слушателей на Казанскіе миссіонерскіе курсы, гдѣ принялъ рясофоръ и окончилъ полный курсъ ученія. Затѣмъ, по особому ходатайству предъ Святѣйшимъ Синодомъ, онъ былъ допущенъ къ экзаменамъ для поступленія въ число студентовъ Казанской дух. академіи и, по успѣшномъ выдержаніи экзаменовъ, былъ принятъ по счету девятымъ студентомъ.

Въ состоявшемся 24 сентября постриженіи Шемелина въ монахи кромѣ академической монашествующей братіи приняли участіе: настоятель Зилантова г. Казани монастыря архимандритъ Нифонтъ, инспекторъ Казанской духовной семинаріи іеромонахъ Владиміръ, наблюдатель миссіонерскихъ курсовъ архимандритъ Андрей и помощникъ о. наблюдателя іеромонахъ Варсонофій; постригалъ самъ Преосвященный ректоръ академіи Епископъ Алексій. По окончаніи обряда постриженія, поздравляя новаго инока, Преосвященный обратился къ нему съ слѣдующей рѣчью:

„Привѣтствую тебя, возлюбленный братъ нашъ Сергій, съ вступленіемъ въ семью монашескую. Давнишнее твое желаніе быть инокомъ, слава Богу, исполнилось. Теперь молись усердно, чтобы и ты *вписанъ былъ у Агнца въ книгу жизни,* чтобы и тебѣ суждено было нѣкогда *воспѣть предъ Нимъ ту новую пѣснь* чудную, *которой никто не можетъ научиться кромѣ дѣвственниковъ* (Апок. 21, 27; 14, 3–4).

Вступаешь ты, братъ, на сей подвигъ такимъ сравнительно еще юнымъ, когда жизнь міра могла окружить тебя своимъ заманчивымъ счастьемъ, на которое и ты, разумѣется, имѣлъ, какъ и другіе, полное право. Но ты презрѣлъ это счастіе и избралъ иное, которое заключается въ отверженіи именно этого земного счастія.

Люди извѣстнаго лагеря видятъ въ этомъ явленіи *ненормальность* и подвигъ иночества называютъ болѣзнью, недугомъ, душевнымъ конечно. Но ты презрѣлъ и этотъ голосъ міра, голосъ, который могъ не только смутить, но и удержать тебя отъ рѣшимости принять на себя эти *объятія Отча*. Да сохранитъ же Господь это святое настроеніе въ тебѣ до конца дней твоихъ.

Итакъ, по суду грѣховнаго міра, мы — люди душевно больные, ненормальные люди. Стремленіе къ нравственной чистотѣ, а чрезъ это и къ Богообщенію, называютъ болѣзнію духа! Великихъ подвижниковъ и дѣвственниковъ христіанскаго міра, людей, пожелавшихъ ради нравственной свободы отказаться отъ какой бы то ни было собственности и принять на себя обѣтъ нищенства Христа ради, людей, смиренно отказавшихся отъ своей воли своевольной и покорно ввѣрившихъ свою судьбу Отцу небесному, не постыдились причислить къ разряду душевно-больныхъ. Чтоже, пусть въ такомъ случаѣ служеніе грѣху и плоти, міру и діаволу называютъ нормально здоровымъ состояніемъ человѣка?!

Но позволитъ ли совѣсть человѣческая, простая непредубѣжденная совѣсть, отнести къ рязряду нормальныхъ членовъ общества тѣхъ похотливыхъ блудниковъ и блудницъ, отъ которыхъ стонетъ и плачетъ семья современная, отъ которыхъ рушатся, падаютъ основы семейно-общественной жизни, теряется, уходитъ въ область преданія стыдъ, этотъ вѣрный и надежный стражъ и охранитель чистоты нравовъ? Какая совѣсть человѣческая рѣшится назвать нравственно-здоровыми людьми тѣхъ корыстолюбивыхъ эгоистовъ, міроѣдовъ

и кулаковъ, которыми кишитъ современная общественная жизнь, тѣхъ безчисленныхъ хищниковъ-акулъ, ненасытныя очи которыхъ готовы пожрать все чужое, какъ свое, отъ которыхъ всѣмъ намъ иногда просто житья нѣтъ, но дѣянія которыхъ современная наука соціальная готова оправдать громкой фразой о такъ называемой индивидуализаціи богатства? А какъ назвать ту сатанинскую гордость современную, которая не хочетъ знать никакихъ авторитетовъ ни на небѣ, ни на землѣ, которая выше кичливаго разума человѣческаго никого и ничего не признаетъ и признавать не желаетъ? Ужели и это демоническое состояніе можно назвать также нравственно надежнымъ?!

Впрочемъ, надо сознаться, вѣдь мы дѣйствительно болѣемъ душею, особенно много скорбимъ о томъ, что міръ такъ далеко заходитъ иногда въ дебри невѣрія и порока и все же считаетъ себя нравственно здоровымъ настолько, что отказывается отъ помощи духовныхъ врачей. Объ этомъ мы глубоко скорбимъ, и вотъ эта-то туга душевная, эта печаль *яже по Бозѣ* и заставляетъ насъ отказываться отъ такъ называемой жизнерадостности, или попросту отъ утѣхъ грѣховнаго міра и подставлять свою выю покаянную подъ благое иго Христово, чтобы въ странѣ Духа, свободы и благодати не только самимъ свободно дышать и жить, но и другихъ призывать къ этой жизни, указывать путь къ ней, въ крайнемъ случаѣ, если міръ не увѣруетъ слуху нашему, молиться за него, да не погибнетъ онъ въ своемъ упорномъ эгоистическомъ служеніи грѣху, плоти и діаволу.

А ты, братъ, не смущайся, что уходишь отъ этого міра. Терпи, молись и спасайся".

На слѣдующій день новопостриженный за литургіею былъ причащенъ святыхъ Таинъ, а 26-го сентября былъ посвященъ преосвященнымъ ректоромъ Академіи въ санъ іеродіакона.

Приложеніе 13-е.

Отчетъ о годичныхъ занятіяхъ профессорскаго стипендіата Казанской Духовной Академіи Алексѣя Преображенскаго.

Занятія мои, какъ профессорскаго стипендіата при каѳедрѣ Общей Церковной Исторіи, состояли въ истекшемъ году въ посильномъ учено-литературномъ знакомствѣ съ указаннымъ мнѣ отдѣломъ этой науки (Восточная церковь подъ властію Турокъ), а также и, больше всего, въ изученіи и разработкѣ матеріаловъ для избранной мною, но не законченной диссертаціи на тему: „Григорій V, Патріархъ Константинопольскій".

Отъ біографическаго типа исторической работы каждый въ правѣ требовать наивозможно полнаго, широкаго, обстоятельнаго знакомства съ литературою предмета. Требованіе это, приложимое и ко всякой, вообще, исторической монографіи, тѣмъ болѣе необходимо для тѣхъ, кто ставитъ себѣ задачею передать дѣятельность извѣстнаго героя въ широкой исторической рамкѣ, въ связи съ главными характерными теченіями его эпохи и общимъ ходомъ церковно-политической жизни. Не отказываясь отъ такой постановки своей работы, мы должны были прежде всего позаботиться о томъ, чтобы инвентарь нашихъ свѣдѣній о выдающемся патріархѣ Греціи охватывалъ всѣ существенные моменты въ его жизни и дѣятельности и не имѣлъ замѣтныхъ недочетовъ и опущеній. Являлась настоятельная необходимость расширить свои познанія пріобрѣтеніемъ новыхъ и новыхъ свѣдѣній, ибо имѣвшійся въ нашемъ распоряженіи скудный матеріалъ не обнималъ и половины того, что было написано на нашу тему въ разное время разными лицами. Съ этою цѣлію предпринята была, между

прил. 13-е.

прочимъ, поѣздка въ сѣверную столицу, закончившаяся къ концу учебнаго года ученою командировкою въ Константинополь и греческіе Аѳины. За вычетомъ рождественскаго вакаціоннаго времени, мы пробыли въ Петербургѣ около 6 мѣсяцевъ, посѣщая послѣдовательно Императорскую Публичную Библіотеку, Архивъ Святѣйшаго Правительствующаго Сѵнода и частную домашнюю библіотеку извѣстнаго библіофила-палеографа достопочтеннаго ученаго профессора Аѳанасія Ивановича Пападопуло-Керамевса. Петербургу и, въ частности, этой послѣдней библіотекѣ, которая по рѣдкости имѣющихся въ ней экземпляровъ, по сравнительному богатству и разнообразію восточнаго отдѣла составила бы честь любому учебному заведенію, мы и обязаны пріобрѣтеніемъ тѣхъ свѣдѣній, которыя должны будутъ значительно видоизмѣнить физіономію нашего сочиненія. Путешествіемъ въ Константинополь имѣлось въ виду проложить дорогу къ главному и, конечно, самому цѣнному, источнику свѣдѣній о судьбахъ Константинопольской патріархіи, къ патріаршему архиву, къ тому „*Κώδηξ ἐπιστολῶν*“ 1797—1808 года, гдѣ сконцентрированы—частію въ подлинникахъ, частію въ извлеченіяхъ,—всѣ главные церковно-юридическіе акты патріархіи за первое и второе патріаршество Григорія VII; но здѣсь, къ величайшему нашему сожалѣнію, патріарія, сославшись на предшествующую практику, закрыла передъ нами двери книгохранилища, разбивъ т. о. всѣ наши надежды и планы. Лѣтъ двадцать восемь тому назадъ, въ августѣ 1872 года упомянутый нами „*κώδηξ*“ видѣлъ и штудировалъ нѣкто С. К. Икономосъ по порученію І. Ангелопуло, родственника покойнаго патріарха. Благодаря протекціи великаго протосинкела Архимандрита Дороѳея Евелпида ему открытъ былъ доступъ въ книгохранилище, но онъ просмотрѣлъ почему-то только акты перваго патріаршества, два изъ которыхъ и издалъ особой брошурой, появившейся спустя два года въ Аѳинахъ (1874). Изъ письма его къ Ангелопуло, помѣщеннаго въ той же брошурѣ, видно, что онъ былъ одинъ изъ немногихъ и, вѣроятно, уже послѣднихъ избранниковъ, которому удалось переступить порогъ Константинопольскаго архива. При немъ же, по его словамъ, т. е., въ патріаршество Анѳима VI-го, состоялось первое—записанное распоряженіе „*ἀποκωλύουσα τὴν ἀφερέγγυον πρὸς ἀνάγνωσιν παραχώρησιν*“ (т. е. прекращающее или, по крайней мѣрѣ, стѣ

яющее свободное пользованіе для чтенія хранящимися въ рхивѣ церковными кодексами и рукописями). При второмъ реемникѣ его Іоакимѣ III-мъ послѣ того, какъ изъ его собственной квартиры были украдены неизвѣстно кѣмъ дублиаты сѵнодскихъ церковныхъ актовъ, вышло вторичное подвержденіе Анѳимова циркуляра, усиленное впослѣдствіи благодаря строгости Константинопольскаго Сѵнода до полнаго запрещенія пользоваться архивомъ, по крайней мѣрѣ, для ужестранцевъ [1]). „Veto“ изречено, и снимется ли оно когда ибо? не извѣстно.—Лишенные возможности заниматься въ лавномъ патріаршемъ архивѣ, мы по необходимости должны ыли ограничиться посѣщеніемъ Русскаго Археологическаго Института, Константинопольскаго ученаго силлога и библіоеки Святогробскаго Метоха, прославившейся въ ученомъ мірѣ дѣланными въ ней цѣнными открытіями, въ родѣ „Ученія вѣнадцати Апостоловъ“ и т. под. Здѣсь и тамъ мы просмотѣли всю, имѣвшуюся на лицо, греческую періодическую лиературу стараго и новаго времени, а также списали нѣколько неизданныхъ писемъ Сергія Макрея, не лишенныхъ воего значенія при изученіи извѣстныхъ аѳонскихъ споровъ VIII и XIX столѣтія. Отправляясь въ Грецію, мы ласкали ебя надеждою познакомиться съ кружкомъ лицъ, работаюихъ спеціально надъ собраніемъ матеріаловъ о патріархѣ ригоріи. Но и здѣсь насъ ждало горькое разочарованіе. акого ученаго кружка, о которомъ намъ неоднократно твер-ли въ Россіи, совсѣмъ не существовало. Игра въ политику, оглощающая всѣ умственныя и духовныя силы народа, созла здѣсь атмосферу своеобразныхъ интересовъ, имѣющихъ ало общаго съ изученіемъ родной церковной старины. Поітно, что мы нашли здѣсь немного... . намъ удалось, однакожъ, исать письмо Аѳанасія Парія къ святѣйшему іеромонаху ириллу—весьма цѣнный документъ, обнародованія котораго вно уже ожидали въ ученомъ мірѣ,—и познакомиться съ сколькими неизданными записями Тырновскаго митрополита аріона, извѣстнаго сотрудника и помощника патріарха Грирія во всѣхъ его благихъ начинаніяхъ. Въ итогѣ мы имѣемъ

---

[1]) См. *Γράμματα δύω συνοδικὰ, ἀπολυθέντα ἐπὶ πρώτης πατριαρχείας Γρηγ.* V.

прил. 13-е.

всего до 50 новыхъ грамотъ, писемъ, посланій патріарха Григорія—и въ томъ числѣ обширное предисловіе къ вульгарному переводу „словъ о священствѣ“ Іоанна Златоуста, подробно и обстоятельно развивающее мысль о пастырскомъ призваніи, какъ необходимомъ условіи успѣшнаго и плодотворнаго общественнаго служенія. Во всѣхъ этихъ документахъ даны намъ новыя несомнѣнныя доказательства пастырской попечительности патріарха Григорія—и вмѣстѣ съ тѣмъ это—самый лучшій, самый подходящій матеріалъ, на основаніи котораго мы могли бы составить себѣ болѣе или менѣе полное и вѣрное представленіе о личности Григорія, какъ пастыря и начальника. При томъ двойственномъ и, отчасти, фальшивомъ положеніи, какое въ силу сложившихся обстоятельствъ долженъ былъ занимать каждый Константинопольскій патріархъ, при тѣхъ злобныхъ инсинуаціяхъ, которыя часто пускались въ ходъ врагами Григорія противъ него, какъ противъ своенравнаго новатора и мелочнаго педанта, убивающаго живыя отношенія между начальствомъ и подчиненными, всего болѣе требуется возстановить точный нравственный обликъ приснопамятнаго святителя, необходимо опредѣлить и показать, что было руководящимъ, основнымъ двигателемъ въ его жизни, въ его отношеніяхъ къ народу и клиру, необходимо понять и уяснить себѣ его нравственные и церковные идеалы. И что же, какъ не эти церковные акты и пастырскія посланія, продиктованные Григоріемъ, отголоски его неотвязныхъ думъ и тревогъ, вылившаяся на бумагу исповѣдь сердца, можетъ лучше всего сказать намъ о томъ, чѣмъ жилъ Григорій и что желалъ онъ видѣть воплощеннымъ въ церковной жизни? Являясь съ внѣшней стороны образцами методичности, точности и законченности, всѣ они, за немногими, развѣ, исключеніями, написаны языкомъ сердца, согрѣты живымъ, неподдѣльнымъ чувствомъ одушевленія, навѣяны личными впечатлѣніями и наблюденіями. — Ученый представитель и ректоръ Аѳинскаго Университета Евѳимій Касторхи, выразитель общественныхъ чувствъ Еллинскаго народа, въ своей одушевленной рѣчи, произнесенной въ столицѣ Греціи на торжествѣ открытія памятника патріарху Григорію въ 1872 году, ставилъ, между прочимъ, томъ же самый вопросъ объ идеалахъ святителя, на который бы хотѣлось отвѣтить теперь и намъ. „Скажите“,—говорилъ онъ къ собрав-

немуся народу,—„куда направлена была болѣе всего глубокая мысль, сосредоточенный, озабоченный умъ нашего прославленнаго Пастыреначальника?—Если рѣзецъ художника не въ состояніи былъ передать это на хладномъ мраморѣ, если смертный, нѣмой и бездушный камень не можетъ показать намъ, чего мы ждемъ, обратимся къ жизни Григорія и его дѣяніямъ,—изъ нихъ во очію убѣдимся, что главнымъ, завѣтнымъ, такъ сказать, идеаломъ, которому онъ служилъ всю свою жизнь отъ юности и до смерти и за который умеръ позорной смертію преступника,—была—школа и церковь. Ту и другую онъ считалъ самыми существенными и незыблемыми основами эллинской самобытности: просвѣщеніе—духовною пищею эллина, религію — питательницею, утѣшительницею и насительницею его въ тяжелые дни общаго рабства“ [1]). Да,—школа и церковь,—школа, сообщающая познанія и въ тоже время воспитывающая своихъ дѣтей въ уваженіи къ религіи, преданности отечеству и добрыхъ навыкахъ,—церковь, свободная отъ святотатственныхъ посягательствъ на ея независимость и устройство, учащая слову истины, благословляющая на всякое дѣло благое“,—церковь, обладающая мудрыми и просвѣщенными пастырями, сильными духомъ и вѣрою, право правящими слово истины—вотъ и по нашему тѣ основы, тѣ кульминаціонные пункты, къ которымъ сводилось все міросозерцаніе патріарха Григорія. Начнемъ со школы и просвѣщенія. Ревность святителя о просвѣщеніи, его неусыпныя заботы о насажденіи и размноженіи школъ никогда, кажется, не подвергалась открытому и серьезному отрицанію. На страницахъ исторіи онъ всегда останется съ именемъ „питомца и покровителя музъ“, какимъ надѣлила его благодарная признательность просвѣщенныхъ сотрудниковъ солиднаго по тому времени филологическаго изданія въ Вѣнѣ „Ученый Меркурій“. Преслѣдуя задачи народнаго воспитанія и обученія, указанные издатели съ особенною любовію и наслажденіемъ открывали всегда столбцы своего журнала для помѣщенія пастырскихъ посланій Григорія о пользѣ науки и просвѣщенія. Печатая, напр., извѣстную энциклику патріарха отъ 16-го сентября 1807 года, они выразили настойчивое убѣжденіе, что въ его

---

[1]) *Πιλαβιδυ. Τὰ κατὰ τὸν πατριάρχην Γρηγοριὸν Ε'.*

прил. 13-е.

патріаршество „не будетъ ни одного необразованнаго священника, что онъ воспользуется своимъ высокимъ положеніемъ для того, чтобы насадить въ сердцахъ вѣрующихъ путемъ науки заповѣди Господни“.

Вдохновленный этимъ примѣромъ какой-то присяжный піита написалъ даже оду въ количествѣ 36 стиховъ, въ которой въ поэтическихъ метафорахъ высказалъ другую, не менѣе отрадную мысль, что при патріархѣ Григоріи и духовная и свѣтская наука будутъ пользоваться одинаковымъ покровительствомъ, одинаковымъ сочувствіемъ церкви и не будутъ переживать состоянія розни или антагонизма.—„Муза церкви и муза мірская—говорилось здѣсь—рука объ руку ходятъ вездѣ, совершенно свободны въ своихъ дѣйствіяхъ и движеніяхъ“ [1]). Да и могъ-ли такой просвѣщенный пастырь и такой пламенный патріотъ, какимъ былъ Григорій, въ комъ давно ужъ зажглась искра самосознанія и чувство стыда за умственно-низкое состояніе своего народа, оказаться гасителемъ и гонителемъ просвѣщенія, особенно въ такое время, когда сама жизнь, казалось, создала и выработала для этого особенно благопріятныя условія. Съ одной стороны, въ самомъ интеллигентномъ греческомъ обществѣ замѣчается теперь особенное желаніе поднять и расширить народное просвѣщеніе,—съ другой, и фанатичное турецкое правительство оставляетъ вражебныя дѣйствія, перестаетъ ставить помѣхи просвѣтительной дѣятельности греческихъ патріотовъ. „Съ самаго начала революціи и до полнаго заката первой французской имперіи, говоритъ историкъ Гертцбергъ, совершается особенно усиленное развитіе Греціи, благодаря которому помолодѣвшая и вернувшаяся къ древнему эллинизму нація начинаетъ завоевывать въ это именно время по преимуществу—симпатіи всего образованнаго міра“ [2]). „Если бы кто рѣшился, говоритъ одинъ изъ греческихъ іерарховъ, назвать это время эпохою я не сказалъ бы, что это ошибка“ [3]). „Архонты и начальники, клиръ и народъ, вѣрноподданные и сами правители

---

[1]) См. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, т. 8 (1887—1888), ст. Γεδεών'а: «*Πνευματικὴ κίνησις τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνου*, σ. 106.

[2]) Hertzberg. Geschichte Griechenlands. B. III. Seite 385—386.

[3]) *Εκκ. Αλήθεια*, т. 8 op. cit.

съ особенною энергіей заботятся о возвращеніи свѣта науки на его первую родину. Казалось, готовится какая-то особенная гигантская машина, которая должна будетъ расчистить путь для вступленія музъ и для начала новыхъ счастливыхъ дней у народовъ Востока“ [1]). Открытый для всѣхъ благородныхъ вѣяній прогрессивнаго XVIII столѣтія мудрый султанъ преобразователь Селимъ III-й первый даетъ формальное дозволеніе на учрежденіе греческихъ школъ [2]). Просвѣщенные пастыри первые становятся въ ряды защитниковъ и покровителей просвѣщенія [3]). Богатые и зажиточные фанаріоты, игемоны придунайскихъ княжествъ, и даже ихъ жены, не чуждыя классическаго образованія, владѣя французскимъ и итальянскимъ языкомъ, занимаются переводами полезныхъ книгъ, вносятъ крупныя жертвы на поддержаніе и устройство школъ, не пе-

---

[1]) Ibidem.

[2]) См. *Γοῦδα Βίοι παραλληλοι...* т. V. σ. 65. ср. Riso Neronlos. Cours. de Literature Greque moderne. Geneve 1827, pag. 65.

[3]) Укажемъ нѣсколько примѣровъ ихъ просвѣтительной ревности. Преосвященный Ираклійскій Киръ-Мелетій, не взирая на скудныя средства своей епархіи, воспитываетъ на свой счетъ пять мальчиковъ въ Константинопольской патріаршей школѣ. Преосвященный Филлипопольскій Іоанникій во время управленія Евассонской епархіей—съ цѣлію зажечь въ молодежи любовь къ ученію, рѣшилъ самъ сдѣлаться на время ученикомъ и усиленными занятіями, служившими хорошимъ примѣромъ для паствы, восполнилъ пробѣлы и недочеты въ своемъ развитіи. Преосвященный Меѳимны киръ-Панаретъ сдѣлалъ изъ своей митрополіи школу, которую обязалъ неопустительно посѣщать всѣхъ клириковъ, бывшихъ у него въ услуженіи. Блаженный митрополитъ Дріунуполя и Аргирокастры—Досиѳей, послѣ того, какъ самъ выучился, уже будучи старикомъ, у мѣстнаго учителя Константина, обучилъ и двухъ своихъ діаконовъ, оказавшихся впослѣдствіи великими ревнителями просвѣщенія. Преосвященный Митилены г. Кириллъ тотчасъ, по прибытіи на свою каѳедру, озаботился устройствомъ школъ по селамъ острова. Преосвященный Ардамарійскій училъ брата своего самъ и потомъ, устроивши школу, назначилъ его учителемъ. См. *Ἀπολόγια ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ ὑπὲρ τοῦ ἱεροῦ κλήρου τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας κατὰ τῶν συκοφαντιῶν τοῦ Νεωφίτου Δοῦκαμερ.* II, *σελ.* 74—75.

прил. 13-е.

реставая вызывать благородное удивленіе къ себѣ иностранныхъ туристовъ [1]). Золотая молодежь, надежда и опора отечества, густой толпой спѣшитъ въ учебныя заведенія Франціи, Англіи и Германіи съ надеждой посвятить свои силы на служеніе родинѣ. Для поддержанія этихъ молодыхъ людей въ средствахъ къ жизни, для поддержанія бѣдныхъ школъ и разныхъ ученыхъ изданій открываются благотворительные союзы и общества, вербующіе въ число своихъ членовъ представителей самыхъ разнообразныхъ общественныхъ классовъ и состояній [2]). Находятся лица,—зилоты образованія,—которыя, взявъ на себя обѣтъ евангельской нищеты и побираясь Христовымъ именемъ, добровольно въ теченіи многихъ лѣтъ

---

[1]) Напр. дочь Игемона Александра Суцо Ралла перевела съ французскаго языка: „*Παραινέσις μητρὸς πρός θυγατέρα*“, другая дочь Екатерина Суцо перевела: „Діалоги Фокіона“ Мавла. Много-ученая госпожа Раллу Караджа перевела изъ «*παιδικῆς Εἰκονολογίας*» Вретона еллинскую исторію, за что удостоилась получить благодарность въ стихахъ отъ Іоковаки Ризо Нерулоса. Константинъ Маносъ, сынъ извѣстнаго фанаріота Димитрія Маноса,—автора, по всей вѣроятности, изданнаго дважды въ Тріестѣ въ 1802 и 1811 году стихотворенія: «*τὰ κατὰ κλεάνθην καὶ Ἀρροκόμην*», перевелъ болѣе удачно, исправивши своего отца: «*νέον Ἀνάχαρσιν Βαρθελεμύ*». Въ 1817 или 1818 году Михаилъ Гкика перевелъ географическій лексиконъ Vosgier'а, прибавивши древнія названія и т. п. Скарлатъ Каллимахъ отчислялъ ежегодно на содержаніе филологической гимназіи въ Смирнѣ изъ средствъ Молдавской игемоніи 2000 гр. Княжескій сынъ Скарлатъ Гкика пожертвовалъ въ Хіосскую школу въ 1817 году 4500 гр. и т. п. Обо всемъ этомъ подробнѣе можно читать въ *Ἑλλίνικ. Φιλ. Συλλογ.* т. 21 ст. М. *Γεδεων*'а: «О фанаріотской общинѣ до начала нынѣшняго столѣтія».

[2]) Извѣстно нѣсколько такихъ «союзовъ». Напр. Вѣнская «гетерія» Маврогениса, открывшая свои дѣйствія 1-го января 1817 года; Одесская «*Ἑταιρία τῶν Ἑλληνῶν ἀσφαλιστῶν*», поддерживавшая больницы и школы, «*Νέα γραικικὴ Ἑταιριά*», основанная тамъ же въ половинѣ 1817 года, содержавшая на свои средства 120 учениковъ за границей,—община въ Смирнѣ Николаидиса, вносившая ежегодно до 500 бумажныхъ рублей на покрытіе расходовъ по изданію: «*Λόγιος ἑρμῆς*» и т. п. см. *Ἐκκλ. Ἀλήθεια,* т. 8 op. cit. *Γεδ.*

обходятъ города и веси, всюду собирая пожертвованія на школы [1]). Поднимается вопросъ объ обученіи женщинъ [2]), заводятся новыя ланкастерскія школы взимнаго обученія [3]), ставятся на очередь многіе другіе вопросы, тѣсно связанные съ судьбой національнаго просвѣщенія: вопросъ о преобразованіи языка, о расширеніи учебныхъ программъ [4]), о изуче-

---

[1]) Таковъ былъ, напр., іером. Косьма, родомъ изъ Нимпиты, который изъ желанія учредить начальную школу на одинѣ,—цѣлыхъ 12 лѣтъ бродилъ по свѣту, собирая пожертвованія; собралъ до 800 гр., на которые могъ устроить школьное зданіе и пригласить учителя Іоанна Анагностопуло. См. «*Χρονικὰ τῆς Πατρ. Ακαδημίας*».

[2]) Неизвѣстенъ годъ, когда въ первый разъ былъ поднятъ вопросъ о женскихъ учебныхъ заведеніяхъ: въ приходосходныхъ книгахъ нѣкоторыхъ церквей Константинополя трѣчается такая графа: «мѣсячное жалованіе учительницѣ». сли свяжемъ подобныя указанія на учительницъ съ заглавіемъ ной книги Димитрія Дорварея, издавшаго въ Вѣнѣ въ 1804 ду «*Παιδαγωγον*» для пользованія дѣвицъ и дѣвочекъ, то гко прійдемъ къ заключенію, что въ оградѣ храмовъ или подалеку отъ нихъ, можетъ быть, въ одномъ Константинолѣ, а можетъ быть, и въ другихъ большихъ городахъ Восска, существовали наряду съ мужскими училищами и женскія чальныя школы. См. *Εκκλ. Ἀλήθεια*, т. 8 (1887—88), *σελ.* 374—5.

[3]) Главнымъ популяризаторомъ этого типа школы былъ Востокѣ Георгій Клеовулъ изъ Филиппополя, который составилъ и особенное руководство для преподаванія по методу имнаго обученія—см. Ibidem.

[4]) Въ 1819 году извѣстный педагогъ Кумасъ подалъ всеискому патріарху Григорію V пространную докладную записку (*ὑπόμνημα μακρότατον*), въ которой, высказываясь вообще переработку школьныхъ программъ, особенно останавлится на вопросѣ объ изученіи философіи и богословскихъ къ. Онъ требовалъ полнаго, пространнаго и систематичего изученія (*κατ' ἔκτασιν*) философіи и богословія: согласно дложенной программѣ весь гимназическій курсъ дѣлился по ду лѣтъ, на двѣ неравныя половины (5+3). Въ теченіи перъ пяти лѣтъ занятія распредѣляются такъ: I-й годъ: Катисъ—два урока въ недѣлю, толкованіе эллинской грамма-

ніи древнихъ писателей, о борьбѣ съ схоластикой, о заведе
ніи узко-сословныхъ, спеціально-профессіональныхъ школ
для духовенства и т. п. Существующія въ главныхъ центрах
(Смирнѣ, Хіосѣ, Кедоніи) учебныя заведенія организуются п
новому образцу, снабжаются въ достаткѣ научными средствам
физическими кабинетами, географическими ландкартами, зоол
гическими рисунками, коллекціей ископаемыхъ (*ὀρυκτῶν*) и
п. [1]). Евангелическая школа Смирны, придерживающаяся ст
рыхъ порядковъ и пріемовъ преподаванія, перестаетъ удо
летворять развитымъ повышеннымъ запросамъ мѣстной и
теллигенціи, пріобрѣтая въ ея средѣ обидную кличку „аск
тической киновіи“ [2]). Самоотверженные работники на школ
номъ полѣ выростаютъ въ общественномъ сознаніи въ герое
долга, въ своего рода „идеалистовъ родной земли“, котор
вправѣ расчитывать и надѣяться на особенную народную бл

тики и писателей—ежедневно, новѣйшая географія и исторі
три урока, алгебра—три урока и физика—тоже. II-й годъ—
же самое; вмѣсто новой исторіи—древняя; III-й—продолженіе II-
только вмѣсто физической исторіи—опытная экспериментальн
физика. IV-й годъ тоже самое: только присоединяется упра
неніе въ епистолографіи, а вмѣсто физики—латинскій язык
V-й годъ—изученіе поэтовъ съ упражненіемъ въ составле
эпиграммъ и латинскій языкъ. Для изученія философіи и
стой математики требовалось еще три года. I-й годъ—чис
математика—ежедневно, теоретическая философія—ежедне
физическая исторія—три урока въ недѣлю. II-й годъ:—прак
ческая строительная математика ежедневно, эксперименталь
физика—ежедневно, практическая философія ежедневно.
годъ: исторія философіи ежедневно; теорія поэзіи и риторик
ежедневно. Кумасъ требовалъ, чтобы въ гимназіяхъ расшир
былъ и циклъ богословскихъ наукъ, требовалъ преподава
церковной исторіи съ изученіемъ сочиненій Отцовъ цер
Введенія въ Новый Завѣтъ съ толкованіемъ одного изъ Ев
гелистовъ, по преимуществу Іоанна, Введенія въ Ветхій Завѣ
Каноническаго права, Догматическаго Богословія и Гомилет
См. *Εκκλ. Ἀλήθεια* т. 8 ст. *Γεδέων*'а: *Πνευματικὴ κίνησις.*

[1]) *Τὰ σωζομένα φιλολογικὰ συγγράμματα Κονστ. Οικονό*
т. I, предисловіе.

[2]) См. М. *Παρανίκα. Ἱστορία τῆς εὐαγγελικῆς σχολῆς. Σμύρ*
Κεφ. 4. *σ.* 137.

годарность и уваженіе. Ихъ окружаютъ особенною любовію [1]). Церковь въ лицѣ своихъ архипастырей и прихода оказывала новому движенію дѣйствительное покровительство. Она отчисляла доходы монастырей на содержаніе освященной ея молитвами школы, уступала келліи подъ помѣщеніе учителей и учениковъ, ужасными клятвами ограждала неприкосновенность ихъ правъ и привиллегій. Обыкновенно было такъ, что даже хозяйствомъ по школѣ т. е. экономическою частію въ училищѣ завѣдывала церковь. Въ своихъ заботахъ о строгомъ и точномъ опредѣленіи источниковъ содержанія, она учредила въ Константинопольской епархіи особый институтъ школьныхъ „ефоровъ", на обязанности которыхъ лежалъ контроль тарелочныхъ сборовъ на школы [2]). Патріархъ Григорій V всей душей отдался подобнымъ заботамъ и своею дѣятельностію высоко поднялъ значеніе церкви въ народномъ дѣлѣ. Въ его посланіяхъ и сиггиліяхъ настойчиво проводится постоянно мысль, что просвѣтительныя задачи наиболѣе всего сродны и близки церковной общинѣ, протягивающей вездѣ руку помощи. Передъ нами нѣсколько новыхъ грамотъ Григорія, адресованныхъ школьнымъ начальствамъ и во всѣхъ нихъ красной строкой проходитъ высказанная сейчасъ мысль. „Не нужно и доказывать,—пишетъ онъ въ одномъ мѣстѣ,—что добрыя, благодѣтельныя и полезныя учрежденія достойны особенной, необходимой для нихъ поддержки, которая увеличиваетъ благія послѣдствія, имѣвшіяся при ихъ основаніи". „Если воспѣтое всюду благо науки—этотъ невозмутимый душевный миръ, сила мысли, вооруженной знаніемъ, это возможное уподобле-

---

[1]) Въ 1813 году патріархъ Кириллъ Адріанопольскій въ своемъ сиггиліонѣ, данномъ Меѳимнской школѣ, совѣтуетъ и даже приказываетъ митрополиту епархіи приглашать учителя къ своему столу *(ἔχη διδάσκαλον ὁμοτράπεζον)*, или давать одинаковый столъ съ собой, чтобы обнаружить этимъ свою предупредительность и заботу и сдѣлать его чрезъ это болѣе ревностнымъ къ своему дѣлу. Извѣстный Неофитъ Дука въ своемъ письмѣ на имя патріарха Кирилла, напечатанномъ въ Вѣнѣ въ 1815 году, совѣтывалъ ему: „*τοὺς διδασκάλους δὶ ἐυνοίας ἔχειν κάι συμβούλους τῶν πρακτέων ποιεῖσθαι*". См. *Απολογία ἱστορικὴ Κιριλλου, σ.* 83.

[2]) См. *Ἐκκλ. Ἀλήθεια* т. 8, *σελ.* 116 и 138.

прил. 13-е.

ніе человѣка Богу, по общему признанію всѣхъ людей, стоитъ выше другихъ даровъ неба, то кто станетъ спорить, что горячая поддержка церкви и ея участливое содѣйствіе является здѣсь самымъ необходимымъ, настоль-же необходимымъ, насколько умѣстно и законно осыпать цвѣтами похвалъ всѣхъ работающихъ на этой богоугодной нивѣ" [1]). „Гуманная и человѣколюбивая по духу Христова церковь, говоритъ онъ въ другомъ посланіи и по другому случаю, которая съ полнымъ сочувствіемъ готова отнестись всегда къ великому разумному и законному поступку, тѣмъ съ бо́льшею готовностію и вниманіемъ относится къ приносимымъ ей просьбамъ объ открытіи „общихъ" школъ, ибо изливающіеся изъ нихъ, какъ изъ многотекущихъ источниковъ, потоки здраваго, богопреданнаго ученія разсѣеваютъ дикія понятія непросвѣщеннаго человѣческаго сознанія относительно тайнъ и законовъ природы, наполняютъ души вѣрныхъ, окропляютъ росою духа и наставляютъ ихъ понимать и исполнять священныя обязанности въ отношеніи къ Богу и человѣку" [2]). Краснорѣчиво высказанное убѣжденіе въ покровительствѣ церкви задачамъ школы подтвердилось при немъ и фактами. По его иниціативѣ и при его содѣйствіи открыты были учебныя заведенія въ мѣстечкѣ Авассо, близъ Терапіи (нынѣ уже совершенно забытомъ) [3]), Нимницѣ (недалеко отъ родины) [4]), Эдирне Капу (въ нѣсколькихъ верстахъ отъ Константинополя) [5]), Галатѣ, Синасонѣ, (древней Назіанзѣ, родинѣ Григорія Богослова) [6]) и въ многихъ другихъ мѣстахъ. Школа Гкіума въ Янинѣ обезпечена вкладомъ въ 4000 грошей [7]), Димитсанское училище богато одарено кни-

---

[1]) *Ἡμερολόγιον τῆς Ανατολῆς* 1885 г. ст. *Γεωργίου Π. Πουρναρᾶ*: «*Ἑλλασόνες ἱστορικαὶ σελίδες ἐκ τῆς Θεραπειάδος*». σ.

[2]) См. *Ρίζου Ἐλευθεριάδου. Συνασός, ἤτοι μελετὴ ἐπι τῶν ἤθων καὶ ἐθίμων αὐτῆς. Ἐν Αθηναις.* 1879 г. стр. 28—35.

[3]) См. *Ἡμερολόγιον Ανατολῆς* 1885. Op. cit.

[4]) См. *Χρονικά τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας.*

[5]) См. Ibidem. Грамота патріарха Григорія, данная этой школѣ въ 1798 году, не сохранилась.

[6]) *Ρίζου Ἐλευθεριάδου.* Op. cit.

[7]) См. Мистадикисъ. „*Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν ἐν Ιωαννίνοις σχολείων (Σχολὴ του Γκιούμα—Ἀνέκδοτα ταύτης Σιγιλλια* σ. 24—28).

гами и школьными руководствами, и получило возможность на пожертвованные имъ 1500 грошей устроить помѣстительный интернатъ для бѣдныхъ приходящихъ учениковъ. Въ лѣтописяхъ школы записана и другая крупная жертва патріарха Григорія (500), не перестававшаго просить о помощи и другихъ извѣстныхъ ему лицъ. Оффиціально извѣстно, что Преосвященный Прусскій, уступая настойчивымъ просьбамъ патріарха Григорія, внесъ на школу 3500 гр., а другой Преосвященный—Долунскій Іосафъ—около полутора тысячъ [1]). Мало этого,—мало заботъ объ открытіи новыхъ школъ, объ улучшеніи и поддержаніи существующихъ: твердый поборникъ вѣры и православія, патріархъ Григорій позаботился и о томъ, чтобы школы эти имѣли извѣстное направленіе мысли. Направленіе это указано было въ общихъ и главныхъ чертахъ въ сvнодкомъ указѣ, или окружномъ посланіи ко всѣмъ православнымъ чадамъ Константинопольской церкви, которое написано было имъ за два года до смерти и подъ именемъ „священнаго циркуляра относительно еллиномузъ“ издано было въ существовавшемъ тогда въ Вѣнѣ журналѣ Аѳанасія Стагита подъ заглавіемъ „*Καλλιόπη*“. За невозможностію достать книжки этого стариннаго періодическаго изданія, прекратившаго свое существованіе въ 1821-мъ году одновременно съ „Ученымъ Меркуріемъ“, мы не имѣли возможности возстановить полный текстъ этого рѣдкаго въ своемъ родѣ литературнаго памятника; въ силу чего знаемъ его только въ отрывкахъ, сохранившихся у Кумаса, Стефана Икономоса и др. Григорій предохраняетъ здѣсь отъ излишняго и односторонняго (въ ущербъ другимъ предметамъ школьной программы) увлеченія лжеимянной и суемудрой европейской философіей и математикой, которыя, какъ показываетъ недавній опытъ, ведятъ чистотѣ вѣры и нерѣдко воспитываютъ въ ученикахъ пренебрежительно-индеферентное отношеніе къ обрядовымъ формамъ и установленіямъ святой православной церкви [2]).

---

[1]) *Εὐφ. Καστόρχη.* «*Περὶ τῆς ἐν Δημητσάνῃ ἑλληνικῆς σχολῆς καὶ περὶ των καθυδρίτων κὰτ πρώτων αὐτῆς διδασκάλων. Εν Αθηναις.* 1847 г. *σελ.* 64—65.

[2]) „Платоны и Аристотели, Невтоны и Картезіи, треугольники и лагариѳмы“ писалъ патріархъ,—„располагаютъ къ индеферентизму и холодности въ отношеніи къ Божественному ученію“. См. *Εκκλ. Ἀλήθ.* т. 8. op. cit. ср. Москвит. 1844 (стр. 5—6).

прил. 13-е.

Совѣтуетъ какъ можно больше, особенно на первыхъ порахъ, заниматься изученіемъ матери и питательницы всякой науки и философіи, т. е., древняго греческаго языка, отцовъ и учителей церкви, упражнять дѣтей въ грамматикѣ, логикѣ и риторикѣ и затѣмъ уже, послѣ такой умственной выправки, переходить и къ положительнымъ знаніямъ, строго наблюдая, чтобы изученіе и преподаваніе ихъ не сопровождалось бы ущербомъ для цѣлости вѣры и находилось въ строгомъ послушаніи и подчиненіи евангелію, догматамъ вѣры и общепреданному христіанскому благочестію [1]). Смыслъ этого сунодскаго циркуляра понимаютъ различно: одни, напримѣръ, французскій ученый Вильменъ въ своемъ: „Историческомъ очеркѣ состоянія Грековъ отъ завоеванія Константинополя и до народной войны за независимость", считаютъ Григорія ретроградомъ, гонителемъ просвѣщенія изъ-за политическихъ разсчетовъ и видовъ, изъ-за желанія отвести подозрительное турецкое око отъ начавшагося довольно несдержанно умственнаго движенія и греческихъ школъ, начавшихъ пріобрѣтать характеръ политически-агитаціонныхъ центровъ, гдѣ руководящимъ принципомъ всякаго преподаванія и науки сдѣлалось свержеціе турецкаго ига [2]).

Въ подобномъ же смыслѣ, въ смыслѣ желанія поставить преграду дальнѣйшему поступательному культурному и умственному движенію, понятъ и истолкованъ былъ указанный циркуляръ и нѣкоторыми современными Григорію близорукими педагогами—рутинерами, которые не желали идти въ уровень съ научнымъ прогрессомъ,—не признавали никакого значенія за завоеваніями, сдѣланными педагогіей, и предпочитали, подъ

---

[1]) „*Καλλιέπη*" 1819 г. *σελ* 217. Можно читать объ этомъ у Ст. Икономоса въ его сочиненіи: „*περὶ τῶν κατὰ τὸ ἐν Σμύρνῃ θιλολογικόν σχολειον συμβάντων*", у Гедеона въ его статьѣ: „Духовное движеніе среди грековъ въ первыхъ годахъ настоящаго столѣтія" см. *'Εκκλ. 'Αλήθεια* т. 8. Братья Икономосы благодарили Григорія за изданіе энциклики. На ихъ благодарность Григорій отвѣтилъ особымъ письмомъ. См. Ангел. I, 157, 395.

[2]) М. *Βιλμένου 'Ιστορικόν δοκίμιον τῆς καταστάσεως τῶν ἑλλήνων ἀπο τῆς ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπολεως μέχρη τῆς εθνικῆς αὐτοῦ ἐπαναστάσεως* (переводъ съ франц. С. Г. Велини). *'Αθηνα* 1856 г. *κεφ.* 9. 6. 109.

аской религіозной твердости, оставаться при своей элемен-
арной программѣ и устарѣвшихъ пріемахъ преподаванія [1]).
ругіе толкуютъ указъ буквально, не вдаваясь въ особенныя,
злишнія толкованія: и намъ думается—вторые болѣе правы:
одержаніе циркуляра достаточно говоритъ за его происхожде-
іе, а спокойное всестороннее изученіе той исторической канвы
ли почвы, на которой могло созрѣть подобное дѣтище, совер-
ленно исключаетъ здѣсь присутствіе какихъ бы то ни было
олитическихъ мотивовъ и заставляетъ рѣшать вопросъ, не
ыходя изъ той сферы, какой принадлежалъ онъ по своему
нутреннему характеру.—Замѣтимъ прежде всего, что Григо-
ій V никогда не былъ сторонникомъ „чистаго знанія", зна-
ія изъ за него самого. На училище для дѣтей онъ не смот-
ѣлъ какъ на аудиторію, куда собираются для того, чтобы
олучить извѣстныя знанія, а именно, какъ на школу, гдѣ
аютъ ребенку извѣстную нравственную выправку и приготов-
яютъ его для будущей самостоятельной жизни. Высоко цѣня
росвѣщеніе ума и сердца, онъ никогда не терялъ изъ виду
изненно-воспитательную задачу образованія, видя въ наукѣ
е одну только теоретически отвлеченную доктрину, а именно
мудрость жизни", которою богаты были христіанскіе отшель-
ики и подвижники. Ихъ-то, поэтому, онъ и бралъ себѣ въ
уководители и спутники жизни, ими по преимуществу зачиты-
ался въ тиши монашескаго уединенія. Каждую книгу, каж-
ую дисциплину научную онъ цѣнилъ по ея нравственнымъ
ослѣдствіямъ въ жизни. Онъ не былъ врагомъ философіи,
о онъ отлично зналъ, что ея значеніе и вліяніе можетъ быть
райне различно. Она можетъ оказаться и нравственнымъ
екарствомъ и нравственнымъ ядомъ, можетъ направить къ
свѣту истины и погрузить въ мракъ лжи, а потому вполнѣ
сновательно совѣтовалъ обращаться съ ней осторожнѣе и вправѣ
ылъ, какъ нравственный учитель и воспитатель ввѣренной
му Богомъ паствы, требовать, чтобы изученіе ея въ христіан-
скомъ обществѣ не шло въ разрѣзъ и не вставало въ противо-

---

[1]) Такъ онъ истолкованъ былъ преподавателями еванге-
ческой школы въ Смирнѣ, Преосвященнымъ Смирны Анѳи-
омъ, епископомъ Ерифронскимъ Каллиникомъ и нѣкоторыми
ъ ихъ „льстецовъ". См. Стефана Икономоса: *περὶ τῶν κατὰ
ἐν Σμύρνῃ φιλολογικὴν σχολεῖον συμβάντων.*

рѣчіе съ идеальными запросами и задачами этого общества. Еще много раньше, за десять почти лѣтъ до изданія мартовской энциклики патріарха Григорія, послѣдній въ письмѣ къ извѣстному философу, историку и педагогу Константину Кумасу писалъ между прочимъ слѣдующее: „грамота наша (имѣется въ виду сиггилій 1808 г., данный евангелической школѣ Смирны), судя по ея смыслу и содержанію, ничего не говоритъ объ отрицаніи философіи и ограниченіи школьной программы одними общими знаніями (т. н. *κατὰ γραμματικά*): не касаясь этого, она говоритъ только о сохраненіи прежнихъ школьныхъ порядковъ, о наблюденіи евангельскихъ нравовъ и благочестія, отъ котораго не далека и истинная философія, приводящая людей отъ красоты твореній и мудраго устройства вселенной къ познанію Творца и благодарному прославленію его путемъ дѣятельнаго осуществленія въ жизни евангельскихъ заповѣдей..... Мы почитаемъ и защищаемъ ту философію, которая старается на дѣлѣ, самою жизнію по евангелію привести учениковъ къ познанію истины, которая есть Христосъ. Такую философію мы не преслѣдовали никогда, даже и не подумали объ этомъ (*οὔτε εἰς νοῦν ἐθέμεθα*) и вѣрныхъ православныхъ христіанъ, философствующихъ такимъ образомъ, любимъ, уважаемъ и молимся особенно за нихъ, какъ старающихся привести къ свѣту истины болѣе вѣрнымъ и надежнымъ путемъ“ [1]). Та же самая мысль, только болѣе сильно и рѣзко, выражена и въ новомъ посланіи патріарха Григорія, о которомъ ведется рѣчь.—Это первое, что можно сказать въ объясненіе патріаршей энциклики 1819 года. Если теперь мы обратимся къ духовному настроенію греческаго общества въ то именно время, когда появилось подобное предостереженіе по адресу философіи и позитивной науки, совсѣмъ исключающей религію изъ житейскаго обихода, то сразу замѣтимъ, что здѣсь были особенныя причины, заставлявшія патріарха выдвигать значеніе воспитательнаго элемента при обученіи и настойчиво говорить о необходимости христіанскаго направленія въ строѣ научной мысли. „То было время,—какъ его характеризуетъ самъ патріархъ Григо-

---

[1]) *Επιστολὴ ἀποκριτικὴ τοῦ πατριαρχου Γριγοριου πρός τὸν Κ. Κοῦμα.* См. *Κάδηξ τῆς ἐν Σμύρνη ἐυαγγελικῆς σχολῆς (Μουζεῖον καί βεβλιοθικὴ εὐαγ. σχολῆς). Τεῦχος πρῶτον.* № 22, с. 78—81.

рій въ одной изъ своихъ грамотъ,—полное самыхъ соблазни-
тельныхъ и вредныхъ явленій, когда доброе и полезное нуж-
далось, повидимому, въ особенной усиленной поддержкѣ, а злое
и вредное въ пресѣченіи“ [1]). Наступилъ конецъ XVIII столѣ-
тія,—время самыхъ смѣлыхъ расчетовъ съ прошлымъ, без-
разсудной ломки всего стараго, пережитаго, стремленія соз-
дать новый лучшій міръ отношеній; пробудившаяся народная
мысль сильно заявляла о своей самодѣятельности, она мечтала
стереть съ лица земли всякое преданіе и требовала полной
свободы отъ прежней опеки. Устои жизни были сдвинуты,
потрясены. Идеи 1789 года, дошедшія сюда въ искаженномъ
видѣ, грозили полнымъ катаклизмомъ тому сложившемуся
укладу и распорядку жизни, гдѣ соблюденіе предписаннаго
церковію благочестія составляетъ руководящую норму всего
поведенія. Расшатанность мысли и нравовъ была крайняя.
Раціонализмъ, широкой волной изливавшійся изъ революціон-
ной Франціи, сопровождался полною нравственною безприн-
ципностью. Свою житейскую программу, давно уже охарактери-
зованную словами ап. Павла: „да ямы и піемъ, утрѣ бо
умремъ“ (1 Кор. 15,32), онъ ограничивалъ пошлымъ девизомъ:
ѣшь, пей и веселись“.—Это было крайнее легкомысліе, ни-
чему не вѣрившее, надъ всѣмъ смѣявшееся, искавшее един-
ственныхъ развлеченій въ чтеніи Вольтера и Якобинцевъ.
Вліяніе тогдашней безнравственной и антирелигіозной фран-
цузской литературы было громадное: увлеченіе Вольтеромъ и
энциклопедистами было полное, поголовное. Оно создало даже
цѣлую апологетическую литературу, которая по своей обшир-
ности и интересу можетъ быть предметомъ особаго спеціаль-
наго изученія [2]). Скептицизмъ и философская критика тронули
даже скромныхъ мудрецовъ въ Сербіи и Албаніи—Обрадовича

---

[1]) См. грамоту патріарха Григорія, данную м. Ксенія въ
Ѳессалоникѣ (1798 г.). См. *Νικολάου Ζ. Παννοπούλου. Περιγραφή
ς ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ τοῦ Ἀλμυροῦ διακειμένης ἱερᾶς καὶ ἱστορικῆς καὶ
κοσιλικῆς μονῆς „Ξενιᾶς“* (с. 675—682).

[2]) Укажемъ хотя нѣсколько произведеній этой апологе-
тической литературы: Кефаллонійскій іеромонахъ Макарій Ка-
лія написалъ и издалъ въ 1802-мъ году *„Λόγος παραινετικὸς
κατὰ Οὐολταίρον πρὸς τοὺς αὐτοῦ μαθητάς“*. Незадолго до него
явилось обширное сочиненіе подъ заглавіемъ: *Ἀνασκευὴ τῆς*

прил. 13-е.

и Псалиду, которые играли роль свободомысящихъ при Кара-Георгіи и Али-Пашѣ. Значительныя фамиліи фанаріотовъ, вт родѣ Караца и Мурузи охотно выписывали себѣ въ качествѣ гувернеровъ французскихъ вольтерьянскихъ воспитанниковъ произведенія Вольтера въ большомъ количествѣ переводилисі и съ энтузіазмомъ читались въ этомъ классѣ греческаго на рода [1]). Золотая молодежь заражена была религіознымъ вольно думствомъ и если не дѣлала еще открытаго нападенія на уче ніе церкви, однакоже провозгласила необходимость религіоз ной терпимости тамъ, гдѣ царило до сихъ поръ одно завѣтно церковное благочестіе. Даже монастыри—эти разсадник благочестія, оплоты истинной православной вѣры, и тѣ, п словамъ Іосифа Шмидта, обнаруживали близкое литературно знакомство съ Руссо и Вольтеромъ [2]). Либерализмъ и вольно думство проникли и въ школу. Нашлось не мало увлекаю щихся педагоговъ, которые безъ всякой солидной научно подготовки, однако съ энергіей и увлеченіемъ, достойным лучшей участи, задались несбыточной мечтой примирить бого словіе съ послѣднимъ словомъ позитивной науки, религію с ея отрицаніемъ. Въ итогѣ получались, конечно, уродливы сближенія, которыя никогда не могли удовлетворять собо строгаго православнаго смысла. Про одного изъ такихъ педа

τελευταῖον διελμηνευθείσης διαθηκῆς τοῦ Βολτάιρου". Вѣроятно, с апологетическою же цѣлію написано и сочиненіе Целестин Родія: „*Ὑπὲρ τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ κατὰ τινῶν φιλοσοφ κῶν ληρημάτων*". Керкирецъ Спиридонъ Спиноласъ написал „*Ἀπάντησις πρὸς Βολτάϊρον (Σαθᾶ. Φίλολογία* 612. 17. *Βενδότ Προσθήκη τῆς ἐκκλ. ἱστοριάς Μελετίου*" т. 4. с. 204). Въ 1802-м году мудрый архидидаскалъ Хіоса Аѳанасій Парій издалъ в Тергестѣ подъ псевдонимомъ Наѳанаила Неокесарійскаг „*Ἀντιφώνησις πρὸς τὸν παραλόγον ξῆλον τῶν ἀπὸ τῆς Εὐρώπης ἐρχομ νῶν φιλοσόφων*", осудившее глупое увлеченіе современникон французской литературой. Это сочиненіе вызвало цѣлую войн противъ Парія, который спустя немного написалъ: „*Ἐγχειρίδι ἀπολογητικὸν διὰ βραχέων πρὸς τὰ δεινὰς κατηγορίας τὰς κατάτ συγγραφέως τῆς „Ἀντιφωνήσεως γενομένας*". См. *Ἐκκλ. Ἀλήθεια* т. *Γεδεων*'а op. cit.

[1]) См. Mendelsonu—Barfoldy. Geschichte Griechel. т. I. s. 26

[2]) German Joseph Schmitt. Kritische Geschichte der neugr chischen und der russischen Kirche. Zweites Buch § 56. s. 245.

говъ Веніамина Лесбоскаго говорили, что на своихъ чтеніяхъ въ Кидонійской школѣ онъ догматизировалъ всѣ положенія, выхваченныя изъ перваго попавшагося французскаго руководства по физикѣ и механикѣ [1]). Нѣкто Дороѳей, іерокириксъ великой церкви, жившій долгое время въ Константинополѣ, въ 1812 году открыто уже называлъ его атеистомъ. Это было суровое и жестокое обвиненіе, однако нельзя не сознаться, что въ нѣкоторыхъ разсужденіяхъ Веніамина, теперь уже напечатанныхъ, слышенъ голосъ пантеиста, а никакъ не строгаго православнаго мыслителя. Онъ именно, а не кто другой, началъ учить о какомъ-то „совершенно непонятномъ для насъ *πανταχηκίνητον*", т. е. по нему—о нѣкоторой эфирной сущности, всюду находящейся, изъ которой всякое рожденіе, произрастаніе, чувство, жизнь и движеніе. Такую уродливую, полупантеистическую форму выраженія получила въ его головѣ простая библейская мысль о вездѣприсутствіи Божіемъ [2]). Другой просвѣщенный педагогъ Стефанъ Дука, іеромонахъ и референдарій Великой церкви, отличный философъ и математикъ, ученикъ знаменитаго Шеллинга, прослушавшій курсъ наукъ въ заграничныхъ университетахъ Галле, Іены и Геттингена, долженъ былъ оставить патріаршую Академію, послѣ одного только года службы, по обвиненіямъ въ вольнодумствѣ и атеизмѣ. Про него извѣстно только, что онъ задумалъ написать курсъ физики, въ которомъ старался примирить кажущіяся противорѣчія между физикой и догматикой [3]). За то же самое два другіе учителя Антракитъ и Христо-

---

[1]) Біографъ Веніамина Аристидъ разсказываетъ, что какой-то монахъ Іаковъ, человѣкъ совершенно необразованный, къ тому же невоздержанный на языкъ, указалъ патріарху Іереміи на Веніамина, какъ на атеиста, учащаго о движеніи земли и множествѣ міровъ. Митрополитъ Ефесскій написалъ тогда молніеносное посланіе къ новому Галилею, угрожая ему церковной анаѳемой, если не оставитъ своихъ безбожныхъ мыслей и не выяснитъ своего исповѣданія вѣры. Къ 1805-му году Веніаминъ долженъ былъ писать патріарху Каллинику V свою апологію. Послѣдняя списана нами вся цѣликомъ. *Ἐκκλ. Ἀλήθεια* т. 8 ср. *Τὰ σωζομένα φιλολογικὰ συγγράμματα.* 1871 г. т. I.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibidem.

дулъ—наказаны были: одинъ низложеніемъ изъ священнаго званія, другой публичной церковной анаѳемой [1]). Довѣріе къ школѣ было ослаблено и подорвано. Аѳанасій Парій, педагогъ и публицистъ, не разъ открыто заявлялъ, что дѣти въ школѣ, занимаясь усиленно математикой, привыкаютъ „пренебрегать постами“ [2]). Тутъ и тамъ раздавались голоса, что дѣтей не учатъ и не воспитываютъ, а нравственно портятъ въ школѣ. что „какъ въ отношеніи предохраненія дѣтей отъ нравственной порчи, такъ и въ отношеніи духовнаго развитія удобнѣе учить ребенка на дому“. Большинство фанаріотовъ перестало посылать своихъ дѣтей въ школу, предпочитая нанимать домашнихъ воспитателей и наставниковъ или изъ иностранцевъ. или изъ воспитанниковъ Патмосской школы [3]). Связь между семьей и школой была разрушена и дискредитирована. По этому поводу Константинъ Икономосъ долженъ былъ писать даже въ 1814 году пространный трактатъ, въ которомъ доказывалъ, какъ разъ наоборотъ, что ребенокъ въ большинствѣ случаевъ портится самыми родителями отъ дурныхъ примѣровъ въ своей семьѣ и что только школа создаетъ ту атмосферу, которая можетъ направить пошатнувшееся въ сторону молодое дерево [4]). Темная, непросвѣщенная чернь (*ὄχλος*), живущая грубыми инстинктами, подстрекаемая отсталыми ретроградами, недовольными новыми вѣяніями, устраивала крупные уличные скандалы,—выгоняла учителей, закрывала и открывала школы [5]), прибѣгала къ наглымъ инсинуаціямъ, клеветѣ и шантажнымъ выходкамъ, которыя могли повести къ крупнымъ политическимъ осложненіямъ и кончиться для грековъ весьма печально. „Какъ разъяренные богоненавистники іудеи,—говоритъ Кумасъ, они разглашали сюду и сюду,—что школа Икономоса учитъ атеизму, фармасонству и

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibidem.

[3]) *Χρυσσαλίς. Συγγράμμα περιοδικόν.* т. 4 (1866 г.) № 95. (*Ἀναγέννησις τῶν γραμμάτων ἐν τῇ Ἀνατολῇ*) σ. 592.

[4]) См. *Ἐκκλ. Ἀλήθεια* т. 8. σελ 374.

[5]) Такъ было въ Смирнѣ. Подробности можно читать въ I томѣ: „*Τά σωζομένα φιλολογικά συγγραμμάτα*“, статьи: *περὶ ἀρχῆς καὶ συστάσεως τοῦ φιλολογικοῦ γιμναζίου*“ и „*περὶ τῶν κατὰ τὸ ἐν Σμύρνη φιλολογικόν σχολεῖον συμβάντων*“.

магикѣ и что самъ Икономосъ вмѣшивается въ политическія дѣла и устраиваетъ у себя вечернія революціонныя собранія, на которыхъ старается возстановить народъ противъ власти. Наглые святотатцы—они заготовили даже прошеніе султану и, роскошно украсивши его, передали одному монаху-агіориту съ тѣмъ, чтобы тотъ въ ближайшую пятницу, когда султанъ поѣдетъ на „салямликъ", вручилъ ему на пути. Предусмотрительная и зоркая церковь, къ счастью, остановила въ самомъ началѣ этотъ губительный замыселъ, схвативъ монаха и заключивъ его въ патріархіи" [1]). Благочестивые люди, въ родѣ семейства Каллимаховъ, положительно задыхались въ душной атмосферѣ, созданной новыми неурядицами и настойчиво требовали отъ патріарха, чтобы онъ принялъ мѣры къ защитѣ просвѣщенія отъ той язвы, какой была для него европейская безименная философія [2]). Фанаріотскіе князьки карьеристы начали уже побаиваться за свое спокойствіе и благополучіе [3]). Нужно было вѣское авторитетное слово, которое осудило бы слѣпое поклоненіе передъ иноземной наукой и указало общественной мысли другое направленіе, подсказываемое самыми задачами христіанскаго общества. Безъ особенныхъ крутыхъ репрессивныхъ мѣръ это и сдѣлано было школьной энциклікой патріарха Григорія. Заканчивая свою рѣчь, мы назовемъ ее вѣнцомъ всѣхъ просвѣтительныхъ мѣропріятій патріарха Григорія, показывающимъ, что въ своихъ заботахъ о преспѣяніи школьнаго дѣла, онъ никогда не терялъ изъ вниманія внутренней основы преподаванія, смотря на это дѣло глубоко и серьезно и измѣряя школьный прогрессъ не количествомъ открываемыхъ школъ, а его „духомъ и силой".

Солидное теоретическое образованіе, горячій неподдѣльный патріотизмъ, живущій счастьемъ родины и страдающій ея болѣзнями, на ряду съ настойчивостью и силой характера достаточно ручались за то, что и на „первосвященнической каѳедрѣ", въ служеніи церкви и ея интересамъ Григорій V кажется такимъ же честнымъ и „невозбраннымъ" дѣлателемъ, какимъ видѣла его народная школа. И дѣйствительно, по широтѣ своей церковно-общественной дѣятельности, по

---

[1]) Ibidem.

[2]) *Ἐκκλ. Ἀλήθεια* т. 8. op. cit.

[3]) *Βίλμενος* op. cit. *κεφ.* 9. 6. 109.

прил. 13-е.

высотѣ ея мотивовъ и побужденій, патріархъ далеко опередилъ собою многихъ и многихъ архипастырей, бывшихъ „наемниками и волками“ для стада и стоявшихъ ниже того церковнаго положенія, какое имъ суждено было занимать. Необходимо однако сознаться, что въ оцѣнкѣ церковно-политической системы патріарха Григорія нѣтъ и не наблюдается того поразительнаго единодушія и однообразія, какое мы видѣли при обзорѣ его просвѣтительной дѣятельности. Пастырское и архипастырское управленіе патріарха оставили на его современникахъ двойственное и разное впечатлѣніе, въ которомъ свѣтлыя тѣни чередуются съ темными красками, хотя послѣднихъ и меньше, чѣмъ первыхъ. Оно не наградило его горячимъ сочувствіемъ и расположеніемъ къ нему подчиненныхъ и не встрѣтило того отношенія къ себѣ, на какое могъ надѣяться честный и ревностный исполнитель своего долга. Въ средѣ своихъ духовныхъ сподвижниковъ патріархъ нашелъ кучу ожесточенныхъ враговъ, которые не пошли дальше представленій о немъ, какъ о формалистѣ и о педантѣ, надѣлали ему кучу непріятностей и въ концѣ концовъ постарались освободиться отъ него, какъ отъ безпокойнаго человѣка. Само по себѣ это обстоятельство не можетъ еще особенно смущать и тревожить насъ: недовольство святителемъ не носило принципіальнаго характера и не лежало въ глубинѣ самыхъ воззрѣній его на пастырское служеніе: напротивъ, оно имѣло подъ собою одну только ярко выраженную грубо-реальную житейскую подкладку [1]) и создано было тою неумолимою логикою вещей, при которой не могутъ уживаться вмѣстѣ и рядомъ въ жизни: святое одушевленіе и религіозное равнодушіе, царство самоотверженнаго подвига и широкая области

---

[1]) Вотъ почему,—замѣтимъ кстати,—протестъ противъ дѣйствій патріарха и не шелъ дальше распространенія непріятныхъ для патріарха слуховъ. Въ одномъ только случаѣ (такъ было въ Смирнѣ—на первыхъ порахъ святительскаго служенія) онъ принялъ форму открытаго возмущенія, грозившаго даже изгнаніемъ,—но за неимѣніемъ прочныхъ историческихъ данныхъ мы должны ограничиться однимъ только констатированіемъ этого печальнаго факта, не въ состояніи будучи сказать что-нибудь опредѣленное въ его объясненіе. Нѣсколько впрочемъ, своихъ соображеній мы выскажемъ послѣ.

своекорыстныхъ и себялюбивыхъ стремленій. На сторонѣ реакціи оказывалось,—по большей части,—или сытое, тупое самодовольство праздныхъ архіереевъ, за отсутствіемъ другихъ высшихъ интересовъ, мечтавшихъ только о разныхъ аферахъ и легкой наживѣ, или уязвленное самолюбіе чванныхъ, надутыхъ гордецовъ въ родѣ Макрея, болѣзненно отстаивавшихъ свое сомнительное достоинство. Понятно, что контингентъ такихъ духовно-испорченныхъ личностей, не вызывалъ къ себѣ особеннаго довѣрія и вниманія. Этимъ объясняется излишняя самостоятельность Григорія, не умѣвшаго считаться съ стороннимъ мнѣніемъ и прислушиваться къ чужому голосу: отъ этого же зависѣла, по нашему мнѣнію, и нѣкоторая несдержанность въ отношеніи къ другимъ и случаи крутой расправы съ отдѣльными лицами, способной, разумѣется, создать только одно ожесточеніе и упорство.

Итакъ, повторяемъ, недовольство патріархомъ не носило принципіальнаго характера, хотя съ этой стороны и можно было бы предъявить къ нему нѣкоторыя требованія и замѣчанія. При всей высотѣ личной аскетической пастырской жизни Григорію недоставало широты и полноты библейско-богословскихъ воззрѣній на духъ и задачи христіанскаго пастырства.—„Формалистъ и педантъ"—это не есть, конечно, вполнѣ вѣрная, а главное—полная, довлѣющая характеристика Григорія, какъ пастыря и начальника, тѣмъ не менѣе въ ней вѣрно схваченъ и подмѣченъ главный недостатокъ пастырскаго дѣланія патріарха Григорія—недостатокъ жизненности въ его пастырскомъ служеніи, обращенномъ не къ совѣсти человѣческой, а къ пріемамъ дѣятельности мірской, государственной.—Слишкомъ внѣшне и, такъ сказать, по чиновничьи понялъ и опредѣлилъ онъ свою роль въ церкви—роль полномочнаго организатора внѣшнихъ порядковъ, внѣшнихъ сторонъ церковнаго общежитія [1]). Идея внутренняго духов-

---

[1]) Это было своего рода узкое рутинерство въ церковномъ дѣлѣ, воспитанное самой организаціей церковнаго устройства въ Турціи, благодаря которому патріархъ—духовный вождь и начальникъ, является вмѣстѣ и могущественнымъ мірскимъ начальникомъ, облеченнымъ свѣтскою судебною и полицейскою властью. Этимъ цезаре-папистическимъ строемъ церкви и обусловливалось подобное предпочтеніе формальныхъ государственныхъ дѣлъ предъ духовными.

наго развитія своей паствы, воплощенная и раскрытая въ словѣ Божіемъ, идея созданія царства Божія въ своей совѣсти и совѣсти вѣрующихъ у него отходила на задній планъ. Въ одной изъ своихъ грамотъ Григорій открыто заявляетъ, что въ управленіи церковію „на первомъ мѣстѣ должны стоять порядокъ и законное управленіе, а потомъ уже и пастырство душъ". Въ своей личной внутренно-отъединенной жизни онъ явилъ примѣръ истиннаго монаха-подвижника, проникнутаго истиннымъ христіанскимъ благочестіемъ, но въ области пастырства онъ хотѣлъ знать и зналъ только одну добродѣтель: добродѣтель послушанія [1]), притомъ не тѣмъ общимъ основоположеніямъ пастырства, которыя подробно раскрыты у Отцовъ и въ Библіи, но послушаніе прямо выраженной волѣ закона въ отдѣльныхъ параграфахъ разныхъ церковныхъ и гражданскихъ уставовъ [2]), со всею неумолимою строгостію своего характера и личнаго авторитета онъ преслѣдовалъ малѣйшее уклоненіе отъ каноническаго порядка, былъ въ высшей степени требовательнымъ и исполнительнымъ, а потому въ глазахъ неопытной и лѣнивой паствы—остался навсегда только педантомъ и формалистомъ. Входя на каѳедру Златоуста, онъ признавался открыто, что для него нѣтъ ничего дороже на свѣтѣ, какъ заповѣди, законы, опредѣленія и постановленія церкви, и не разъ, при всякомъ удобномъ случаѣ, подробно останавливался на выясненіи благотворнаго воспитательнаго значенія церковнаго устава и дисциплины. Основная центральная мысль всѣхъ разсужденій—та, что только строгое соблюденіе закона является прочною гаран-

---

[1]) Ему принадлежитъ характерная для насъ въ данномъ случаѣ фраза, сказанная святителю Герману: „въ послушаніи—жизнь, въ прекословіи—смерть" см. *Τοῦδα. Βίοι παραλληλ.* т. I. σ. 95.

[2]) Любимымъ изреченіемъ Библіи, на которое часто привыкъ ссылаться патріархъ Григорій въ оправданіе своей требовательности и строгости, были слова изъ пророковъ Езекіиля и Осіи: „стража дахъ тя дому Израилеву: если не пойдешь къ народу твоему и, увидѣвъ мечъ, грядущій на землю, не вострубишь въ трубу и не предостережешь народъ и придетъ мечъ и отниметъ у кого жизнь, сей схваченъ будетъ за беззаконіе свое, а крови его отъ руки твоея взыщу. Я отвергну тебя отъ священнодѣйствія моего—и какъ ты забылъ законъ Бога Твоего—и я забуду дѣтей Твоихъ".

ціей нормальнаго хода церковной жизни и нравственнаго благо-
получія отдѣльныхъ лицъ. „Ни одно изъ человѣческихъ учре-
жденій, писалъ онъ, не сомнѣвалось въ необходимости закон-
наго порядка, при которомъ только и возможно сдѣлать что
нибудь на общую пользу“. Когда каждый заботится о томъ,
какъ ему лучше, когда сегодня выбираетъ одно, завтра другое,
а послѣ завтра—третье, по случайному капризу воли своей,
тогда теряется всякое уваженіе къ порядку, законы пренебре-
гаются и на сцену выходятъ разныя нестроенія и конфликты,
подкапывающіе учрежденіе въ самой его основѣ. Законы въ
церковномъ организмѣ—это то же, что связки въ человѣче-
скомъ тѣлѣ. Если послѣднія крѣпки—и движенія человѣка
совершаются плавно и правильно. Напротивъ, стоитъ послѣд-
нимъ распасться—и человѣкъ начинаетъ ходить вертляво и
шатко; также точно и законы. Соблюдаются они,—тогда воз-
можно и „незазорное“ управленіе человѣческимъ обществомъ
на общую пользу,—нарушаются и пренебрегаются,—и обще-
ство теряетъ устойчивость и опредѣленность въ дѣйствіяхъ,
перестаетъ жить мирно и согласно между собою“ [1]). „Въ
всѣхъ частяхъ земного шара, гдѣ есть поселенія и города
христіанскіе, гдѣ нѣтъ недостатка въ храмахъ, монастыряхъ
и лицахъ иноческаго подвига,—тамъ и люди, жители этихъ
мѣстъ и монастырей, проводятъ жизнь въ порядкѣ, по смыслу
и духу апостольскихъ правилъ, по священнымъ постановле-
ніямъ семи Вселенскихъ соборовъ, тамъ почиваетъ невидимо
вездѣсущій,—Его милосердіе выну осѣняетъ эти края и благо-
дать Пресвятаго Духа незримо, но осязательно сообщается
дарующимъ въ различныхъ дарахъ духовныхъ. Напротивъ,—
гдѣ забыты священныя заповѣди, тамъ и жизнь уклоняется
отъ порядка, Вездѣсущій является здѣсь не Милостивымъ
отцомъ, а „поядающимъ и палящимъ огнемъ“, какъ въ Со-
домѣ и Гомморѣ, гнѣвъ Божій на головахъ непокорниковъ,
грозитъ истребленіемъ, опустошеніемъ, мучительными потерями
и гибелью обрѣтающимся душамъ [2]). Выходя изъ такихъ убѣ-

---

[1]) *Γεδεών. Κανονικαὶ διατάξεις* т. II *σ.* 95. (Грам. Григорія янв. 1807 года).

[2]) Грамота патр. Григорія, данная въ 1798 г. февр. 1 Европигіальному монастырю Ксенія въ Ѳессалоникѣ. См. *Νικολάου Παννοπούλου*, op. cit. *σ.* 676—682.

жденій, онъ старался все „недоконченное исравить“, всему придать каноническій видъ и законченность сообразно постановленіямъ древней вселенской церкви и различнымъ привилегіямъ, дарованнымъ Востоку могущественнымъ Оттоманскимъ правительствомъ. Учрежденіемъ „Кивота милости“ онъ сообщилъ церковно-приходской благотворительности прочную устойчивую организацію [1]), а заведеніемъ метрическихъ книгъ

---

[1]) „Кивотъ милости“ (*Κιβώτος ἐλεούς*) основанъ былъ въ патріархіи въ 1819 году. Первыя свѣдѣнія о немъ даны были въ особой брошюркѣ, изданной „ефорами“ народной типографіи въ 1820 году подъ заглавіемъ: „*τοῖς ἀπανταχοῦ εὑρισκομένοις ὁμογενέσιν, ὅσοι τῆς τοῦ γένους δόξης καὶ ὀφελείας ζηλωταὶ τυγχάνουσιν*“. Новое учрежденіе поставлено было подъ непосредственное покровительство патріарха Григорія и его свѣтлости великаго толмача.—Они получили названіе „ефоровъ“ и протатовъ кивота. Кромѣ нихъ изъ разныхъ сословій городадуховныхъ и свѣтскихъ—избрано было 12 епитроповъ, которымъ передано было ближайшее завѣдываніе дѣлами общества. Изъ нихъ двое (Евстратій Севастопулъ и Георгій Саматасъ) определены казначеями кассы. Имъ вручена была вся имѣющаяся сумма, составившаяся изъ разныхъ вкладовъ отъ правительственныхъ учрежденій и частныхъ лицъ; они вели счетъ новымъ поступленіямъ и завѣдывали всей канцелярскою частью общества. Предъ праздниками Рождества, Пасхи, св. Апостоловъ и Панагіи на основаніи разныхъ свѣдѣній составлялись списки всѣхъ нуждающихся съ подробнымъ и обстоятельнымъ описаніемъ ихъ матеріальнаго положенія. Списки эти передавались на утвержденіе ефорамъ, отъ нихъ переходили къ епитропамъ, которые, послѣ совмѣстнаго обсужденія, совершали раскладъ ссудъ, сообразно представленнымъ записямъ. Если въ промежутки между назначенными сроками обнаруживалась какая-нибудь вопіющая нужда, напр. честной дѣвушкѣ, подъ давленіемъ бѣдности, грозила опасность потерять невинность, объ этомъ доводилось до свѣдѣнія ефоровъ и нужда по возможности удовлетворялась.—Патріархъ Григорій прилагалъ не мало заботъ и къ устройству правильно организованной врачебной помощи. Галатійскія „народныя“ больницы при немъ получили нѣсколько новыхъ постоянныхъ источниковъ содержанія.—Въ 1806 году въ ноябрѣ мѣсяцѣ особой грамотой (имѣющейся у насъ въ полномъ видѣ) патріархъ утвердилъ за больницами такъ называемую „морскую повинность“ греческихъ корабе-

прил. 13-е.

(*ληξιαρχικὰ βιβλιά*) отнялъ возможность у разныхъ нехристей и бродягъ выдавать себя за полноправныхъ сыновъ Право-

---

щиковъ, добровольно обязавшихся каждый разъ, плывя мимо Константинополя изъ Евксинскаго понта и Эгейскаго моря, вносить на больницы по десяти грошей. Въ отчетахъ по больницамъ упоминается раза два эта жертва (см. *Ἡ Ζωοδόχος πηγὴ καὶ τὰ ἱερὰ αὐτῆς προσφορήματα ὑπὸ εὐγενίου διενθυντοῦ τῆς Ἱ. Μονῆς τῆς Ζωοδόχου πηγῆς*. σ. 174 и 265—269 подъ б. *ξ*). Въ 1820 году по инициативѣ Григорія отчислены были на содержаніе больницъ и т. п. „*καφφεζαχάρεις*“ (натуральная повинность извѣстнымъ количествомъ кофе и сахара), которую вновь хиротонисуемые и переводимые архіереи приносили членамъ синода и высшимъ патріаршимъ чиновникамъ (протосингелу, великому архидіакону, ефимерамъ, канонарху, протопсальму, лампадарію, доместикамъ, эконому, примикирію, грамматику, его помощнику, синтаксіухамъ и т. п.), смотря по рангу своихъ епархій (всѣ каѳедры раздѣлены были на три класса). Вмѣсто расходовъ на это опредѣлена было стоимость подарковъ вносить на больницы, хотя,—замѣтимъ кстати,—обычай давать въ подарокъ „кофе и сахаръ“ продолжалъ существовать до 30-хъ годовъ настоящаго столѣтія. Въ томъ же году съ согласія священнаго сѵнода и логадовъ націи приписанъ былъ къ больницамъ и храмъ св. Николая въ Галатѣ, въ какомъ положеніи, по наведнымъ нами въ Константинополѣ справкамъ, онъ остается и до настоящаго времени. Въ слѣдующемъ 1821 г. патріархъ обязалъ постояннымъ помѣсячнымъ взносомъ въ пользу больницъ и другую Галатійскую церковь св. Іоанна Богослова, вмѣсто практиковавшихся тамъ раньше тарелочныхъ сборовъ, рѣдко достигавшихъ своего назначенія (Церковная грамота Григорія по этому случаю имѣется у насъ въ полномъ спискѣ. См. *Γεωργιάδου*: *ὁ ἐν Γαλατᾷ ἱερὸς ναὸς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τῶν Χίων*“).—Не мало заботился патріархъ Григорій и объ улучшеніи матеріальнаго положенія такъ называемыхъ „манилидовъ“, или заштатныхъ архіереевъ, проживавшихъ въ Константинополѣ. Не получая никакихъ субсидій отъ правительства, они поставлены были въ необходимость зарабатывать себѣ средства къ жизни исключительно личнымъ трудомъ—путемъ требоисправленій по найму на сторонѣ. Тѣ изъ нихъ, которые чувствовали себя въ силахъ и ранѣе другихъ успѣли найти роботу, могли считаться особами, сравнительно обезпеченными, но тѣ, которые по болѣзни или по какимъ либо другимъ причинамъ остались безъ занятій, обречены были на са-

прил. 13-е.

славной Церкви [1]). Съ особенною любовію онъ способенъ былъ отдаваться всякому, даже малому дѣлу и выполнить его наилучшимъ образомъ. Административная дѣятельность его и не всегда, можетъ быть, была замѣтна для посторонняго глаза, но за то была постоянна, тверда и неуклонно шла къ намѣченной цѣли. Въ своей работѣ онъ крѣпъ и самъ,—крѣпли и его убѣжденія. Строгое и ревностное отношеніе къ церковнымъ канонамъ выработало въ немъ замѣтное стремленіе—никогда не сходить въ своей дѣятельности съ твердой основы соборнаго вселенскаго православія. Весьма часто въ своихъ грамотахъ патріархъ какъ бы отрывается отъ современной дѣйствительности и уносится мыслію въ вѣка минувшія, къ тому золотому періоду церковной жизни, когда на соборахъ опредѣлялся весь строй ея и выяснялся ея характеръ. Онъ

мую тяжелую борьбу съ нуждой и горемъ. Чтобы и этихъ послѣднихъ спасти отъ нищеты, патріархъ устроилъ при патріархіи особую благотворительную сберегательную кассу (*κοινὸν κουτεῖον*), въ основу которой положенъ былъ самый симпатичный евангельскій принципъ товарищескаго участія (другъ друга тяготы носите). Со времени открытія кассы, т. е. съ ноября 1806 г. каждый манзилидъ, приглашавшійся къ совершенію патріаршихъ литургій, обязывался половину получаемой за труды суммы брать себѣ, а другую половину по совѣсти влагать въ кассу. Заведена была особая кружка, находившаяся въ завѣдываніи „девтеревона“ или второго священника патріаршаго храма. По истеченіи каждаго мѣсяца ящикъ вскрывался въ общемъ присутствіи манзимцовъ, которые и получали по ровной части. См. *Ἡμερολόγιον Ἀνατολῆς* 1885 года, ст. „*Ἔργα καὶ ἡμέρα τοῦ ἀπὸ Σμύρνης πατριάρχου Γριγορίου* (подъ такимъ заглавіемъ въ архивѣ Терапійской Митрополіи находится цѣлая серія рукописей, одной изъ которыхъ мы и воспользовались въ настоящемъ случаѣ). σ. 145—146.

[1]) Грамота патріарха Григорія о заведеніи въ приходахъ патріархата метрическихъ книгъ для своевременной записи родившихся и крестившихся издана была имъ въ январѣ 1820 г. До этого времени въ нѣкоторыхъ приходахъ Константинопольской архіепископіи существовали одни только „брачныя“ записи, но и тѣ велись крайне небрежно. Въ архивѣ патріархіи они имѣются съ 1812 г. см. „Церковная Истина“ т. 9, ст. Анѳима Алексуди: „*Τὰ ληξιαρχικὰ βηβλία παρ' ἡμῖν*“.

не цитируетъ ни одного позднѣйшаго законодательства; вмѣсто рукописныхъ сборниковъ, находившихся на рукахъ у многихъ духовныхъ лицъ, сборниковъ съ смѣшанными, испорченными и перебитыми правилами, съ странными и ложными толкованіями, онъ прибѣгаетъ къ первоисточникамъ христіанской каноники, изъ которыхъ можно почерпнуть „сладчайшую, чистую и живоносную воду“. Онъ говоритъ и излагаетъ свои постановленія прямыми и точными словами самихъ соборовъ и отцовъ съ указаніемъ и самихъ источниковъ права. Уважая законы и привиллегіи церкви, Григорій требовалъ, чтобы съ такимъ же уваженіемъ относились къ нимъ и другіе. Помня слова пророка Езекіиля: „стража дахъ тя дому Израилеву“, онъ смѣло возсталъ на защиту церковныхъ интересовъ и не разъ мужественно боролся за свои права и достоинство. Эта борьба, это отстаиваніе законныхъ правъ церкви и ея представителя должно получить въ нашихъ глазахъ особенное значеніе въ виду того, что оно падаетъ какъ разъ на такое время, когда, съ одной стороны, произволъ и своеволіе турецкихъ пашей не знали себѣ никакихъ границъ [1]), съ другой патріаршій тронъ не могъ самъ собою служить достаточной опорой и защитой лица, засѣдающаго на немъ, когда сила и авторитетъ первосвятителя церкви ставились въ прямую зависимость не отъ величія сана, не отъ ревниваго охраненія своихъ правъ, а просто отъ умѣнія понимать обстоятельства жизни и пользоваться покровительствомъ сильныхъ лицъ [2]). Патріархъ Григорій болѣе, чѣмъ кто-либо другой, сознавалъ,

---

[1]) См. Дмитревскій. Внѣшнее состояніе Константинопольской Церкви подъ игомъ Турокъ въ XIX в. Прав. Обозр., 1891 г. стр. 609.

[2]) Характеристическою чертою въ исторіи патріархіи, говоритъ профес. Лебедевъ, отъ конца XVIII вѣка и до нашего времени составляетъ сокращеніе размѣровъ ея внѣшняго государства и уменьшеніе ея авторитета какъ въ глазахъ турецкаго правительства, такъ и въ сферахъ церковныхъ. Турки разнымъ обстоятельствамъ перестаютъ оказывать свое покровительство патріархіи и патріархія, предоставленная самой себѣ, не всегда удачно отстаиваетъ свое право и охраняетъ свое достоинство. Лебедевъ. Исторія грековосточной церкви подъ властью Турокъ. Т. I стр. 325.

прил. 13-е.

кажется, эту истину [1]) и все таки нашелъ въ себѣ достаточно мужества и нравственной стойкости, чтобы не уступать духу времени и настойчивостью добиваться возстановленія поруганныхъ правъ и достоинства. Въ Турціи, гдѣ, по выраженію одного писателя, ни одно дѣло не обходится безъ тѣневаго колера и ни одна изъ значительныхъ привиллегій не бываетъ гарантирована [2]), не могло быть недостатка въ людяхъ, которые осмѣливались бы оскорблять церковь и святотатственно посягать на ея свободу. Какъ ни странно, но приходится сознаться, что большинство такихъ людей выходило изъ православнаго лагеря, изъ среды той зажиточной и гордой фанаріотской аристократіи, моральное и политическое репомэ которої давно уже заслужило ей названіе „христіанскихъ турокъ“ [3]). Это были ловкіе и грязные интриганы, вмѣшивавшіеся и разстраивавшіе церковныя дѣла,—которые, по рѣзкому, но справедливому замѣчанію Гедеона, смотрѣли на церковь, „какъ на свою собственную лавку“ (*Ἐργαστήριον*) и никогда не прочь были, въ компаніи съ своими женами и дѣтьми, „согнуть в дугу“ (*κατασπῶσι*) каждаго патріарха безъ всякаго повода с его стороны. Печальная судьба патріарховъ: Діонисія III Мусселима, Іереміи III, Угровлахійскаго митрополита Анѳима др. достаточно извѣстны, чтобы нужны были еще новыя какі либо доказательства нашей мысли. Мы не будемъ повторят здѣсь своего разсказа о печальномъ столкновеніи патріарх Григорія съ однимъ изъ такихъ отурчившихся фанаріотов г. Костаки, который, по словамъ перваго, обманомъ хотѣл

---

[1]) Въ письмѣ своемъ къ Инсиланти, помѣщенномъ Ангелопула (II, *σ.* 472) патріархъ пишетъ между прочим „только защита и благоволеніе ко мнѣ его высочества (Визир и посредничество вашего сіятельства даютъ мнѣ смѣлость силу. Безъ этого же я мертвецъ безчувственный, не имѣющ силы привести въ исполненіе ни одной изъ обязанностей мо власти“.

[2]) Maurer. Das Griechische Volk. B. I. s. 102.

[3]) Лебедевъ. Op. cit. стр. 130—131.

См. *Ἑλληνικὸς Φιλολ. Σύλλογος*, т. 2, ст. *Μ. Γεδεων*'а „*Περὶ φαναριοτικῆς κοινωνίας*“ *σ.* 74—75.

присвоить себѣ господство [1]) надъ Арнаутской церковной общиной, причинить безславіе патріарху и распоряжаться ею по своему желанію [2])—ибо объ этомъ подробно говорили въ своемъ сочиненіи. Кромѣ него и подобныхъ ему существовала еще цѣлая плутоватая и расчетливая, но въ то же время подозрительная и фанатичная область турецкихъ властей, которые менѣе терпимо и толерантно, чѣмъ ихъ владыки, смотрѣли на положеніе христіанскихъ подданныхъ въ Турціи, для которыхъ греки были уже ненавистны по одному тому, что они были носителями и выразителями вольнаго прогрессивнаго духа. Столкновеніе съ этими послѣдними, какъ людьми, живущими, по преимуществу, внѣшними религіозными впечатлѣніями, должно было болѣе замѣтно и рѣзко сказываться и проявляться въ области христіанскаго культа, и притомъ въ отношеніи къ тѣмъ сторонамъ послѣдняго, которыя менѣе другихъ были очерчены въ султанскихъ бератахъ и, слѣдовательно, могли служить постояннымъ поводомъ къ разнаго рода придиркамъ и вымогательствамъ. Такой слабый пунктъ представляло изъ себя церковное храмозданіе. „Во всей Турецкой Имперіи, говоритъ Икономосъ, особенно же въ Азіи и большихъ городахъ Европейской Турціи, христіанскіе храмы были предметомъ вѣчнаго страха, жадности и подозрительности господствующаго племени. Фанатичные турки настолько рьяно настроены были противъ нихъ, что гораздо снисходительнѣе смотрѣли на построеніе училищъ, какъ на учрежденія менѣе вредныя и опасныя, чѣмъ божественные храмы“. „Не только постройка заново, но даже малѣйшая перестройка и поправка“, хотя бы даже перемѣна нѣсколькихъ черепицъ на крышѣ, всегда обставлялись препятствіями и покупались нерѣдко цѣною крупныхъ денежныхъ жертвъ [3]). Въ особенности это такъ было въ торговыхъ и населенныхъ центрахъ, т. е. тамъ, гдѣ чувствовалась съ одной стороны осо-

---

[1]) Костаки—архонтъ епафарисъ (такъ называется военный министръ) въ Валахіи,—былъ сынъ Хадяси-Аслана. Съ 1793 г. состоялъ епитропомъ храма пресв. Богородицы въ Эгри-Капу.

[2]) См. письмо патріарха къ К. Ипсиланти. Ангелопул. op. cit. II, 472.

[3]) См. *Οἰκονόμος. Τὰ σωζομένα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα.* σελ. 178.

бенная нужда въ построеніи новыхъ храмовъ, но гдѣ, съ другой стороны, никогда не дремалъ проницательный взоръ турецкой полиціи и гдѣ турецкое племя являлось преобладающимъ элементомъ въ составѣ мѣстнаго населенія. Турецкіе чиновники—заниты подъ предлогомъ промѣрки размѣровъ храма, а на самомъ дѣлѣ изъ-за религіозной ненависти или въ корыстныхъ цѣляхъ (*χάριν αἰσχροκερδείας* часто безпокоили христіанъ и останавливали правильное совершеніе богослуженія [1]). Во время служенія въ Смирнѣ и послѣ на патріаршей каѳедрѣ, съ 1791 и по 1798 годы, когда совершалась усиленная строительная дѣятельность патріарха Григорія [2]), послѣднему не разъ приходилось сталкиваться съ подобными явленіями [3]), и онъ всегда, въ

---

[1]) А. И. *Παπαδοπούλος-Κεραμεύς. Ἀνέκδοτα ἔγγραφα περὶ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἀρχιερατείας τοῦ ἀιδίμου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Γρηγορίου ε. σ.* 130.

[2]) Патріархъ любилъ строить храмы, которые онъ считалъ училищами народной нравственности (грамота монаст. „Ксенія" въ Ѳесалоникѣ). Кромѣ родовой или фамильной домашней церкви (*εὐκτήριος οἶκος*—молитвенный домъ), въ честь святаго Іоанна Предтечи, построенной имъ на свои средства въ мѣстечкѣ Буца (*Μπουτζα*) близъ Смирны послѣ водворенія тамъ на жительство его семьи въ 1770 году Григоріемъ заново отстроены были соборная церковь святой Фотиніи, св. Георгія, церковь св. Іоанна въ Буцѣ,—храмъ Св. Іоанна Богослова съ боковыми придѣлами въ честь св. Вукола и св. Поликарпа Смирнскаго и др. см. *Κεραμ.* op. cit. *σ.* 117—132. Въ 1807 году, въ началѣ второго патріаршества мы видимъ его нѣкоторое время даже въ званіи епитропа храма при „Живоносномъ Источникѣ". *Ἡ Ζωοδόχος πηγὴ καὶ τὰ ἱερὰ προσαρτήματα σελ.* 97.

[3]) Преслѣдованія церквей нерѣдко наказывались даже чудодѣйственной силой. Въ рукописномъ очеркѣ исторіи храма св. Іоанна Богослова въ Смирнѣ, имѣющемся въ архивѣ Смирнской митрополіи, записанъ такой случай: „Когда, послѣ царскаго указа, изданнаго въ патр. Прокопія при митрополитѣ Григоріи христіане начали открыто собираться въ храмъ для молитвы, воспылалъ гнѣвомъ оттоманскій родъ и подобно разъяреннымъ собакамъ бѣшено вторгнулся въ церковь и раззорилъ до жалости. Случился вмѣстѣ съ ними единомышленникъ ихъ Молла, меръ іудейской колоніи, который угрожалъ, что на слѣдующій день устроитъ новое нападеніе на церковь. Рано

прил. 13-е.

видахъ протеста, доводилъ объ этомъ до свѣдѣнія Высокой Порты, требуя разслѣдованія дѣла и наказанія виновныхъ. Мы приведемъ здѣсь въ переводѣ одно ираде султана Селима III, написанное на имя Смирнскаго кади въ отвѣтъ на жалобу митрополита Григорія, ибо подобнаго рода документовъ мы не встрѣчали еще пока въ нашей литературѣ. Ираде это находится въ настоящее время въ архивѣ Смирнской митрополичьей церкви, во II кодексѣ рукописей подъ буквою В и издано было въ 1879 году извѣстнымъ палеографомъ А. И. Керамевсомъ въ его сочиненіи: „*Ἀνέκδοτα ἔγγραφα περὶ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἀρχιερατείας τοῦ ἀοιδίμου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Γρηγορίου ε*“ (σ. 130—132).—Переводъ *τεφτιση* фирмана церкви св. Іоанна въ мѣстечкѣ Буца: „Глава кади *(καδίδων)—ἔχλι σλαμίδων*—да возрастаетъ мудрость твоя. Ромейскій патріархъ съ синодскими митрополитами,—подавши прошеніе (по тур. ертизихали) въ мой царскій диванъ, объяснилъ въ немъ, что въ числѣ привиллегій (*σουροῦτια*), перечисляемыхъ въ бератахъ, которые получаютъ митрополиты въ руки, написано, что церкви и монастыри, издревле находящіеся во владѣніи подданныхъ, безъ священнаго приказанія никто не можетъ отнять опустошить—*ἀποζερῆ*) и безъ царскаго высочайшаго распоряженія никто не можетъ въ нихъ сдѣлать осмотръ (*ἐξέτασιν*), провѣрку и вообще какъ нибудь безпокоить. Не смотря на то, дѣйствительно описанное въ бератахъ, право, нѣкоторые люди изъ сословія *ἔχλι ὀρφίδων* и нѣкоторые другіе не перестаютъ безпокоить и причинять убытки (вредъ) принадлежащей (отданной, пожертвованной—*ἀφιερωμένην*) роду Ромеевъ церкви св. Іоанна въ мѣстечкѣ, по прозванію Буца, состоящей по берату подъ властію Смирнскаго митрополита Григорія, не имѣя на то царскаго приказанія подъ предлогомъ,

---

громъ онъ собираетъ выбранныхъ заранѣе яростныхъ львовъ съ крикомъ бросается къ храму. Но какъ разъ передъ нимъ падаетъ пораженный эпилепсіей, остается неподвиженъ и спустя сколько минутъ въ страшныхъ конвульсіяхъ испускаетъ духъ. Картина эта производитъ на всѣхъ сообщниковъ его ужасное впечатлѣніе и они въ страхѣ разбѣгаются. Съ этого случая, замѣчаетъ авторъ разсказа, церковь Богослова пользовалась нѣкоторое время относительнымъ спокойствіемъ. См. *κεφ.* cit. с. 131.

прил. 13-е.

что они дѣлаютъ осмотръ, заявляя: вы нарушили установленные размѣры Церкви (*ἐμερεμετίσατε ἐκκλησίαν*) и вотъ мы дѣлаемъ промѣрку (*στατιὸς*) и подъ такими предлогами наносятъ ущербъ не только митрополиту, но и подданнымъ, о чемъ и было заявлено патріарху, который въ прошеніи своемъ просилъ издать высочайшее опредѣленіе во избѣжаніе повторенія подобныхъ явленій. Были разсмотрѣны хранящіеся въ моемъ архивѣ кодексы „*πισκοποῦ μουκατᾶ*“ и найдено, что дѣйствительно написано въ числѣ привиллегій митрополичьихъ бератовъ, чтобы находящіеся подъ ихъ властью церкви и монастыри безъ царскаго приказанія не безпокоились запитами подъ предлогомъ, что они дѣлаютъ осмотръ, контроль и чрезъ это не вредили бы вѣрнымъ вѣрноподданнымъ. Въ напоминаніе и во свидѣтельство этого и издано настоящее наше ираде и я приказываю, чтобы, какъ сказано, ты, судья, исполнилъ безпрекословно и не допускалъ названнымъ *ἔχλι ὀρφίδες* и др. безъ священнаго приказанія производить испытанія въ церкви св. Іоанна по силѣ моего уважаемаго фирмана. Такъ знай “ [1]) Подобное же ираде выдано было по просьбѣ Григорія ставшаго уже патріархомъ, 5-го числа мѣсяца *Γζιλ-γιτζε* (Май) въ 1217 году на имя шести вновь возобновленныхъ Смирнскихъ церквей [2]). Реставрація одного только храма въ честь св. Димитрія Мироточиваго въ мѣстечкѣ „Куручесме“ на Босфорѣ совершена была патріархомъ Григоріемъ въ 1798 году [3]) вполнѣ спокойно безъ особенныхъ приключеній и происшествій—и то вѣроятно благодаря тому, что она начата была по ясно выраженному желанію самого султана Селима III [4]). Въ заботахъ патріарха объ этой церкви весьма замѣтно

---

[1]) см. Ibidem *σελ.* 130.

[2]) А именно: a) въ мѣстечкѣ Пурунапатъ—св. Панагіи, в) въ м. Холузирали св. Харлампія, c) въ пригородной слободѣ Инггаръ Пасси св. Константина, d) въ м. Кук-луца—св. Апостоловъ, e) въ м. Буца—св. Предтечи, f) въ Сеити-Кіоги—св. Іоанна Богослова (ibidem).

[3]) Относящіяся сюда грамоты патріарха Григорія заимствованы нами изъ соч. *В. А. Μυστακίδον*: *Ἱστορικαὶ εἴδησεις περὶ Κουρουτσεσμὲ. Εν Ἀθήναις.* 1888 г. *σελ.* 17—18; 19 и 25—26.

[4]) Разъ султану Селиму III (такъ передаетъ преданіе, записанное Мистакидисомъ со словъ престарѣлаго мухтара мѣ-

сказалась его пламенная христіанская ревность о насажденіи и умноженіи храмовъ Божіихъ. Особой сѵнодской грамотой онъ отчисяетъ въ ея пользу, на покрытіе расходовъ по реставраціи ежегодные взносы (*ἐτήσων*) Влахіи и Богданіи [1]) въ размѣрѣ 400 грошей (250+150), вносившіеся на освященіе „епитафія“ [2]) въ патріаршемъ храмѣ (*διὰ τὰς λαμπάδας ἐπιταφίου*) [3]), жертвуетъ для той же цѣли, впредь до полнаго погашенія долга, „ематиконъ“ священниковъ [4]) и разрѣшаетъ

стечка г. Гіанакопула), любившему проживать на дачѣ въ Берлевъ—беѣ, случилось увидѣть яркое освѣщеніе и огни въ нашей деревнѣ. На вопросъ: „что это значитъ“,—ему отвѣчали, что христіане совершаютъ послѣдованіе „епитафія“ (выносъ плащаницы въ великую субботу) около своего тѣснаго и развалившагося (*ἠρειπωμένην*) храма и что въ положенныхъ у нихъ молитвахъ они молятся Всевышнему о его Величествѣ. Тогда султанъ чрезъ своего визиря Юсуфъ Мехмедъ Пашу сдѣлалъ необходимыя приказанія относительно возстановленія развалившагося храма; въ этомъ распоряженіи игемоны, драгоманъ и архонты, жившіе въ нашемъ мѣстечкѣ, приглашались принять участіе въ постройкѣ. См. *Ἐκκλ. Ἀλήθεια* т. VII ст. *Μυστακίδου*: *Περὶ Κουρουτεσμὲ τινά, ἤτοι τῶν ἐκκλησίων, πατριαρχείων σχολείων, αὐθεντικῶν οἴκων, κρηνῶν* и т. д. *σελ.* 395—396.

[1]) Подъ Влахіей и Богданіей разумѣются, вѣроятно, ставропигіальные монастыри, обложенные при патріархѣ Григоріи особой пошлиной, называвшейся „*ἐτήσων*“, или приписанныя къ монастырямъ, въ качествѣ метоховъ, церкви.

[2]) Епитафіемъ называлась плащаница или, точнѣе, четырехугульный платъ съ изображеніемъ положенія Спасителя во гробъ. Ангелы съ рипидами стоятъ по ту и другую сторону гроба.

[3]) См. *Μυστακίδου* op. cit. *σ.* 400—*καὶ*—(прибавляетъ патріархъ) *εἰς δε τὸ ἑξῆς να καρπῶται ἀυτῆ τὸ εἰσόδημα τοῦτο.*— Смыслъ фразы такой: пусть и на будущее время церкви, обремененныя долгами, извлекаютъ изъ этого взноса пользу для себя.

[4]) Два проэста каждаго приходского храма обязаны были вносить въ казначейство великой церкви ежегодно извѣстную сумму, называвшуюся „*εμβατικὸν*“ т. е. денежный подарокъ, а иногда *παγκάρων*—въ смыслѣ постоянной, регулярной повинности. Какъ постоянная, строго опредѣленная, пошлина,— „ематиконъ“ или „панкаріонъ“ записывался въ приходо-рас-

прил. 13-е.

продажу женскихъ стасидій съ собственноручной помѣткой его святѣйшества [1]). Та же христіанская ревность, которая руководила заботами патріарха о насажденіи храмовъ Божіихъ, заставила его обратить серьезное вниманіе и на монастыри, находившіеся въ непосредственномъ вѣдѣніи патріаршаго трона (*σταυροπήγια*). Общее число такихъ монастырей было громадно: на одномъ Морейскомъ полуостровѣ или въ Пелопонессѣ, при существованіи 25 епархій, насчитывалось до 57 монастырей, подчиненныхъ непосредственной юрисдикціи вселенскаго патріарха [2]), да и въ другихъ частяхъ обширной церковной территоріи они составляли, несомнѣнно, большій процентъ по сравненію съ еноріальными и ктиторскими монастырями, состоявшими въ завѣдываніи мѣстной епархіальной власти.— Тревожныя и запутанныя обстоятельства церковной жизни, общее политическое разстройство (*ἀνομάλοι χρόνοι*), а главное, то нерадивое и небрежное отношеніе, какимъ издавна пользовались и пользуются монастыри со стороны своихъ ближайшихъ начальниковъ—патріарховъ, довели послѣдніе до такого плачевнаго состоянія (*ἐλεεινὴν ἀπώλειαν*) [3]), въ какомъ они не могли уже оставаться больше. Вполнѣ понятно, почему глубокозоркій и предпріимчивый патріархъ счелъ своею первою преимущественною (*κοντὰ εἰς τὰ ἄλλα, πρὸς τοῖς ἄλλοις*) обязанностію—исправить, реорганизовать „эти заброшенные, обойденные вниманіемъ разсадники благочестія“ (*τὰ παρημελημένα*

ходныя книги. По грамотѣ Григорія церковь св. Димитрія освобождается на этотъ разъ отъ взноса емватикона. Патріархъ какъ бы даритъ ей эту жертву. Къ подобнымъ пріемамъ патріархи прибѣгали часто, особенно послѣ капитальныхъ церковныхъ построекъ, вводившихъ въ расходы и крупные долги. Не одна подобная грамота приведена въ изслѣдованіи Георгіада „Храмъ св. Іоанна въ Галатѣ“ см. стр. 82—83.

[1]) *Μυστακίδου* op. cit. *σ.* 401.

[2]) См. письмо г. Пинкертона, агента Брит. Библ. Общества, посланное изъ Коринѳа отъ 11 августа 1819 г. Секретарю Русскаго Библ. Общества г. Попову. Архивъ Св. Сѵнода (Дѣла Русскаго Библ. Общества № 193).

[3]) См. сиггилій патр. Анг. I, *σ.* 77; ср. Miclosich et Müller. Acta et diplomata monasteriorum et eccelesiarum orientis. T. V *σ.* 149, 289. T. VI. *σ.* 375.

прил. 13-е.

αὐτὰ εὐάγη Καταγωγία), послѣ того, какъ ему будутъ вручены бразды духовнаго корабля [1]). Какъ человѣку законности и порядка, ему прежде всего бросилась въ глаза шаткость и неопредѣленность того юридически - церковнаго положенія,— въ какомъ благодаря разнымъ причинамъ оказались многіе изъ ставропигіальныхъ монастырей. Дѣло въ томъ, что одни и, пожалуй, большинство изъ нихъ въ защиту своихъ правъ и привиллегій могли указать и привести только голосъ преданія и, не имѣя оффиціальныхъ патріаршихъ и синодскихъ грамотъ, или утративъ ихъ, весьма нуждались въ внѣшне-юридической формальной санкціи со стороны высшей церковной власти [2]). Необходимо было подтвердить „ставропигію" канонически и оградить на будущее время отъ всякихъ возможныхъ нареканій и прекословій. Пока этого не было сдѣлано, указанные монастыри не мало терпѣли отъ вымогательства и притѣсненій разныхъ лицъ: а) мѣстныхъ архіереевъ, которые никогда но прочь были силою (*ἰσχύσει*) вернуть себѣ отнятый у нихъ источникъ дохода [3]), б) экзарховъ, періодически наѣзжавшихъ для обзора своихъ районовъ [4]) и, наконецъ, с) мѣстной турецкой власти.—Чиновники - запиты, подъ тѣмъ предлогомъ, что всѣ работники, засѣвающіе и воздѣлывающіе земельные участки, суть ихъ непосредственные подчиненные (*ἐργάται, ὅπου σπείρουν καὶ καλλιεργοῦν τᾶς γαίας, εἶνε ἐδικοίμας ραγιάδες*) часто вмѣшивались въ монастырское хозяйство, безпокоили монаховъ, заводили непріятности, требовали отъ нихъ „десятину (*δικατιάς*) и „ладій" (*λάδιον*). Съ цѣлію сорвать, взять нѣсколько грошей (*ἐπὶ σκοπῷ να τοῦς πέρνουν ἀσπρα*) они—запиты по самымъ пустымъ, часто вымышленнымъ (*ἀνυπάρκτους*), причинамъ брали монаховъ подъ стражу и заарестовывали въ темницахъ [5]). Монастырь „Гумера" Халдейской епархіи на горѣ Тзита—въ честь и память Рождества Богородицы „убилъ на взятки, какъ значится въ одной грамотѣ патріарха Григо-

---

[2]) См. Ibidem.

[2]) См. Ангел. I. *σ.* 76.

[3]) Грамота Григорія братіи монастыря Таксіарховъ. Меѳимнской епархіи. Ср. *Μαυροκορδ. κατάλογος* № 57.

[4]) Ibidem.

[5]) См. *Ἐκκλ. Ἀλήθεια* т. I, *τεύχος* 4 (22 окт. 1880 г.) ст. „*Ἡ μονὴ τοῦ Κριοκόπου*" *σ.* 52—55.

прил. 13-е.

рія, разнымъ сильнымъ лицамъ и турецкимъ сановникамъ (*τοῖς ἐν δυνάμει ἐκεῖ καὶ ἐξουσιαστᾶς*) свыше тридцати пуггій грошей (т. е. 15,000 грошей=500×30), не въ состояніи будучи противостать, даже при содѣйствіи мѣстнаго архіерея, „невыносимымъ притѣсненіямъ и безсовѣстнымъ вымогательствамъ (*ἀπαντῆσαῖ πρὸς τὴν ἐκ συκοφαντίας καὶ ἐπιβουλῆς ἀνύποιστον καταδρομὴν ἀυτῶν καὶ ἀφόρητον ζημίαν*) этихъ послѣднихъ“ [1]). Это одна сторона вопроса. Для многихъ монастырей основанія ихъ полномочій скрывались въ глубокой древности, въ далекомъ историческомъ прошломъ: необходимо было снова пересмотрѣть, возобновить и подтвердить разныя старыя права новыми грамотами за подписью патріарха и членовъ всего сѵнода. Такіе монастыри посылали обычно всѣ, имѣвшіеся у нихъ, церковные и гражданскіе акты въ Константинополь на разсмотрѣніе особой комиссіи, въ которой болѣе всего работали и трудились самъ патріархъ Григорій и его землякъ и почитатель діаконъ Германъ впослѣдствіи знаменитый митрополитъ—герой Древнихъ Патровъ, который пользовался особенными симпатіями патріарха Григорія и за свое ближайшее участіе въ дѣлахъ церковнаго управленія назывался „домашнимъ секретаремъ“, а иногда „правою рукою“ владыки [2]). Находились, наконецъ, и такіе монастыри, которые, злоупотребляя тревожными и запутанными обстоятельствами церковной жизни, сбросили съ себя и послѣднюю маску покорности и оставаясь „de facto“ неограниченными и самовольными (*ἀόριστα καὶ αὐθαίρετα*), не желали признавать надъ собою никакого контроля и юрисдикціи патріарха [3]). Слишкомъ преувеличенно понимая свои права на самоуправленіе, они позволяли себѣ безъ всякаго закона и права распространять свою власть и протекторатъ и на ближайшія къ нимъ епархіальныя деревни и села (*χωρία*), гдѣ только имѣли принад-

---

[1]) См. грамоту патр. Григорія этому монастырю, данную въ мартѣ 1808 г. Теперь монастырь лишенъ ставропигіальныхъ правъ.

[2]) *Τοῦδα. Βίοι παράλληλοι.* т. I, *σ.* 95.

[3]) См. **Анг.** I *σ.* 76.

лежавшіе имъ молитвенные дома и храмы,—и распоряжались крестьянами по своему собственному желанію [1]). Требовалось внести и сюда строгій, законный порядокъ, выяснить на точномъ основаніи церковныхъ законовъ отношеніе такихъ монастырей къ патріарху и учрежденіямъ церкви и начертать идеальную схему монастырскаго управленія въ его главныхъ моментахъ [2]). Понятно, что въ силу всѣхъ этихъ обстоятельствъ патріархъ долженъ былъ выпустить изъ своей канцеляріи громадное количество „ставропигіальныхъ" грамотъ въ разные концы и разнымъ монастырямъ; до сихъ поръ мы знали только десять изъ нихъ; теперь мы можемъ указать до 20 новыхъ подобныхъ же грамотъ [3]);—число ихъ, безъ сомнѣнія, могло бы

---

[1]) На это жаловался патріарху Григорію, между прочимъ, преосвященный Филиппопольскій киръ-Паисій. Въ своемъ церковномъ письмѣ (1819 г.) онъ писалъ: „Священный ставропигіальный монастырь „Ватсково", находящійся въ нашей (филиппопольской) епархіи, вблизи мѣстечка, по прозванію „Стенимаха", имѣетъ въ сосѣдствѣ одно сельце (*χώριον*) по имени „Ватсково", откуда и самъ монастырь получилъ названіе, да еще въ самомъ „Стенимахѣ"—подворье съ храмомъ въ честь св. Георгія, у котораго есть и прихожане—ближайшіе поселяне,—но который не имѣетъ ставропигіальныхъ правъ. Не смотря на это монастырская братія разсматриваетъ поселокъ и храмъ, какъ свою ставропигію и позволяетъ распоряжаться тамъ, не имѣя на это разрѣшительной грамоты: поступокъ вполнѣ противозаконный, противный церковнымъ установленіямъ, опредѣляющимъ, что всѣ „*προλάυρια*", „*προάστια*" и „*εὐκτήριοι*", находящіеся во владѣніи Ставропигіальныхъ монастырей, находятся подъ властью мѣстнаго архіерея и поминаютъ его каноническое имя.., Рабски умоляю Ваше Святѣйшество—удостовѣрившись во всемъ этомъ, прикажите издать синодскую грамоту къ прекращенію на будущее время подобныхъ явленій и водворенію законнаго порядка." *Ἐκκλ. Αλήθ.* т. 9, *σ.* 10—11.

[2]) Съ этою цѣлію издана была патріархомъ въ сентябрѣ 1797 года особая „священная книга" (*ἱερὸν βίβλιον*) съ изложеніемъ правилъ монастырскаго устройства. См. грамоту патр. монаст. Ксенія *Νικολ. Παννοπούλου. Περιγραφή.... μονῆς Ξενιᾶς. σ.* 681.

[3]) Напр. a) грамота мужскому монастырю во имя „Безплотныхъ силъ" въ Меѳимнской епархіи, b) монастырю „Георгія Побѣдоносца" на горѣ Галіенской, Трапезундской епархіи,

прил. 13-е.

пополниться и еще нѣсколькими десятками.—Всѣ они одинаково носятъ стереотипную форму и составлены, вѣроятно, по образцамъ, хранящимся въ архивахъ великой церкви. Послѣ обычныхъ нравственныхъ увѣщаній жить въ мирѣ и согласіи другъ съ другомъ, въ нихъ болѣе рѣзко оттѣняется мысль о необходимости постояннаго, живого общенія ставропигіальныхъ монастырей съ патріархіей. Довѣрчиво и свободно *(με κάθε θαῤῥος, καὶ ἐλευθέρως)*, не утаивая ничего, они должны сообщать патріарху о всѣхъ своихъ нуждахъ и недоумѣнныхъ вопросахъ, въ твердой увѣренности, что они найдутъ здѣсь должную помощь и заступленіе. Въ знакъ подчиненія *(ἐν λόγῳ ὑποταγῆς)* они вносятъ въ мартѣ каждаго года въ казначейство Великой Церкви извѣстную сумму денегъ *(ετήσιον)*, подъ условіемъ которой и могутъ только сохранить на будущее время свои привиллегіи[1]). Свободные отъ какого-бы то ни было контроля со стороны экзарховъ или мѣстной церковной власти, они ввѣряются попеченію и управленію особаго игуменскаго совѣта *(ἡγουμενοσυμβούλων)*, состоящаго изъ a) игумена, b) дикея, c) скевофилакса, d) казначея или эконома и e) секретаря, который въ концѣ каждаго года непремѣнно долженъ представить патріарху отчетъ о приходѣ и расходѣ монастыря за общею подписью и печатью.—Всѣ подвизающіеся въ монастырѣ отцы обязаны хранить и держаться даннаго имъ монашескаго устройства, соблюдать въ богослуженіи древній церковный чинъ, повиноваться своему настоятелю, жить въ мирѣ и согласіи между собою. „А кто изъ христіанъ,—такъ заканчивается обычно каждая ставропигіальная грамота,—

---

c) монастырю „Ксенія“ въ Ѳессалоникѣ, d) монастырю Гумера въ Халкидѣ, e) св. Ирины на о. Андросѣ, f) монастырю Влахернскому, g) монастырю „Скафидіасъ“, h) мон. св. Николая, по прозванію „Фринкопидима“, i) мон. „Фанеромены“ на Саламинѣ и др.—Въ музеѣ Христіанскаго Археологическаго Общества въ г. Аѳинахъ подъ № 87 хранится деревянный игуменскій жезлъ, который послалъ Григорій V этому послѣднему монастырю, вмѣстѣ съ своимъ сигиліемъ, помѣченнымъ 1798 годомъ (см. *Δελτίον Β-ον Χριστ. Ἀρχ. Ἑταιρίας. σ.* 135).

[1]) Первоначально „*ἐτήσιον*“ посылали въ казначейство непосредственно сами монастыри. Потомъ, по указу 1808 года, мая 1, онъ сталъ пересылаться чрезъ мѣстныхъ архіереевъ.

клирикъ или мірянинъ, какого-бы званія или положенія онъ ни былъ, осмѣлится преступить въ чемъ нибудь наши законныя и канонически выраженныя требованія и извратитъ что-либо изъ вышеуказаннаго, таковой да будетъ отлученъ, проклятъ,—не прощенъ здѣсь и по смерти не разрѣшенъ, подверженъ и подсуденъ всѣмъ отеческимъ и соборнымъ клятвамъ и повиненъ на вѣки вѣковъ геоннѣ огненной" [1]).

Во второе и третье патріаршество дѣятельность Григорія нѣсколько пріостанавливается и затихаетъ въ этомъ направленіи. Его роль и задачу беретъ на себя само оттоманское правительство, или, лучше сказать, самъ султанъ Мустафа II, который непосредственно „за вступленіемъ своимъ на счастливый оттоманскій престолъ (въ 1223 году — по турецкому счету—4-го Тземазіул-Ахиръ) издалъ указъ о возобновленіи всѣхъ вообще царскихъ высочайшихъ указовъ [2]). Тогда и монастыри всѣ снова подтверждены были въ своихъ правахъ, санкціонированныхъ прежнимъ оттоманскимъ правительствомъ. Онъ по прежнему пишетъ грамоты, но уже всѣмъ ставропигіальнымъ монастырямъ вмѣстѣ, въ которыхъ, повторяя прежнюю мысль о необходимости живого общенія съ патріархіей, останавливается болѣе уже на нравственныхъ недостаткахъ современнаго ему калогера, бичуетъ нарушенія обѣта нестяжательности, бродяжничество и своеволіе монаховъ и излишнюю близость ихъ съ женщинами [3]). Всѣ отмѣченные пороки, не смотря на ихъ немногочисленность, захватываютъ собою въ существѣ дѣла почти всю область наиболѣе важныхъ недостатковъ монашеской жизни. Наиболѣе благоустроены были и съ внѣшней и съ внутренней стороны аѳонскіе монастыри—„этотъ Римъ восточныхъ христіанъ" [4]), но и они требовали иногда вмѣшательства высшей церковной власти. Въ формѣ синодскаго законодательнаго постановленія *(διὰ συνοδικοῦ δροθετηρίου θεσπίσματος)*, патріархъ и имъ даетъ подробную инструкцію, въ которой, повто-

---

[1]) См. сиггиліи.

[2]) *Ἐκκλ. Ἀληθ.* т. I ст. *Μονὴ Κριοκόπου σ.* 53.

[3]) См. напр., грам. 1806 г. ноября 1 §§ 7—9 *Γεδεών. Κανων. διατάξεις* т. II, 108—109.

[4]) *Μ. Βιλμένου ἱστορικὸν δοκίμον τῆς καταστάσεως τῶν ἑλληνῶν.* III. 39—40.

прил. 13-е.

ряя древніе монашескіе уставы, касается пріема подростковъ и юношей (*παραδοχὴν νεηλύδων*), стрижки волосъ (*κουράν*), хиротоніи, исповѣди и т. п. Анахореты святой горы, удаляясь сюда, ищутъ прежде всего спасенія своей собственной души, бѣгутъ отъ соблазновъ и прелести суетной міра, а наипаче всего отъ величайшаго соблазна въ мірѣ—женщины. Въ виду этого патріархъ запрещаетъ допускать въ ограду монастырей безбородыхъ юношей, свѣжестью своего нѣжнаго лица могущихъ напомнить суровымъ отшельникамъ соблазнительный ликъ женщины и гибельную страсть къ ней. Какъ „назореи“ новаго завѣта, они не должны также стричь своихъ волосъ и не имѣютъ права распускать ихъ по укоренившемуся у насъ на Руси обычаю по своимъ плечамъ или по спинѣ, а непремѣнно должны прятать ихъ подъ подрясникъ, или же подбирать на голову подъ камилавку. И это опять потому, чтобы „слабѣйшимъ изъ иноковъ не подать повода къ „немирностямъ“ на тѣхъ изъ своихъ братій, которые роскошными волосами, составляющими одно изъ лучшихъ естественныхъ украшеній женщины [1]), могутъ послужить камнемъ преткновенія, поводомъ къ соблазну“.—Мы нарочно болѣе подробно остановились на обрисовкѣ дѣятельности патріарха Григорія въ отношеніи къ церковному храмозданію и ставропигіальнымъ монастырямъ, чтобы живыми красками иллюстрировать высказанный нами взглядъ на него какъ на борца за церковныя привиллегіи. Намъ оставалось бы теперь, для полноты нашего очерка, разсмотрѣть еще цѣлый рядъ патріаршихъ грамотъ касающихся всѣхъ наиболѣе крупныхъ и замѣтныхъ уклоненій въ современной церковной практикѣ, еслибы только эта задача не исполнена была уже нами въ нашей предыдущей работѣ. Новооткрытыя „каноническія“ посланія, перечень которыхъ будетъ указанъ ниже [2]), не представляютъ ничего новаго срав

---

[1]) *Ἡμερολόγιον Ἀνατολῆς* 1885 г. ст. *ἔργα καὶ ἡμέραι τοῦ ἀπὸ Σμύρνης Πατριάρχου Γρηγορίου σ.* 145—146.

[2]) a) грамота 1820 г. (янв. 20) объ учрежденіи метрическихъ книгъ и о „малыхъ купеляхъ при крещеніи“ (*Ἐκκλ. Ἀληθ.* т. II), b—c) два письма по дѣлу о поставленіи въ монастыр Гиромеріи архіерея (сент. 1807 года, см. *Ἡμερ. Ἀναστ.* 1885 г. σ. 147), d) обличительная грамота на имя преосвященнаго Мос хонисійскаго Паисія 1798 года (см. *Εὐστ. Δράκου*: *Ἑλλη*

тельно съ ранѣе извѣстными и изученными посланіями,—они указываютъ никакихъ новыхъ недостатковъ въ церковной зни, незнакомыхъ вѣкамъ минувшимъ, и не намѣчаютъ осо-ныхъ мѣръ борьбы съ злоупотребленіями, къ какимъ бы прибѣгали предыдущіе іерархи Восточной церкви.—И здѣсь тамъ мы имѣемъ дѣло съ порокомъ окрѣпшимъ, сформиро-вшимся, который существовалъ давно, существуетъ теперь будетъ существовать до тѣхъ поръ, пока не уничтожится монія,—этотъ повальный порокъ, которому, по замѣчанію цовъ 7-го собора, „сопутствуютъ всѣ скверны", какія толь-возможны среди пастырей Церкви. И здѣсь и тамъ мы инаково видимъ нерадивыхъ, непросвѣщенныхъ пастырей, умѣющихъ отличить степеней родства, любителей брани и ровъ, впадающихъ въ суевѣрія, птицегадательства, магію, хованіе [1]), пускающихся въ разныя аферы и спекуляціи [2]), ролюбцевъ, вымогающихъ послѣднюю копѣйку съ своихъ ихожанъ, наглыхъ обманщиковъ, смотрящихъ на свое слу-ніе, какъ на средство наживы и совсѣмъ не думающихъ о ственныхъ обязательствахъ въ отношеніи къ Богу и паст-

„Не стало больше достойныхъ клириковъ — съ грустью алъ Григорію патріархъ Прокопій — „тускнѣетъ и исчезаетъ ва церковная (*οἴχεται σεμνότης ἱερατική*): оставили законъ кій, умножилось беззаконіе". „Сколько у насъ теперь такихъ тырей, о которыхъ скорбѣлъ и сѣтовалъ (*ὠδύρετο*) нашъ ственный ораторъ и богословъ Григорій, которые явля-я въ одно время и учениками и учителями благочестія";

κλ. σελιδες. σ 33—34), e) грамота Григорія относительно занностей іереевъ вообще (см. *Ἀνατολικός Ἀστήρ* 1882 года 11, σ. 81—83), f) грамота 1798 года февр. 1 общаго харак-а—о необходимости соблюдать церковные каноны (см. бро-ру: «*Γράμματα δύω συνόδικα, ἀπολυθέντα ἐπί τῆς πρώτης πα-ρχείας Γριγορ.* V. *Ἀθην.* 1874), g) мирная извѣстительная гра-а 1819 года о храненіи уставовъ и завѣтовъ церкви (см. em), h) церковное прещеніе на безпокойн. г. Калакіота (см. *ία*», годъ 14, № 706 (9 іюля 1889 года).

[1]) См. „*Οἱ περὶ ἱερωσύνης λόγοι*", изд. на вульгарномъ язы-Смирнскаго іерея Керамевса въ 1879 году; см. прологъ). Григорія, бывшаго тогда протосинкеломъ Смирны.

[2]) *Ἀνατολικ. Ἀστήρ.* 1882. № 11, σ. 81—83.

прил. 13-е.

„прежде, нежели сами очистятся, берутся за освященіе др тихъ“—„вчера наглые святотатцы (*ἱεροσύλοι*), а нынѣ іер Всевышняго“, „вчера—внѣ святыхъ (*τῶν ἁγίων ἔξω*), а ны служители таинствъ“. „Теряется разсудокъ, мысль останавл вается, когда почти ежедневно приходится видѣть и слыша о существованіи таковыхъ въ нашемъ патріархатѣ. Языкъ выразилъ бы того и перо не описало, что совершается у на каждый день благодаря невнимательности къ божественны и освященнымъ канонамъ и благодаря тому неразборчиво ле кому и холодному отношенію къ хиротоніи (*διὰ τὴν προχειρ τητα*), которое допускаютъ нѣкоторые изъ предстоятелей!“ „Гдѣ у насъ испытаніе жизни и поведенія? куда дѣвались спра ки о возрастѣ, гдѣ священный канонъ, постановляющій: «пр свитеръ, поставленный ранѣе 30 лѣтъ, хотя бы и весьма д стоинъ былъ... да извержется». Гдѣ таковые божественн законы, гдѣ священные каноны, опредѣляющіе во всѣхъ п дробностяхъ все, что необходимо для достоинства и благоукр шенія этого священнаго званія?“ „Нынѣ стало совсѣмъ лег попадать въ него, кому придется, какъ въ какое-то ремесле ное, захудалое, неважное заведеніе (*παρὰ εἰς ἕνα βαναυσικὸν ὀυτιδανὸν σύστημα*)—является опасность за то, что совершен пропадетъ всякое уваженіе и почтительность ко всему сосл вію, подорвется престижъ монастырей, уничтожатся эти сы щенные и уважаемые разсадники благочестія и много други явится чудовищныхъ нелѣпостей и нестроеній“. Однимъ сл вомъ—„и въ прошломъ скверно, въ настоящемъ плачевно въ будущемъ—невыносимо“ [1]). Въ борьбѣ съ духовными н дугами бѣлаго и чернаго духовенства ревностные архипаст ри не остались одни. Само общество пришло имъ на помо Подъ давленіемъ разныхъ стороннихъ внушеній [2]) паства н

---

[1]) Грамота патріарха Прокопія 1786 года. См. А. И. *Кем μευς Ἀνέκδοτα ἔγγραφα περὶ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἀρχιερατείας—Πατ ἄρχου Γρηγορίου Ε'.σ.* 119—121.

[2]) Самымъ опаснымъ врагомъ духовенства (и по преи ществу, монашествующаго) былъ извѣстный лингвистъ и пр свѣтитель Адамантій Корай. Въ своихъ письмахъ изъ Пари адресованныхъ протопсальту Смирнской церкви Димитрію, тѣ не менѣе расчитанныхъ „на большую публику“; онъ не ра пытался поднять общественное настроеніе Смирны противъ а

ить изъ своего пассивнаго состоянія и на притѣсненія ду-
енства отвѣчаетъ активнымъ сопротивленіемъ. Не смотря
исторически воспитанное въ греческомъ народѣ почтитель-

реевъ. Нѣкоторые выдержки изъ его писемъ заслуживаютъ
вальной передачи. Вотъ, напримѣръ, 2 письмо отъ 8-го сен-
ря 1789 года: „Изъ твоего письма я увидѣлъ и другую язву,
орая мучитъ и терзаетъ Васъ, разумѣю губителя (*λυμεῶνα*)
редоноснаго... (въ текстѣ стоятъ точки, но по ходу дальнѣй-
о необходимо разумѣть кого-либо изъ высшихъ, монашествую-
хъ лицъ въ Смирнѣ,—всего вѣроятнѣе Григорія). Въ виду,
ако, того, что все зло проистекаетъ изъ-за вашего невѣже-
еннаго и поистинѣ ослиннаго терпѣнія (*καὶ ὄντως ὀνικῆς ὑπο-
ῆς*), мнѣ нисколько не жалко Васъ. Сыны Грековъ, доколѣ
стокосерды? Доколѣ не воспрянете отъ этого глубокаго сна
ихъ суевѣрій и предразсудковъ, доколѣ будете терпѣть,
бы Васъ топтали, какъ червей, подобные людишки? Вы но-
есь всюду съ одной сказкой, предъ которой благоговѣете
ъ предъ евангельскимъ изреченіемъ, говоря, что калогеры—
уголья, до которыхъ, если дотронешься—до потухшихъ,—
араешь руки,—раскаленныхъ,—обожжешься. Но вы не смо-
ете, не думаете о томъ, что Богъ для того и далъ намъ ра-
ь и слово, чтобы избѣгать всего непріятнаго для себя и
го. Вы позабыли, что какъ до угольевъ, все равно, будутъ
они горячіе, или холодные, можно дотронуться съ помощью
аты или щипцовъ, безъ всякаго вреда для себя, такъ и вся-
безпорядочнаго монаха, вносящаго разладъ и нарушаю-
о Евангельскія заповѣди нѣтъ другого способа образумить,
ь воспрепятствовавши ему дѣлать зло при помощи той же
ой лопаты (*πτίον*), которую нѣкогда употребилъ Самъ луч-
перво-монахъ Христосъ, чтобы очистить гумно свое. Если
современные греки, любезный мой Димитрій, были просвѣ-
ы, не говорю—въ наукахъ и искусствахъ, еслибы хотя зна-
и понимали духъ религіи, ни сами не допустили бы до этого,
другой не осмѣлился приняться за это (*να ράλη εἰς ἔργον*).
Ромеи думаютъ, что религія заключается въ частныхъ внѣш-
предписаніяхъ буквы и не знаютъ, что буква убиваетъ,
хъ животворитъ. Истинная религія заключается не въ томъ
ко, чтобы не оскорблялъ и не обижалъ одинъ другого, но
ы останавливать нарушителей правды, разъ Провидѣніе
для этого возможность. Но у насъ случается наоборотъ:
болѣе архіерей притѣсняетъ и тиранитъ бѣдныхъ и сла-
ъ, тѣмъ больше молчатъ и тогда только начинаютъ дви-

ное отношеніе къ священному сословію, случаи открытыхъ крайне соблазнительныхъ столкновеній повторяются все чаще и чаще. Міряне позволяютъ себѣ грубую физическую расправу съ лицами, облеченными святительскимъ саномъ [1]). Нравственные недостатки духовенства, начиная съ вымогательства за требы и кончая роскошью въ одеждѣ и пищѣ, становятся предметомъ гласнаго обсужденія въ повременной печати. Пре

гаться сильные люди, когда затронутъ и ихъ. Если бы при первой же незаконной (противъ установленной таксы) надбавкѣ (*προσθήκη*) хотя бы только десяти паръ за погребеніе или за крещеніе хотя одинъ человѣкъ открылъ ротъ, чтобы сказать въ глаза: „что ты дѣлаешь",—дѣло бы не пострадало отъ этого, напротивъ, выиграло. Всегда нужно лечить болѣзнь въ началѣ. Когда же она усилится и приметъ болѣе острый характеръ, нѣтъ болѣе надежды на поправленіе. То же нужно сказать и въ данномъ случаѣ, и не разъ говорилось уже, но нѣтъ никакого толка"... „Что хорошаго видѣлъ народъ отъ калогеровъ, говоритъ онъ въ другомъ (4) письмѣ (1-го іюля 179 года). Не всегда ли оказывались они бунтовщиками, не всегда ли своенравными честолюбцами, не всегда ли людьми коварными (исключая, конечно, первые четыре или пять вѣковъ отъ Р. Хр., давшіе намъ монаховъ тихихъ, покорныхъ, смиренныхъ христіански-настроенныхъ). Не въ нихъ-ли причина теперешняго печальнаго рабства всего народа,—въ тѣхъ, которые въ то время, какъ царство Ромейское было въ печальномъ, отчаянномъ положеніи, не только, по выраженію ап. Павла, пустились въ глупые неискусные споры, но и истинныхъ нашихъ богослововъ-императоровъ оставили безъ союзниковъ". *Ἀδαμαντίου Κοράη ἐπιστολὰι πρός τόν Σμύρνης πρωτοψάλτην, νῦν πρῶτον ἐκδοθεῖσαι. Ἐν Παρίσιοις.* 1838. *σ.* 8—10; 22—25.

[1]) Все правленіе Іоанна Линдіоса, іерокирикса Великой Церкви, назначеннаго при патріархѣ Прокопіи архіереемъ Миры Ликійскихъ, прошло въ безпорядкахъ, скандалахъ и возмущеніяхъ. Кончилось тѣмъ, что народъ, собравшійся толпой, выгналъ его изъ храма, отлучилъ отъ церкви и заперъ въ Пиргѣ, гдѣ онъ жилъ на одномъ хлѣбѣ съ водой, пока Церковь, узнавши о всемъ случившемся, не послала въ г. Кастеллоромъ (резид.) своего экзарха и не освободила его отъ заключенія. *Κιρίλλου Ἀπολογία ἱστορικὴ καὶ ἱερατική...* 1815 г. т. II с. 93. Митрополита Каллиника Смирняне выгнали отъ себя, тоже угрожало и патріарху Григорію. См. *Κοραή* op. cit. *σ.* 22—23.

а и общество громко начинаютъ говорить о полной реорга-
изаціи „духовнаго чина“, изыскиваютъ мѣры и средства къ
бновленію упавшей церковной жизни. Разрабатывается проэктъ
собыхъ, специально-церковныхъ школъ (*ἱερατικῶν σχολείων*) [1]),
редполагается поднять уровень образованія, расширить обще-
твенную дѣятельность духовенства. Поднимается вопросъ о
омъ, чтобы и странствующимъ іеромонахамъ—таксидіотамъ,
торымъ часто приходится исполнять обязанности ефимеровъ
ь приходскихъ храмахъ—дать соотвѣтствующее образованіе.
еонскіе монахи—псомады указываются какъ желательные кан-
идаты на постѣ народныхъ учителей и т. п [2]). Все это ука-
ивало на то, что скоро настанетъ новая эпоха въ поло-
еніи восточнаго духовенства. Дождалась-ли церковь этой
юхи,—судить не намъ.

Мы разсказали, по возможности, всѣ, наиболѣе характер-
ые, факты церковно-административной дѣятельности патріар-
а Григорія. Отмѣтимъ нѣкоторыя черты его жизни, какъ
еловѣка и пастыря. Уже изъ того, что сказано было нами
сихъ поръ, можно заключить несомнѣнно, что это былъ
еловѣкъ горячо преданный дѣлу церкви, народности и глу-
ко религіозный. Въ немъ рано проснулась и развилась при-
занность и вообще склонность ко всему церковному, рели-
озному. Еще въ дѣтствѣ, въ школѣ родного города, заявивъ
бя отличными недюжинными способностями, онъ съ особен-
ымъ интересомъ и вниманіемъ изучаетъ богослужебныя кни-
, чины, порядокъ службъ и вообще все, относящееся къ
ркви, и уже теперь удивляетъ своихъ родителей. Эта лю-
вь къ церковности съ теченіемъ времени усиливалась все
олѣе и болѣе, такъ какъ и послѣшкольное образованіе его
ѣло все тотъ же строго религіозный характеръ. Живя въ
мирнѣ, онъ отличался примѣрною честностью жизни и глу-
кимъ благоговѣніемъ къ церкви [3]). „Всегда серьезный и
средоточенный, строго религіозный и пламенно привержен-
ій къ церкви, онъ невольно останавливалъ на себѣ внима-
е не только учителей, но и всѣхъ, вообще, знавшихъ его“.

---

[1]) Проэктъ Кумы *Ἐκκλ. Ἀλήθεια* т. 8. *σ.* 370—374.
[2]) ***Κιρίλλου*** op. cit. т. II. *σ.* 84—85.
[3]) Москвит. 1844 г. № 10, стр. 442.

прил. 13-е.

Въ Смирнѣ, замѣчаетъ Ксеносъ, о немъ говорили всѣ уже. Онъ пользуется общимъ вниманіемъ не за одни успѣхи въ наукахъ (*τὴν προκοπὴν τοῦ*), но за благочестіе своей жизни и ревность о церкви [1]). Раннее принятіе монашества, суровая, глубоко христіанская жизнь на Аѳонѣ—все говоритъ за то, что религіозность его была истинная, искренняя, не призрачная. Онъ всегда готовъ былъ промѣнять широкую и суетную жизнь столицы на скромную, уединенную келью, гдѣ вѣетъ уже другой, неземной атмосферой. Тихая мирная жизнь анахоретовъ, постоянное въ свои часы славословіе Богу, безмятежіе духа, — все это радовало его и восхищало. Вызванный вторично на патріаршій престолъ, онъ приноситъ съ собою ключъ отъ аѳонской кельи, показывая этимъ, что онъ съ радостью готовъ будетъ вернуться къ своему прежнему монашескому уединенію [2]). Живя въ Иверѣ, онъ любилъ посѣщать отдаленные схимническіе скиты, „любомудрствовалъ вмѣстѣ съ отцами, поучаясь горнему любомудрію, съ ними вмѣстѣ подвизался въ духовныхъ подвигахъ, въ одной съ ними церкви молился, пребывалъ въ бдѣніяхъ, проливалъ сладостныя слезы умиленія“ [3]). Его личная жизнь ничѣмъ не отличалась отъ жизни строгаго и набожнаго аѳонскаго калогера, въ которомъ не угасла еще та искра сознательнаго религіознаго увлеченія, которая привела его въ святую обитель. Весь строй иноческой жизни былъ знакомъ и ему. Молитва составляла главное занятіе, „nervus vivicus“—и въ жизни Григорія. Часто, не ограничиваясь общественною молитвою въ храмѣ, онъ удалялся въ свою малую спальню и тамъ, ставъ внѣ міра и наединѣ бесѣдуя съ Богомъ, посвящалъ много времени, по преимуществу, умной молитвѣ. „Молитва была пищею и услажденіемъ боголюбивой души его, путеводительницею въ дѣятельности, соучастницею въ перенесеніи подвиговъ“ [4]). Въ санѣ патріарха онъ очень любилъ служить и его церковное служеніе благолѣпное, серьезное, смиренно-величавое глубоко дѣйствовало на умъ и сердце.

Въ своей частной жизни Григорій былъ черезвычайно

---

[1]) Ангелоп. I, *σ*. 344.
[2]) См. Ангел. I, *σ*.
[3]) См. ibidem. I, *σ*. 15—16.
[4]) См. ibidem. I, *σ*. 7.

умѣренъ и воздерженъ. „Взирая на свое высокое званіе, говоритъ Ксеносъ, не съ точки зрѣнія внѣшнихъ удобствъ и комфорта, а со стороны нравственной чистоты жизни и тѣхъ благодатныхъ полномочій пастырскаго служенія, которыя поручаются для освященія церкви, Григорій презиралъ всякую роскошь въ жизни и шумъ удовольствій, которыми величаются недостойно носящіе это высокое званіе, чтобы прикрыть нѣсколько пустоту своего ума и сердца,—всѣ тѣ, которые, внѣшнимъ лоскомъ и роскошью надѣются поразить окружающихъ; онъ не искалъ и не желалъ этого, а потому, какъ въ умѣ и чувствахъ былъ постоянно великъ и благоприличенъ, такъ и въ домашнемъ обиходѣ жизни скроменъ и невзыскателенъ“ [1]). Усиленная административная дѣятельность и, отчасти, литературный трудъ сообщили всему образу жизни его характеръ аскетической простоты. Онъ не ощущалъ нужды въ мягкомъ ложѣ, въ помощи другихъ для ухода за собой и былъ во всемъ слугою для себя. Столъ патріарха былъ до крайности скромный *(λιτή)* и скудный [2]). Спалъ онъ всегда на жесткой подушкѣ, а ѣлъ одно только блюдо—небольшую чашку рису, свареннаго въ соусѣ какой нибудь птицы [3]). Отказывая себѣ во всемъ, Григорій не щадилъ труда и средствъ для оказанія помощи нуждающимся. Онъ открылъ „кивотъ милости“ для бѣдныхъ и разнаго рода несчастныхъ, устроилъ „благотворительную кассу“ для заштатныхъ неимущихъ архіереевъ. „Милостыню, говоритъ Палеологъ, раздавалъ безъ всякаго разбора, не справляясь съ нуждой просителей“ [4]). Память его любви къ бѣднымъ долго жила въ потомствѣ и дала поводъ къ появленію разныхъ легендарныхъ разсказовъ, подкрашенныхъ значительнымъ слоемъ поэтическихъ красокъ. Живя въ Аѳонѣ въ изгнаніи и получая всего 500 грошей въ мѣсяцъ, онъ никогда не отказывалъ въ жертвахъ „отъ своего скуднаго содержанія“ и своею щедрою, нелицемѣрною благо-

---

[1]) См. ibidem. II, *σ.* 246.

[2]) *Ἡμερ. Ἀνατολῆς* 1885 г. op. cit. *σ.* 146.

[3]) Іоанна Филимона. Историческое разсм. греч. возст. Аѳ. 1859 г. Ангел. II, *σ.* 110 и дал.

[4]) *Ἡμερ. Ἀνατολῆς* 1885 г. op. cit. *σ.* 146.

прил. 13-е.

творительностію подвигнулъ, по словамъ Агапита, на дѣло милостыни и аѳонскихъ монаховъ [1]). Онъ любилъ посѣщать больницу для странныхъ, издавна существующую при Иверскомъ монастырѣ, и не отказывалъ никогда въ словѣ утѣшенія больнымъ и несчастнымъ людямъ [2]). Своею внушительною наружностью, простотою и какою-то безмятежною добротою въ каждомъ своемъ движеніи, своею живою, одушевленною рѣчью, чуждою всякой искусственной проповѣдническою приподнятости или молитвенной размягченности, онъ производилъ на всѣхъ самое отрадное впечатлѣніе: „егда азъ увидѣлъ его сѣдяща у вратъ монастырскихъ съ двумя діаконами,— разсказываетъ русскій инокъ Іоаннъ, вострепетала душа моя и возрадовалось сердце мое и отселѣ позналъ я, яко патріархъ есть“ [3]).

Самъ проводя простую и скромную жизнь, Григорій хотѣлъ видѣть такимъ же и свой клиръ. Въ связи съ развившейся симоніей въ рядахъ духовенства появилось много недостойныхъ лицъ—„любимцевъ и тварей“ разныхъ архіереевъ [4]), которые за отсутствіемъ другихъ интересовъ, дающихъ жизнь цѣну и смыслъ, щеголяли разноцвѣтными одеждами, и даже насмѣхались надъ скромными костюмами. Григорій настойчиво требовалъ отъ такихъ лицъ оставить свое франтовство, рекомендовалъ имъ простоту, какъ самое лучшее украшеніе. Разъ увидѣвъ діакона въ рясѣ свѣтлаго цвѣтнаго покроя *(φοροῦντα ἀνοικτοῦ χρώματος ἀντερί)*, онъ ударилъ его своимъ жезломъ *(μὲ ψαλίδιον)* [5]). Всѣ подобныя внушенія должны были быть тѣмъ болѣе дѣйствительны, что они подкрѣплялись живымъ примѣромъ самого архипастыря.

Исторически извѣстно объ усердіи патріарха къ дѣлу церковной проповѣди. Особенно много поученій сказано было въ Смирнѣ. Гедеонъ утверждаетъ даже, что проповѣ-

---

[1]) См. Ангел. I. σ. 16.

[2]) Ibidem.

[3]) Сказаніе о странствіи и путешествіи инока Пароен. ч. II, стр. 27.

[4]) Собраніе мнѣній и отзывовъ Филарета, митр. Московскаго, по дѣламъ церкви на востокѣ стр. 142.

[5]) *Ἡμερολόγιον Ἀνατολῆς*. 1885 г. op. cit. 146.

Григорія ходили въ обращеніи въ компактныхъ рукописныхъ сборникахъ, какъ и поученія другихъ іерарховъ: Діонисія, еп. Платамонскаго, Гавріила Молона, Герасима Халепія, Самуила Ханджери и другихъ [1]), но отъ этихъ сборниковъ не сохранилось даже слѣдовъ. Кумасъ упоминаетъ о поученіи Григорія на тему „о единомысліи и единодушіи", сказанномъ въ Смирнѣ и закончившемся трогательною сценою примиренія архипастыря съ своею паствою, едва не доведшей своего недовольства митрополитомъ до открытаго и поголовнаго возмущенія [2]). Забвеніе проповѣдническихъ трудовъ Григорія едва-ли случайно: рано сдѣлавшись патріархомъ, онъ не имѣлъ времени и возможности выработать изъ себя выдающагося и церковнаго оратора, обстоятельства прямо потребовали его на кипучую дѣятельность, которая не могла способствовать приготовленію художнически церковнаго слова. Его поученія имѣли интересъ дня, отвѣчали потребностямъ минуты и достигали, можетъ быть, своей задачи, но они едва-ли были образцами церковнаго краснорѣчія, изъ которыхъ могли-бы поучиться люди послѣдующихъ поколѣній.

Жизнь патріарха Григорія, какъ и всякаго истинно-великаго мужа, не богата и не блещетъ внѣшними фактами. Изъ разныхъ мало извѣстныхъ источниковъ намъ удалось однако собрать нѣсколько новыхъ, не лишенныхъ интереса, біографическихъ подробностей, которыя,—смѣемъ думать,—не извѣстны были до сихъ поръ никому изъ писавшихъ о патріархѣ историковъ. Мы открыли, прежде всего, новое мѣсто заточенія патріарха Григорія, которое, надо думать, было первымъ по счету въ ряду ссылочныхъ пунктовъ. До сихъ поръ было извѣстно, что большую часть своего изгнанія патріархъ провелъ въ Аѳонскихъ монастыряхъ: около десяти или девяти

---

[1]) *Ἐκκλ. Ἀλήθεια* т. 8. *σ.*

[2]) Москвит. 1844 года № 10, стр. 442. Какъ на проповѣдь пастырскомъ служеніи и пастырской нестяжательности можно смотрѣть на прологъ Григорія къ вульгарному переводу словъ священствѣ Златоуста. Онъ у насъ списанъ сполна. Въ немъ есть очень цвѣтистыя мѣста.

мѣсяцевъ жилъ на Принкипо въ монастырѣ Христа [1]), былъ нѣкоторое время въ Халкидонѣ (Кодикіоѣ) [2])—и только. Теперь оказывается, что и далекая Драма (въ Македонскомъ вилайетѣ или районѣ) видѣла у себя славнаго іерарха, какъ „заточеннаго, какъ изгнанника“ *(ὡς ἐξορίστος)* [3]). Извѣстіе объ этомъ мы встрѣтили, правда, въ одномъ только оффиціальномъ документѣ турецкой крови, но оно подтверждается и устнымъ преданіемъ Драмы, занесеннымъ, впослѣдствіи, въ лѣтописи священнаго монастыря „*εἰκοσιφοινίσσης*“,—будто этотъ царскій и ставропигіальный монастырь, расположенный на горѣ „*Παγγαῖον*“, между Стримонскимъ и Кавалльскимъ ущельемъ, и служилъ нѣкоторое время пріютомъ высокопоставленнаго изгнанника.—Историческій документъ, о которомъ упомянули сейчасъ, приведенъ въ „памятной запискѣ“ *(σημειώσει, βιβλίον ὑπομνηματισμοῦ)*, или, по нашему, въ мемуарахъ митрополита Анѳима, преемника Григорія по Смирнской каѳедрѣ, и представляетъ по своему характеру ничто иное, какъ царскій указъ султана Селима III, данный воеводѣ и агѣ Смирны Хаджи-Ахметъ-Хуссейну [4]). Указъ этотъ приводится авторомъ „записки“ въ связи съ цѣлой цѣпью новыхъ фактовъ, настолько интересныхъ по отношенію къ личности и судьбѣ патріарха мученика, что мы рѣшаемся привести его здѣсь без

---

[1]) *Ἡμερολ. Ἀνατολῆς.* 1885 г. op. cit. σ. 146 ср. *Γεδεων Πατριαρχικοὶ πίνακες.*

[2]) *Ἐκκλ. Ἀλήθεια* т. II ст. *Μηνας Χαμουδόπουλος. Πατριαρχικα πινακίδες,* σ. 278.

[3]) См. *Ἡ ἱερα μονὴ τῆς εἰκοσιφονίσσης (Μελετὴ τοπογραφικὴ καὶ ἱστορικὴ). Ἔκδοσις πρώτη ὑπὸ Δαμασκηνοῦ Μοσχοπούλου ἀρχιμανδρίτου Ἐν Κωνσταντ.* 1896 г. σ. 23. Въ этомъ монастырѣ жилъ долгое время патріархъ Діонисій (1470—1489). Здѣсь и до сихъ поръ сохраняются пожертвованные Григоріемъ V—дикирій и трикирій.

[4]) Мемуары Анѳима, и до сихъ поръ неизданные, хранятся въ архивѣ Смирнской церкви св. Іоанна Богослова. Копія съ нихъ есть и въ Евангелической школѣ. На мемуарахъ имѣется и дата 1799 г. 15 индиктіона. Мы имѣли нѣкоторые отрывки изъ нихъ благодаря просвѣщенной любезности Аѳанасія Ивановича Керамевса.

всякихъ пропусковъ. Мы будемъ придерживаться, по возможности, буквальной передачи, не измѣняя и не переиначивая нисколько самого стиля и тона разсказа въ виду того, что онъ совершенно не извѣстенъ въ нашей церковной и свѣтской литературѣ. Митрополитъ разсказываетъ объ одномъ случаѣ „осады“ (*πολιορκία*) Смирнской митрополіи, произведенной турецкой полиціей въ маѣ 1799 года. „Инцидентъ этотъ вышелъ настолько неожиданнымъ для него самого и совершился при такихъ возмутительныхъ обстоятельствахъ, что не можетъ остаться скрытымъ отъ глазъ потомства (*σημειωθῆναι κάλλον μνήμην ἀνεξάλειπτον, ἤ* (чѣмъ) *παραδραμῆναι ἔγνωμεν*)“. Было уже за полдень,—пишетъ авторъ „очерковъ“—часъ, когда ученики оставляютъ школу,—внезапное, не предувѣдомленное заранѣе, прибытіе высшихъ правительственныхъ чиновниковъ Муллы—ефенди Карасаманзаде-Хаджи-Хуссейнъ-ага, капуджа-баши Сулейманъ-ага и Мусемима Тзелени Тзенител-оглу, въ сопровожденіи низшихъ полицейскихъ урядниковъ, окруженныхъ цѣлою сворой служителей и рабовъ,—глубоко поразило и испугало меня—и вся эта картина: а) застановка стражи у монастырскихъ воротъ, в) караулъ изъ солдатъ у входныхъ соборныхъ дверей, с) оцѣпленіе стѣнъ и d) полное запрещеніе „нашимъ людямъ“ выходить и входить въ митрополію. Еще болѣе встревожился православный народъ, не знающій, чѣмъ кончится вся эта исторія.—Когда окончились всѣ эти приготовленія, насъ приглашаютъ чрезъ особыхъ посланныхъ въ квартиру вали и здѣсь „довольно прозрачно и настойчиво“ (*καταφανικῶς καὶ ὁμολογούμενος*) требуетъ отъ насъ выдачи имущества обезглавленнаго предъ тѣмъ архонта и діерминевса Константина Ханджери,—открытаго, чтобы, намъ патріархомъ Григоріемъ послѣ того, какъ мы получили отъ него Смирнскую митрополію. Отъ неожиданности предъявленныхъ требованій мы такъ оробѣли, что лишились даже языка (*ἀφασία κατελήφθημεν*). Видя наше смущеніе, предводитель и мэръ ихъ (*θατερός αὐτῶν*)—Капуданъ-паша г. Сулейманъ вынимаетъ изъ-за пазухи царскій указъ и выясняетъ намъ его содержаніе такими приблизительно словами: «ты, мулла Смирны, Карасманзаде Хаджи-Хуссейнъ, и ты, Сулейманъ, и ты, Муеслимъ вмѣстѣ—внезапно направьтесь къ митрополичьимъ покоямъ (*χάλια μητροπολίτων*), схватите владыку и тщательно разузнайте и вывѣдайте отъ него,

не оставлялъ ли бывшій толмачъ и діерминевсъ нашего непобѣдимаго войска К. Ханжери бывшему Смирнскому митрополиту Григорію всего своего имущества и богатства, въ силу связывавшей ихъ дружбы, и не спряталъ ли онъ его въ каменной кладовой митрополіи *(εἰς τὸ τῆς μητροπόλεως πέτρικον μαγαζεῖον)*, какъ въ болѣе удаленномъ и тайномъ мѣстѣ,—и, сдѣлавшись патріархомъ, не открылъ-ли объ этомъ своему преемнику. Обыскавъ и спросивъ его съ должнымъ вниманіемъ, какого требуетъ непремѣнно каждое наше поклоняемое распоряженіе, и узнавъ количество клада, отошлите его къ намъ въ опечатанномъ видѣ по скорости *(διὰ τάχους)*». Султанское ираде побуждало насъ открыть и указать мѣсто нахожденія скрытыхъ сокровищъ.—Тогда открылся у насъ языкъ и мы клялись самой истиной, что никогда ничего подобнаго не слышали и не получали отъ патріарха Григорія. „Хотя мы и оправдались во взведенной клеветѣ, однако не разрушили подозрѣнія". „На слѣдующее утро, набравши кучу рабочихъ, они начали ломать кладовую, разобрали четыре стѣны, долго искали, не нашедши ничего, запечатали своею печатью,—и особымъ рапортомъ *(καὶ διὰ ἱλαμίου αὐτῶν)* засвидѣтельствовали предъ царемъ о нашей невинности *(ἀναγγείλαντες τῷ ἡμῶν ἀθωότητα τῷ κραταίῳ ἄνακτι)*". „О случившемся мы донесли, конечно, великой Христовой Церкви, по заступничеству которой и были открыты, черезъ нѣсколько мѣсяцевъ, опечатанные магазины". „При этомъ былъ присланъ высочайшій указъ, помѣченный 22-мъ іюля 1799 года, переводъ котораго мы и прилагаемъ здѣсь вмѣстѣ на память потомству". „Да „будетъ вѣдомо вамъ, писалъ Султанъ, что съ давнихъ поръ „до насъ доходили слухи относительно бывшаго игемона Валахіи „Константина Ханджери, который казненъ былъ за свои грѣхи „будто въ то самое время, когда бывшій патріархъ Ромейскій „Григорій, который былъ сосланъ въ Драму *(ὅσπις ἦν ὑπερόρω „ἐν Δράμα)*, состоялъ митрополитомъ Смирны, онъ переслалъ „ему въ разное время *(ἐν τῷ μεταξὺ πρὸς αὐτόν)* довольно значительную сумму денегъ, состоявшую изъ аспръ и флориновъ „которую тотъ (патріархъ) зарылъ и скрылъ въ каменной „магазеѣ". Общая цифра всей суммы была помѣчена въ памятныхъ записяхъ упомянутаго игемона и была извѣстна „нѣкоторымъ довѣреннымъ лицамъ. Не имѣя свѣдѣній о размѣрахъ клада и не зная въ какомъ мѣстѣ они схоронены,

„былъ удостовѣренъ кѣмъ-то, что объ этомъ знаетъ теперь „митрополитъ Смирны. Поэтому то, въ силу моего изданнаго „распоряженія, вы и уполномочены были, въ цѣляхъ розыска „и отысканія истины, произвести внезапное нападеніе на „митрополію, смежную съ церковью, и, схвативши митрополита, „въ его присутствіи прочитать ему мой высочайшій указъ. „Когда же названный митрополитъ, не смотря на всѣ ласки „и угрозы, которыми на него старались подѣйствовать (*ὅτε „μεν βιαζόμενος, ὅτε δε θεραπευόμενος*), продолжалъ настаивать, „что онъ ни отъ кого не слыхалъ ничего подобнаго, вы сдѣ- „лали подробный обыскъ въ магазеѣ, но нашли тамъ только „нѣсколько свѣчныхъ огарковъ (*μέρικα καμμένα κυρία*) и что- „то въ такомъ же родѣ (*καὶ ἄλλα ὡσαύτως*), что вѣшаютъ на „стѣнахъ и посреди церкви—въ одномъ ящикѣ нѣсколько „люстръ и нѣсколько книгъ ромейскаго письма. Изъ денегъ- „же нашли не болѣе 25 грошей. Желая быть точными, вы „разрушили деревянную кровлю сарая, копали подъ поломъ, „въ подозрительныхъ мѣстахъ (*σκάψαντες εἰς τα ὕποπτα μέρη „πέτρικον ὑπόγειον*), обращались съ распросами къ христіан- „ской райѣ, но всѣ отрицались съ клятвой, что не знаютъ „ничего ровно по этому поводу. Удостовѣрившись теперь, „что молва была ложная, я соглашаюсь съ мыслями, выска- „занными Смирнскимъ кади въ его иламіи. Доведите объ „этомъ до свѣдѣнія тѣхъ, которымъ это знать нужно (*πρὸς „ὅς κάψει χρεία*) и возстановите старый порядокъ. 8-го дня, „тземандигелъ еввелъ 1214 года.“—

Изъ приведеннаго фирмана можно заключить, что 22-го іюля 799 года патріарха уже не было въ Драмѣ. Исторія съ кла-омъ, доказавшая непричастность Григорія въ этомъ дѣлѣ, е мало, вѣроятно, способствовала облегченію участи священ-аго узника. Султанъ, считавшій слишкомъ снисходительнымъ а первыхъ порахъ послать Григорія на святую гору, теперь редлагаетъ ему поселиться въ любомъ изъ аѳонскихъ мона-гырей. Григорій выбираетъ, какъ знаемъ, Иверъ. Его прель-аетъ, вѣроятно, громадная библіотека, принадлежащая этой ревней обители. Помимо книгъ, оставшихся послѣ Констан-инопольскаго патр. Діонисія IV Муселима, здѣсь было цѣн-ое собраніе рукописей и печатныхъ книгъ, перешедшее въ веръ, по завѣщанію одного монаха—Коливада Констанція

прил. 13-е.

(свыше 500 томовъ) [1]). Здѣсь же хранилась и рѣдкая библіотека Никифора Θеотоки, занимавшая 9 ящиковъ, которую первый пересмотрѣлъ патріархъ Григорій [2]). Въ 1805-мъ году по требованію патріарха Каллиника онъ составилъ каталогъ ей и съ особымъ нарочнымъ г. Георгіемъ, отослалъ въ Куручесменскую народную школу [3]).—Обширная библіотека, какъ нельзя болѣе, гармонировала съ научными запросами патріарха Григорія. Занимаясь въ монастырѣ усиленнымъ литературнымъ трудомъ, онъ снялъ, между прочимъ, копію съ одной древней пергаментной рукописи, на которой изложены были „похвальныя слова“ императора Льва Мудраго. Вѣроятно, патріархъ готовилъ этотъ списокъ къ изданію, но почему-то не успѣлъ въ своемъ намѣреніи. Его задачу исполнилъ, спустя 50 лѣтъ, нѣкто Акакій іермонахъ - святогорецъ, издавшій автографъ патріарха въ Аθинахъ въ 1868 г. [1]). Оригиналъ списка и до сихъ поръ хранится въ такъ называемой „келліи Мораитовъ“, въ скиту честного Іоанна Предтечи, принадлежащемъ Иверскому монастырю [2]).

Считаемъ не лишнимъ присовокупить здѣсь списокъ прочитанныхъ нами книгъ и журнальныхъ статей.

а) На русскомъ языкѣ.

Свящ. В. Архангельскій. Очеркъ исторіи греческой церкви со времени паденія Константинополя и до нашихъ дней. С.-Петербургъ. 1885 г. 1—245 стр.

С. Норовъ. Письма о Греціи въ 1865—1867 г. С.-Петербургъ 1869 года.

---

1) *Ἐκκλ. Ἀλήθ.* т. 8. σ. 370—374.
2) *Ἑλλην. Φιλολογ. Σύλλογος.* т. 13, σ. 232.
3) Ibidem.
1) *Δέλτίον Β-ον τῆς χριστιανικ. Ἀρχαιολ. Ἑταιρίας*“.
2) См. Ibidem.

прил. 13-е.

Георгій Евлампіосъ. Амарантосъ или розы возрожденной Эллады (есть прекрасная глава о „коливахъ"). Перев. съ греч.

С. Н. Палаузовъ. Румынскія господарства Валахія и и Молдавія въ историко-политическомъ отношеніи (особенно 6 глава).

Іеромонахъ Антоній. Путеводитель по Константинополю. Описаніе замѣчательныхъ и святыхъ мѣстъ. Одесса 1884 г.

Сивинисъ и Палеологъ. Исторія борьбы Греціи за національную независимость.

Е. Бенсонъ. „На зарѣ" (Романъ изъ исторіи борьбы грековъ за независимость). 1898 г.

б) На греческомъ и нѣмецкомъ языкахъ.

Μ. Γεδεών. Χρονικὰ τοῦ πατριαρχικοῦ ὀίκου καὶ τοῦ ναοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει. 1884 г.

— *Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς τυπογραφίας.*

— *Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας.*

- *Ἐκκλησίαι τῶν ὀρθοδόξων ἐν Κωνσταντινουπόλει.*

— *Ἱστορικαὶ ἐίδησεις περὶ τε τῶν ἱερῶν ναῶν καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς σχολείων (Παράρτημα: „Πινάκων").*

Α. Ι. Παπανδόπουλος-Κεραμ. Μαυρογαρδατείος βιβλιοθηκή, ἤτοι γενικὸς περιγραφικὸς κατάλογος τῶν ἐν ταῖς ἀνὰ ἀνατολὴν βιβλιοθηκαῖς εὑρισκομένων ἑλληνικῶν χειρογράφων. Τ. Ι. *Ἀπαριθμήσις προτοτύπων τινῶν ἐγγράφων, σωζομένων ἐν τοῖς ἀρχείοις τῆς μονῆς Λειμῶνος.*

— *Ἔκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ φιλολογικῶν ἐρευνῶν ἐν Θράκη καὶ Μακεδόνια. Ἐν Κωνσταντινουπόλει.* 1886.

— *Ἀνέκδοτα Συμαϊκά. Τεῦχος πρῶτον. Ἐν Σμύρνη* 1880 г. (особ. *Κανὼν Ἰαμβικὸς εἰς τὴν Ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου).*

ПРИЛ. 13-Е.

В. А. Μυστακίδος. Ἱστορικαὶ εἰδήσεις περὶ Κουρουτσεσμέ. Ἐν Αθήναις 1888 г.

— *Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν ἐν Ἰωαννίνοις σχολείων (Σχολὴ τοῦ Τκιοῦμα.—Ἀνέκδοτα ταύτης σιγίλλια).*

— *Δύο ἀνέκδοτα σιγίλλα δύο ἐν Ἀνδρωμόνων ἐν Αθήναις* 1885 г.

Μ. Παρανίκα. Ἱστορία τῆς εὐαγγελικῆς σχολῆς Σμύρνης. Ἐν Αθήναις 1885 г.

— *Κώδηξ τῆς ἐν Σμύρνη εὐαγγελικῆς σχολῆς (Μουζεῖον καὶ βιβλιοθηκὴ τῆς εὐαγγελικῆς σχολῆς). Ἐν Σμύρνη* 1876 г.

- *Τεῦχος πρῶτον.* Здѣсь помѣщено: „*Ἐπιστολὴ ἀποκριτικὴ τοῦ Πατριάρχου Γριγορίου ἑ πρὸς τὸν Κωνσταντῖνον Κοῦμα*).

Κονσταντ. Οἰκονόμος. Τὰ σωζομένα φιλολογικὰ συγγράμματα. Αθῆναι. Т. I. (статьи: a) „*Αὐτοσχέδιος διατριβὴ περὶ Σμύρνης*". b) „*Ὑπόμνημα ἱστορικὸν τῶν ἀρχῶν τῆς ἑλληνικῆς ἐπαναστάσεως*". c) „*Περὶ τῶν κατὰ τὸ ἐν Σμύρνῃ φιλολογικὸν σχολεῖον συμβάντων*". d) „*Περὶ αρχῆς καὶ συστάσεως τοῦ φιλολογικοῦ γυμναζίου*").

Ἀδαμαντίου Κοράη. Ἐπιστολὰι πρὸς τὸν Σμύρνης πρωτοψάλτην, νῦν πρῶτον ἐκδοθεῖσαι ἐκ τῶν ἀρχετύπων χειρογράφων, φιλοτίμῳ συνδρομῇ τῶν ὁμογενῶν. Ἐν Παρισιοίς 1838 г. (особ. 2-е письмо 8 сент. 1789 г. и 4-е перв. Іюля 1790 г.).

— *Ἐπιστολαί. Δεύτερα ἔκδοσις. Ἐν Αθήναις* 1886 г. Т. II. (письмо *πρὸς τὸν Ἀλέξανδρον βασιλίον*), т. III. (*ἐπιστολὴ πρὸς τόν Σμύρνης Γρηγόριον*).

Κωνσταντίου Α', τοῦ ἀπὸ Σιναίου ἀοιδίμου, πατριάρχου Κονσταντινουπόλεως τοῦ Βυζαντίου βιογραφία καὶ συγγραφὰι ἀι ἐλάσσονες ἐκκλησιαστικαὶ καὶ φιλολογικαὶ καὶ τινες ἐπιστολαὶ αὐτοῦ Θ. Μ. Ἀριστοκλέους. Ἐν Κωνστ. 1866 г. (На стр. 169—177 помѣщ. соч. Констанція подъ заглавіемъ: „*Συνοπτικὴ διατριβὴ περὶ τοὺ ποτὲ, πῶς καὶ ποίῳ τρόπῳ κατὰ διαφόρους ἐποχάς ἤρξαντο ἀποστέλλειν οἱ Πάπαι τοὺς Μίσσιοναρίους εἰς τὴν Ἀνατολὴν πρὸς διάδοσιν τῆς Παπικῆς λῦμης*" на стр. 346 — 369 — „*Περὶ τῆς πατριαρχικῆς σχολῆς*").

ПРИЛ. 13-Е.

Κυριάκὸς Λαμπρύλος Χ. Νικολάος. Ὁ Μισσιοναρισμὸς καὶ προτεσταντισμὸς εἰς τὰς ἀνατολάς. Σμύρνῃ 1836.

Τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου Κυζίκου Κυρίου Ματθαίου ἀντίῤῥησις πρὸς τὴν ἐν εἴδει ἀπολογίας ἐπισταλείσαν ἡμὶν διδασκαλίαν τοῦ νέου μεταφράστου τῶν ἱερῶν γραφῶν κυρίου Ἱλαρίωνος (съ введеніемъ — *εἰσαγωγή* учителя куручесменской школы П. М. Самуила). *Ἐν Κονσταντ.* 1841 г.

— *Ἀπολογία ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ ὑπὲρ τοῦ ἱεροῦ κλήρου τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας κατὰ τῶν συκοφαντίων τοῦ Νεοφύτου Δοῦκα, συγγραφεῖσα παρὰ Κυρίλλου Κ. κατὰ ἐπίμονον ζήτησιν τῶν Ὁμογενῶν.* 1815 г. (Апологія эта, найденная нами въ Библіотекѣ Святогробскаго Метоха въ Константинополѣ, имѣется въ полномъ дословномъ переводѣ).

Οἱ περὶ ἱερωσύνης λόγου Ι. Χρυσοστόμου (Второе изданіе вульгарнаго перевода „словъ о священствѣ“ Григорія V). Смирна 1879. Въ началѣ помѣщенъ *πρόλογος μεταφράστου* [Григорія], а въ концѣ, въ особомъ приложеніи: „*Ἀνέκδοτα Ἐγγραφα περὶ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἀρχιερατείας τοῦ ἀοιδίμου οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Γρηγορίου Ε'*“. *σελ.* 117—132.

Γεωργίου Ν. Πιλαβίου. Τὰ κατὰ τὸν πατριάρχην Γρηγορίον ε' (1821—1871). *Ἐν Αθήναις* 1871 г.

Εὐφ. Καστόρχη. Περὶ τῆς ἐν Δημητσάνῃ ἑλληνικῆς σχολῆς καὶ περὶ τῶν καθυδρίτων καὶ πρώτων αὐτῆς διδασκάλων. Ἐν Αθήναις 1847.

Γεωργιάδος. Ὁ ἐν Γαλάτα ἱερὸς ναὸς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τῶν Χίων. Ἐν Κονσταν. 1898 г.

Εὐσράτιος Ι. Δράκος. Ἑλληνικαὶ ἐκκλησιαστικαὶ σελίδες. Τεῦχος πρῶτον. Αθηνησι. 1891 г.

Γεωργιος Κρέμος. Φωκικά. Т. III.

Ἀντώνιος Μηλιαράκη. Ὑπομνήματα περιγραφικὰ τῶν κοκλάδων νήσων κατὰ μέρος. Ἄνδρος, Κέως. Ἐν Ἀθήναις 1880 г.

Κ. Διονήσιος Πίστη. Περιγραφὴ τῆς νῆσος Ἀνδροῦ, συγγραφεῖσα μεν ὑπὸ τοῦ σεβασμωτάτου ἁγίου πρώην Κσάνθης. 1881 г.

ПРИЛ. 13-Е.

Εὐγένιος ἱερεύς. Ἡ Ζωοδόχος πηγὴ καὶ τὰ ἱερὰ αὐτῆς προσαρτήματα (Очень капитальное сочиненіе, особенно по вопросу о приходской благотворительности въ восточной Церкви).

Ι. Φιλημών. Δοκίμον ἱστορικὸν περὶ τῆς Ἑλληνικῆς ἐπαναστάσεως. Т. I. *Αθηναι* 1859.

— *Δοκίμον ἱστορικὸν περὶ τῆς φιλικῆς Ἑταιρίας.* 1834 г.

Κσανθός. Ἀπομνημονεύματα. Αθῆναι 1845 г.

— *Ἡ ἱερα μονὴ τῆς Εἰκοσιφοινίσσης (Μελετὴ τοπογραφικὴ καὶ ἱστορικὴ). Ἔκδοσις πρώτη ὑπὸ Δαμασκηνοῦ Μοσχοπούλου ἀρχιμανδρίτου. Ἐν Κόσταντ.* 1896 г.

Δημήτριος Γρ. Καμπουρόγλου. Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων. Т. II.

— *Μνημεῖα τῆς ἱστορίας τῶν Ἀθηναίων, δημοσιευόμενα, περιοδηκῶς ὑπὸ Δημητρίου Γρ. Καμπουρόγλου.* Т. I.

Ρίζος Ἐλευθεριάδος. Συνασός, ἤτοι μελετὴ περὶ τῶν ἤθων καὶ ἐθίμων αὐτῆς. Ἐν Ἀθήναις 1879 г.

Μ. Βιλμένος. Ἱστορικόν, δοκίμιον τῆς καταστάσεως τῶν ἑλλήνων ἀπὸ τῆς ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως μέχρι τῆς ἐθνικῆς ἐπαναστάσεως (Переводъ съ франц. С. Г. Велени). *Αθηναι* 1856 г.

— *Γράμματα δύω συνόδικα, ἀπολυθέντα ἐπί τῆς πρώτης πατριαρχείας Γρηγορίου ε'. Ἐν Αθήναις* 1874 г.

Παυλου Καρολίδου. Ἱστορία τοῦ ΙΘ αἰώνος, т. II, ст. „*Ὁ φόνος τοῦ πατριάρχου*".

Τάκη Χ. Κανδηλώρος. Ἀναλέκτα (Ἡ. Δημητσάνα). Ἐν Αθήναις 1897 г.

Nicolai. Geschichte neugriechischen Literatur.

Gerrman Ioseph Schmitt. Kritische Geschichte der neugriechischen und der russischen Kirche. Zweite Auflage. Mainz 1854 г.

П. Журналы: а) *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια,* т. I, *τεῦχος* 4 (22 окт. 1880 г.) ст. М. Д. Х.: „*Ἡ μονὴ τοῦ Κριοκόπου*", *σ.*

52—55; т. II ст. *Μήνου Χαμου Λοπουλος*'а: „*Πατριαρχικαὶ πινακίδες*" *τεῦχος III* (18) *σ.* 277—281; т. III ст. *Μ. Ι. Γεδεὼν*'а: „*Θρησκευτικ. ἐρίδες*"; т. IV—„*Κώδηξ Παισίου*", *σ.* 423; т. V ст. „*Ἡ ἐν Ἑπτανήσῳ βιβλικὴ ἑταιρία*", *σ.* 177—180; т. VIII—IX—статьи: a) „*Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ γένους ἡμῶν κατὰ τὰ πρῶτα τοῦ ΙΘ αἰώνος ἔτη*", *σ.* 204—205, 212—213 и т. д.; б) „*ὁ Κώδηξ τοῦ Παισίου*", *σ.* 6—11; т. X ст.: „*Τα Ἀρχαιοτέρα ἐνοριακὰ σχολεῖα*" *σ.* 211 и. д. и „*ἀποσημείωμα περὶ τῶν ἀρχιερέων Πισιδείας*", *σ.* 46—47 и т. д., т. XII—„*Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς ἐπαρχίας Μελενίκου*", т. XIX (1899) „*Ἐγκύκλιος Γρηγορίου Ε΄ περὶ „ἀυλικῶν ὁμολογίων*" и т. д.

b) *Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος*. Т. XIII (13) *Ἐράνισμα. Κώδηξ, περιέχων τὰς ἀντιγραφὰς τῶν ἐπιστολῶν, ψηφισμάτων, ἐπιταγμάτων, αἰτημάτων, ὧν ἐπιστέλλει καὶ δέχεται τὸ ἐν Βυζαντίῳ μέγα καὶ κοινὸν τοῦ γένους μουζεῖον, ἐπὶ τῆς σχολαρχίας τοῦ Κυρίου Δοροθέου Πρωίου, σ.* 232—235; т. XXI, статьи *Μ. Γεδεὼν*'а: a) „*Αἱ κατὰ τῆς πολυτελείας καὶ τῶν προίκων ἐθνικαὶ ἐνεργείαι κατὰ τοὺς τελευτάιους τέσσαρας αἰώνας*", b) „*περὶ φαναριωτικῆς κοινωνίας*", c) „*περὶ φιλοπτώχων καὶ φιλανθρώπων διατάξεων παρ' ἡμὶν κατὰ τοὺς τέσσαρας τελευταίους αἰώνας*".

c) *Λόγιος Ἑρμῆς* (не существующій нынѣ, старинный журналъ). 1820 годъ № 3 (1 февр.). *Ἀνάμικτα. Προκήρυξις, σ.* 121—124; № 15 (1 Августа). *Εἴδησεις* и № 4—1821 г.

d) *Εὐαγγελ. Κήρυξ* за 1865 №№ 3—5 и 6, *σ.* 272—274.

e) *Χρυσσαλίς* (*Συγγράμμα περιοδικὸν, ἐκδιδόμενον δίς τοῦ μῆνος ὑπὸ Θ. Νικολαϊδου Φιλαδελφέως καὶ Ντέκα Δ. Πασχαλίδου*. Т. 4—1866 г. статьи: a)*Παύλου Λαμπροῦ ἱστορικὴ πραγματεία περὶ τῆς ἀρχῆς καὶ προόδου τῆς τοπογραφίας ἐν Ἑλλάδι μέχρι τοῦ ἔτους* 1821 г. b) *Ἀναγέννησις τῶν γραμμάτων ἐν τῇ ἀνατολῇ* (№ 95) и c) *Σμύρνης ἀνάμνησεις.*—

f) *Ἀνατολικὸς Ἀστήρ, ἔτος* 22, № 11 (15 Дек. 1882), *σελ.* 81—83.

g) *Παρνασσός*. Т. III, *τεῦχος* 12 (Декабр. 1879 г.), *σελ.* 1033—1037.

ПРИЛ. 13-Е.

h) *Νεολόγος Ν.* № 7635—36 (отъ 28 Янв. 1895 г.), σ 4—7, ст. „*Ἱστορία τῆς ἐν Ὑψωμαθείοις ἐκπαιδεύσεως*".

i) *Ἡμερολόγιον τῆς Ἀνατολῆς* 1885 г., статья *Γεωργίου Πουρναρᾶ* подъ заглавіемъ: „*Ἑλλάσονες' ἱστορικαὶ σελίδες ἐκ τῆς Θεραπειάδος*" и „*Ἔργα καὶ ἡμέραι τοῦ ἀπὸ Σμύρνης Πατριάρχου Γρηγορίου*".

f) *Ἑστία.* Годъ 14, № 706 (Грамота Григорія V обличительнаго характера).

k) *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς Ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος* т. 4, *τεῦχος* 14 (Іюля 1893 г.)—двѣ грамоты Григорія V отъ 1819 г.

l) *Δελτίον Α* и *Β. χριστιανικῆς Ἀρχεολογικῆς Ἑταιρίας ἐν Ἀθήναις.*

Рукописные неизданные матеріалы, *(ἀνέκδοτα ἔγγραφα)*, добытые нами во время командировки.

a) Грамота Григорія V отъ 1-го Октября 1797 года, данная монастырямъ: мужскому во имя безплотныхъ силъ въ Меѳимнской епархіи и женскому во имя Владычицы Богородицы тамъ же, начинается словами: „*ὅσα μεν κατὰ τοὺς θείους θεσμούς.....*"—списана сполна.

b) Вторая грамота тѣмъ же монастырямъ—отъ 5 февр. 1798 г., начинается словами: „*ὁσιώτατοι προεστῶτες καὶ προηγουμένοι....*"—списана сполна.

c) Молитвенное посланіе (*εὐχετικὴ ἐπιστολή*) братіи тѣхъ же самыхъ монастырей въ отвѣтъ на присылку ежегоднаго взноса—23 марта 1798 года, начинается словами: „*ὁσιώτατοι πατέρες τοῦ ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ....*"—списана сполна.

d) Пастырское увѣщаніе братіи „Лимонскаго" монастыря отъ 24-го іюня 1798 г, начинается словами: „*ὁσιώτατοι, ὁ τε ἡγούμενος, καὶ οἱ λοίποι πρόκριτοι πατέρες.....*"—списано сполна.

e) Церковное распоряженіе по дѣлу о наслѣдствѣ монахини Сусанны, 1798 г. сент. 2, замѣчено содержаніе.

f) Печатная грамота 1807-го года всѣмъ ставропигіальнымъ монастырямъ, начинается словами: „*ὁσιώτατοι ἡγούμενοι, προηγουμένοι.....*“—списана сполна.

g) Архіерейская грамота духовнику 10 марта 1807 г.,—начинается словами: „*ἡ μετριότης ἡμων διὰ τοῦ παρούντος....*“, списана сполна.

h) Синодская грамота отъ 1-го мая 1808 г. съ напоминаніемъ о своевременномъ доставленіи монастырями ежегодныхъ взносовъ, начинается словами: „*ἡ πάντα ἐπὶ ἀγαθῷ διαιτῶσα, καὶ διεξάγουσα...*“—списана сполна.

i) Ставропигіальная грамота Григорія V, данная монастырю св. Георгія Побѣдоносца въ Трапезундской епархіи (1798 г.), начинается словами: „*ὅσα μεν κατὰ τὸυς θείους νώμους*“, — списана сполна.

j) Грамота Григорія V на имя Халкидонскаго митрополита, расторгающая незаконное сожитіе нѣкіихъ Константина и Маритцы,—начинается словами: „*Ἐπειδὴ ὁ Κωνσταντὴς καὶ ἡ Μαρίτζα ὄντες κεκωλομμένοι παρὰ τῶν θέιων νόμων τοῦ μὴ ἐλθεῖν ποτὲ ἐις γάμου κοινωνίαν.....*,—списанъ сполна.

k) Протоколъ избранія Парѳенія на Трапезундскую епархію 1 Февр. 1798 г., начинается словами: „*ὁ τά πάντα ἐκ μὴ τοῦ ὄντος ἐις τὸ εἶναι ἀγαθότητι....*“,—списана сполна.

Грамоты, помѣченныя буквами a — к, любезно подарены намъ Аѳанасіемъ Ивановичемъ Попандопуло-Керамевсомъ.

l) Дѣло Русскаго Библейскаго Общества „о составленіи вновь перевода Новаго Завѣта на нынѣшій греческій языкъ“ 1822 года (Архивъ Святѣйшаго Сѵнода № 193).

m) Дневникъ Спиридона Юрьевича Дестуниса (1819—1821 г.). Рукопись Императорской Публичной библіотеки. Р. IV, № 689.

n) Письмо Сергѣя Макрея каѳигумену Паисію (по поводу толка „о частомъ причащеніи“). Рукопись Святогробской библіотеки въ Константинополѣ № 650—427 (письмо 143).

o) Письмо его-же „мудрѣйшему учителю и духовному отцу г. Кириллу“ (на Аѳонѣ). (Рукопись Святогробскаго метоха № 650—427 (письмо 141).

p) Грамота Гавріила IV (1704 г.), запрещающая чтеніе и употребленіе вульгарнаго перевода Библіи (Рукопись метоха № 828 X).

q) *Ἐπιστολὴ Ἀθανασίου τοῦ Παρίου πρὸς τὸν λογιώτατον Κυπριανὸν καὶ πρὸς πάντας ἁπλῶς τοὺς λέγοντας, ὅτι αὐτὸς ἐχρημάτιζεν ἄιτως τῶν ἐν τῷ ὄρει τοῦ Ἄθωνος ταραχῶν καὶ σκάνδάλων ἀπολογιτικὴ, τουτέστι, δεικνύουσα, ὅτι ψευδῶς καὶ πάντῃ ἀλόγως ταῦτα λέγοντα κὰτ, αὐτοῦ.* Рукопись „*ἐθνικῆς βιβλιοθηκῆς*“, въ Аѳинахъ № 1344, *φ.* 62).

r) *Περὶ τῆς διαθέσεως τῆς τοπογραφίας καὶ τῆς εἰς τύπους ἐκδόσεως τῶν ἱερῶν Γραφῶν ὑπὸ τοῦ Γουρνόβου Ἱλαρίωνος* (Рукопись „*ἐθνικῆς βιβλιοθηκῆς*“ № 1341, *φ.* 50).

s) *Ἐπιστολὴ Ἱλαρίωνος πρὸς Ματθαῖον τοῦ Αἴνου* (отъ 5-го марта 1824 г.). Рук. *ἐθν. βιβλ.* № 1341, *φ.* 51.

t) *Ἐπιστολὴ Γριγορίου ἑ πρὸς πατριάρχην Θεόφηλον.* Рук. *Μουσείου ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογ. Ἑταιρίας*—№ 8659.

n) *Ἔγγραφον πατριαρχικόν* 1821 г. Рук. *Μουσείου ἱστ. καὶ ἐθνολογ. Ἑταιρίας*—№ 8678.

Въ Редакціи журнала Православный Собесѣдникъ продаются слѣдующія изданія:

Полное собраніе сочиненій Епископа Антонія (ректора Казанской духовной академіи), въ 3-хъ томахъ съ портретомъ Преосвященнаго Антонія.

Цѣна за всѣ три тома 5 р.; за каждый томъ въ отдѣльности 2 р., студентамъ 25% уступки.

Творенія св. Ипполита, епископа Римскаго. Вып. I. Толкованіе на книгу Даніила. Казань. 1898 г. Ц. 1 р. Вып. 2— „О Христѣ и антихристѣ" и другія сочиненія. Ц. 1 р.

Творенія Оригена. Вып. первый. Сочиненіе Оригена „О началахъ", съ предисловіемъ. Ц. 3 р.

Творенія св. Діонисія Великаго, епископа александрійскаго, въ русскомъ переводѣ. Казань. 1900. Цѣна 1 р. 25 к.

Творенія св. Амвросія, епископа Медіоланскаго, по вопросу о дѣвствѣ и бракѣ въ русскомъ переводѣ. Казань. 1901 г. Цѣна 1 р. 50 к.

Лекціи по Введенію въ кругъ богословскихъ наукъ. Преосвященнаго Михаила, епископа Таврическаго. Ц. 1 р. 25 к.

Сборникъ сочиненій студентовъ Казанской академіи. Выпускъ первый.—Въ немъ помѣщены слѣдующія сочиненія: *1) А. Воронцова*: Метафизика Преосвященнаго Никанора Архіепископа Херсонскаго. *2) Н. Егорова*: Христіанское нравоученіе по Мартенсену сравнительно съ христіанскимъ нравоученіемъ по епископу Ѳеофану. *3) К. Григорьева*: Немезій, епископъ Емесскій и его сочиненіе о природѣ человѣка. *4) А. Оссігва*: Древне-еврейскій обрядъ праздника пасхи и его символическое и прообразовательное значеніе. *5) А. Юрьевскаго*: Маркъ пустынникъ и его новооткрытое слово противъ несторіанъ. *6) Н. Примогенова*: Уставъ иноческой жизни Василія Великаго и сравненіе его съ уставомъ св. Пахомія. Ц. 1 р. 50 к.

Сборникъ сочиненій студентовъ Казанской академіи. Выпускъ второй. Въ немъ помѣщены слѣдующія сочиненія: *1) В. Приклонскаго*: Ветхозавѣтное первосвященство. *2) А. Воскресенскаго*: Іосифъ Флавій и Библія. *3) А. Воронцова*: Ученіе Библіи о душѣ. *4) П. Прокошева*: Прискилліанъ и прискилліанисты *5) И. Иванова*: Ученіе о царствіи Божіи. Цѣна 1 р. 50 коп.

Оба выпуска печатались на средства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго, и продаются въ пользу Общества для пособія недостаточнымъ студентамъ Казанской академіи.

Посланія св. Игнатія Богоносца (съ свѣдѣніями о немъ и его посланіяхъ). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 75 коп.

Дѣянія вселенскихъ соборовъ въ переводѣ на русскій языкъ. Семь томовъ. 1859—1878. Цѣна каждому тому въ отдѣльности: за 1-й томъ 4 руб., за второй 2 руб. 50 коп., за третій 2 руб. 50 коп., за четвертый 2 р. 50 к., за пятый 3 руб., за шестой 3 руб. 50 коп., за седьмой 4 руб. 50 коп. А за всѣ семь томовъ 20 руб.

Дѣянія девяти помѣстныхъ соборовъ въ переводѣ на русскій языкъ. Одинъ томъ. 1878. Цѣна 2 руб.

Ѳеофилакта, архіеп. болгарскаго: Благовѣстникъ, или толкованіе на св. евангелія. 1874—1875 гг. Четыре тома, цѣна 7 руб. 50 к.

Его же: На посланіе къ Галатамъ, Ефесянамъ и Филиппійцамъ. 1884 г. Ц. 1 р. 50 к. На посланіе къ Колоссянамъ 1887 г. Ц. 30 к. На посланіе къ Солунянамъ. 1889 г. Ц. 30 к. На посланія ап. Пав. къ Тимоѳею, Титу и Филимону. К. 1898. Ц. 70 к.

Описаніе рукописей Соловецкаго монастыря, находящихся въ библіотекѣ Казанской духовной академіи. Ч. 1. Ц. 3 р. съ перес. Ч. 2. Ц. таже. Ч. 3. Выпускъ I—цѣна 2 руб.

Просвѣтитель, или обличеніе ереси жидовствующихъ, препод. Іосифа Волоцкаго. Изданіе третье, напечатан. славянскимъ шрифтомъ. Цѣна 3 р. съ перес.

Посланія Игнатія, митрополита сибирскаго и тобольскаго (с предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 1 р.

Сочиненія преподобнаго Максима грека (съ предисловіемъ). Три тома. 1859—1862. Цѣна 5 руб.

Стоглавъ (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1887. Цѣна 1 р. на лучшей бумагѣ 2 руб.

Остенъ. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха Іоакима). 1865. Цѣна 1 р.

Сказанія о мученикахъ христіанскихъ, чтимыхъ православною каѳолическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1865. Цѣна 3 р.

Исторія Казанской духовной академіи. Три тома цѣна 6 р. 50 к. Деньги отъ продажи изданія поступаютъ, по волѣ жертвователя-автора, въ Общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Дух. Академіи.

Историческая Записка о состояніи Казанской духовной академіи послѣ ея преобразованія. 1870—1892. С. Терновскаго. 652 стр. Ц. 2 р.

Пятидесятилѣтній юбилей Казанской Духовной Академіи. 468 стр. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.

Полный списокъ всѣхъ книгъ, продающихся въ редакціи, напечатанъ въ мартовской книжкѣ журнала.

Редакторъ профессоръ С. Терновскій.

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, Епископъ Алексій.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1901.

ДЕКАБРЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:

Стран.

* БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА, архіепископа болгарскаго, толкованіе на посланіе св. апостола Павла къ Евреямъ . . . . . 753—760.

НѢСКОЛЬКО МАТЕРІАЛОВЪ для исторіи Алтайской миссіи и участія въ ея дѣлахъ Н. И. Ильминскаго. **П. Знаменскаго** . . . . . 761—786.

ПАРИЖСКІЙ УНИВЕРСИТЕТЪ въ средніе вѣка. **С. Предтеченскаго** . . . . . 787—832.

ИЗЪ ИСТОРІИ СВ. ПРЕДАНІЯ. **П. Пономарева** . . . . . 833—846.

ПО ПОВОДУ ПИСЬМА С. Ѳ. ШАРАПОВА о старообрядцахъ. Проф. **Н. Ивановскаго** . . . . 847—867.

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ . 868—878.

*) *Печатается на средства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго.*

ПРИЛОЖЕНІЯ:

ОТЧЕТЪ о состояніи Казанской духовной академіи за 1900—1901 учебный годъ . . . . . 1—58.

Объявленія объ изданіи журнала Православный Собесѣдникъ и другихъ журналовъ и газетъ въ 1902 году . . . . I—XXXII.

КАЗАНЬ.

Типо-Литографія Императорскаго Университета.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

ИЗДАНІЕ КАЗАНСКОЙ АКАДЕМІИ

ВЪ 1902 ГОДУ

будетъ выходить попрежнему *ежемѣсячно*, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой, и будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ.

Въ пособіе на изданіе журнала и въ 1902 году ассигнована особая сумма Его Высокопреосвященствомъ, Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ, Архіепископомъ Казанскимъ и Свіяжскимъ. На средства Владыки будетъ напечатано обширное научное изслѣдованіе „Православные Акаѳисты и ихъ цензура за синодальный періодъ русскаго церковнаго пѣснотворчества".

Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя библіотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства" (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи —

СЕМЬ РУБЛЕЙ.

При журналѣ: „Православный Собесѣдникъ" издаются

Извѣстія по Казанской епархіи,

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами до 3 печатныхъ листовъ (вмѣсто 2-хъ) въ каждомъ, убористаго шрифта. Размѣръ изданія увеличенъ сравнительно съ прежнимъ на 24 печатныхъ листа въ годъ вслѣдствіе установленнаго по особому распоряженію Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія пособія на изданіе Епархіальныхъ Извѣстій отъ монастырей Казанской епархіи.

Цѣна Извѣстій для духовенства Казанской епархіи, съ приложеніемъ журнала „Православный Собесѣдникъ" и съ пересылкой по почтѣ

ВОСЕМЬ РУБЛЕЙ.

Подписка принимается въ Редакціи Православнаго Собесѣдника, при Духовной Академіи, въ Казани.

БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА,

АРХІЕПИСКОПА БОЛГАРСКАГО,

ТОЛКОВАНІЕ

НА ПОСЛАНІЕ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА КЪ ЕВРЕЯМЪ *).

ГЛАВА VIII.

1) *Глава же о глаголемыхъ: такова имамы первосвященника, иже сѣде одесную престола величествія на небесѣхъ.* Главою всегда называется самое важное: когда кто-нибудь въ немногомъ хочетъ передать самое существенное, то говоритъ, что онъ обращаетъ на это вниманіе во главѣ (всего), подобно тому какъ голова, хотя и мала (по величинѣ), составляетъ важнѣйшую часть тѣла. Такъ и теперь апостолъ говоритъ: *глава же о глаголемыхъ,* то есть, я выскажу самое важное и вкратцѣ обнимающее многое: — мы имѣемъ Первосвященникомъ Бога. Ибо сѣдѣніе не свойственно никому другому, кромѣ Бога. Замѣть же, какъ, сказавши много униженнаго, именно: Первосвященникъ, ходатайствуетъ (предъ Отцемъ), и то, что свойственно человѣчеству, восходитъ къ высокому и къ тому, что свойственно божеству. Поступаетъ же такъ всегда, какъ и Наставникъ его въ Евангеліи, чтобы чрезъ уничиженное руководить слушателемъ, такъ чтобы онъ воспринялъ слово:

*) См. Прав. Собес. 1901 г. ноябрь.

ибо иначе слушатель не понимаетъ, если не восходитъ мало-по-малу; чрезъ возвышенное же онъ научаетъ, что то (униженное) было снисхожденіемъ. Престоломъ же величествія называетъ престолъ Отца, или потому, что Отецъ могъ быть названъ величествіемъ для Него, или же просто потому, что престолъ величествія есть наивысшій престолъ.

2) *Святымъ служитель.* Какъ земные первосвященники, входя во Святое святыхъ, служили, такъ и Онъ поистинѣ есть служитель святыхъ, истинныхъ, пренебесныхъ святилищъ. Повидимому, Павелъ здѣсь противорѣчитъ самому себѣ. Ибо въ началѣ сказалъ: *кому отъ Ангелъ рече: сѣди; не вси ли суть служебніи дуси* [1]), какъ бы давая понять, что служителю не подобаетъ сидѣть. Теперь же сказавъ: *сѣде одесную престола,* снова представляетъ Его служителемъ. Итакъ, какимъ образомъ говоритъ это, если не по совершенному снисхожденію (къ слушателямъ), и смѣшивая уничиженное съ высокимъ? А нѣкоторые поняли: *святымъ служитель,* вмѣсто: (служитель) освященнымъ Имъ людямъ. Ибо, говоритъ, Онъ—нашъ Первосвященникъ.

И скиніи истиннѣй, юже водрузи Господь, а не человѣкъ. Здѣсь ободряетъ увѣровавшихъ іудеевъ. Ибо такъ какъ, вѣроятно, они недоумѣвали, говоря: мы не имѣемъ такой скиніи, то вотъ, говоритъ, болѣе великая скинія и истинная, — само небо. Ибо ветхозавѣтная (скинія) была образомъ этой: и ту водрузилъ человѣкъ, или Веселіилъ [2]), или Моисей, эту же—Богъ. Здѣсь же замѣть, согласно блаженному Іоанну (Златоусту), что небо и не движется, и не шаровидно: ибо (выраженіе): „водрузилъ“ исключаетъ и то и другое.

3) *Всякъ бо первосвященникъ, воеже приносити дары же и жертвы поставляемъ бываетъ: тѣмъ же потреба имѣти что и сему, еже принесетъ.* Такъ какъ сказалъ: *сѣде* [3]), то, чтобы ты не счелъ за обманъ,

---

[1]) Евр. 1, 13. 14. [2]) Исход. 31, 2. [3]) Евр. 8, 1.

что онъ назвалъ Его священникомъ, говоритъ, что хотя и возсѣлъ, однако оттого не пересталъ быть Первосвященникомъ; ибо все, что свойственно первосвященникамъ, Онъ имѣетъ, и какъ тѣ приносятъ (жертвы), такъ и Онъ принесъ Самого Себя (въ жертву). Сѣдѣніе (принадлежитъ) достоинству Его: первосвященствовать же есть (дѣло) великаго человѣколюбія. И кромѣ того, такъ какъ нѣкоторые спрашивали, для чего Онъ умеръ, если дѣйствительно былъ Сыномъ и вѣченъ, то разрѣшаетъ это (недоумѣніе) и говоритъ: такъ какъ Онъ былъ Священникомъ, а священникъ не бываетъ безъ жертвы, то *потреба имѣти что и сему, еже принесетъ*. Этимъ же было ничто иное, какъ тѣло Его Самого. Итакъ Ему необходимо было умереть. Между даромъ и жертвами, по точному смыслу, есть различіе. Ибо жертвами бываютъ приношенія кровныя и мясныя, или точнѣе — все, что сожигается огнемъ. Ибо слово θυσια — жертва происходитъ собственно отъ слова θυεσθαι, то есть быть сожигаемымъ. Дары же, какъ напримѣръ плоды и тому подобное, — безкровны и несожигаемы. Однакожъ и въ Писаніи и то и другое употребляется безразлично, какъ напримѣръ: *и призрѣ Богъ на Авеля и на дары его* [1]), хотя они именно были отъ первородныхъ овецъ [2]). *На Каина же и на жертвы его не внятъ* [3]), хотя онѣ были отъ плодовъ земли [4]). Если же кто попытается примирить это пустыми разсужденіями, которыхъ мы и сами не незнаемъ, то я всетаки не вижу, какъ онъ освободитъ себя отъ упрека въ невнимательномъ чтеніи Писаній. Ибо часто и въ иныхъ мѣстахъ это употребляется безразлично, и я могъ бы привести безчисленное множество мѣстъ, если бы это не казалось дѣломъ не необходимымъ. Однакожъ намъ будетъ довольно и того, что самъ апостолъ далѣе назвалъ вообще дарами все приносимое (въ жертву). Вотъ послушай.

---

[1]) Быт. 4, 4. [2]) Ibid. 4, 4. [3]) Ibid. 4, 5. [4]) Ibid. 4, 3.

4) *Аще бы бо былъ на земли, не бы былъ священникъ, сущимъ священникомъ приносящимъ по закону дары.* Еще подтверждаетъ то, что хотя не на землѣ имѣетъ скинію, но на небѣ, однако отъ этого нѣтъ препятствій къ тому, чтобы быть священникомъ. И замѣть мудрость. На основаніи чего кто-нибудь особенно могъ бы утверждать, что Онъ не священникъ, разумѣю, конечно, то, что Онъ не имѣетъ мѣста на землѣ, гдѣ священствовалъ,—на основаніи этого самъ наиболѣе утверждаетъ, что Онъ—Священникъ, и говоритъ, что по тому самому Онъ—Священникъ, что Онъ не имѣлъ мѣста на землѣ. *Аще бы бо былъ на земли, не бы былъ священникъ.* Ибо были иные (на землѣ священники), и это обстоятельство казалось бы опроверженіемъ. Теперь же, имѣя мѣстомъ—небо, и вознесши туда собственное тѣло, тамъ Онъ ходатайствуетъ за насъ предъ Отцемъ. Отсюда, такъ какъ Онъ на небѣ, то, поэтому, Онъ попреимуществу—Священникъ.

5) *Иже образу и стѣни служатъ небесныхъ.* Здѣсь показываетъ преимущество священства Христова, называя верхозавѣтное (священство) *образомъ и стѣнью*, наше же—небеснымъ. Ибо когда ничего земного, напротивъ духовное все, что совершается въ таинствахъ, гдѣ ангельскіе гимны, гдѣ ключи царствія небеснаго, и отпущеніе грѣховъ, и снова связываніе; когда жительство наше на небесахъ, то какимъ образомъ (можетъ быть) не небеснымъ наше (священство)? Посему, этому (небесному священству) служило прообразомъ и примѣромъ, то есть темнымъ образчикомъ и какъ бы тѣневымъ очертаніемъ, — то, что въ Ветхомъ Завѣтѣ было открыто Моисею.

Якоже глаголано бысть Моисею хотящу сотворити скинію: виждь бо, рече, сотвориши вся по образу показанному ти на горѣ [1]). Такъ какъ то, что мы видимъ глазами, мы скорѣе постигаемъ, чѣмъ то, что узнаемъ чрезъ слухъ, то поэтому Богъ *показалъ* Моисею все,

---

[1]) Исх. 25, 9.

не только устройство скиніи, но и то, что касается жертвъ и всего служенія.

6) *Нынѣ же лучшее улучи служеніе.* Это вытекаетъ изъ той именно мысли: *аще бы бо былъ на земли, не бы былъ священникъ.* Нынѣ же, говоритъ, не будучи на землѣ, но небо имѣя мѣстомъ священнодѣйствія, Онъ получилъ лучшее служеніе, то есть служеніе Его не таково, какое (свойственно) земнымъ первосвященникамъ, но небесное, такъ какъ мѣстомъ совершенія его служитъ небо.

Поелику и лучшаго завѣта есть ходатай. Возвысивши священство Христово по мѣсту, и по священнику, и по жертвѣ, такимъ же открыто выставляетъ его и по завѣту. И хотя прежде сказалъ, что Ветхій (Завѣтъ) былъ *немощенъ и не полезенъ,* по причинѣ младенчества слушателей, но онъ скоро прекратилъ объ этомъ рѣчь. Теперь онъ долго задерживается на разсужденіи объ этомъ, и показываетъ, что Новый Завѣтъ лучше того, то есть Евангеліе, ходатай и даровательъ его есть Христосъ; ибо Самъ Онъ сдѣлался для насъ служителемъ Евангелія, *зракъ раба пріимъ,* какъ Моисей есть посредникъ закона.

Иже на лучшихъ обѣтованіихъ узаконися. Предлагаетъ то, что особенно ободряло вѣрующихъ изъ іудеевъ, именно, что обѣтованія нашего завѣта—лучшія обѣтованія. Ибо не блага земныя, и не блага въ потомствѣ и не многочадіе, но царство небесное обѣтовано соблюдающимъ Евангеліе. Итакъ, не будьте малодушны: обѣтованія Евангелія лучше; неразумно унывать тѣмъ, кто имѣетъ лучшее.

7) *Аще бо бы первый онъ непороченъ былъ, не бы второму искалося мѣсто.* Замѣчай порядокъ. Сказалъ, что завѣтъ Христовъ лучше Ветхаго. А откуда это видно? Изъ того, говоритъ, что *на лучшихъ обѣтованіяхъ узаконися.* Вѣдь, если обѣтованія и воздаянія лучше, то совершенно ясно, что и завѣтъ лучше, и заповѣди божественнѣе. Откуда же видно, что обѣтованія лучше? Изъ того, говоритъ, что тотъ былъ отмѣ-

ненъ, а этотъ былъ введенъ вмѣсто него. Ибо Новый (Завѣтъ) потому имѣетъ превосходство, что онъ лучше и совершеннѣе. *Аще бо онъ непороченъ былъ,* то есть, если бы онъ дѣлалъ людей непорочными, то не былъ бы введенъ второй (завѣтъ). Какъ мы обыкновенно говоримъ: домъ не безъ порока, вмѣсто того, чтобы сказать: онъ приходитъ въ упадокъ, ветшаетъ; такъ и о Ветхомъ Завѣтѣ сказалъ, что онъ не былъ непороченъ, не какъ дурной, но какъ не имѣвшій силы сдѣлать (людей) лучшими, какъ данный младенцамъ.

8) *Укоряя бо ихъ глаголетъ.* Не сказалъ, укоряя его (т. е. завѣтъ), но *укоряя ихъ,* т. е. іудеевъ, которые не могли совершенствоваться чрезъ заповѣди закона.

Се дніе грядутъ, глаголетъ Господь, и совершу на домъ Израилевъ, и на домъ Іудовъ завѣтъ новъ. Здѣсь болѣе ясно показываетъ, что Ветхій Завѣтъ отмѣненъ. Ибо вводитъ Бога, чрезъ Іеремію говорящаго, что *иной новый завѣтъ положу* [1]), то есть совершенно новый: не такъ, какъ понимаютъ евреи, что Ездра обновилъ Писаніе. Ибо Писаніе не стало новымъ, но осталось древнимъ, хотя и было имъ возстановлено.

9) *Не по завѣту, егожъ сотворихъ отцемъ ихъ, въ день, вонъ же емшу ми ихъ за руку, извести ихъ отъ земли Египетскія* [2]). Чтобы кто-нибудь не подумалъ, что отмѣняется тотъ завѣтъ, который былъ заключенъ съ Авраамомъ, присоединилъ: *въ день, вонъ же емшу ми ихъ за руку.* Ибо, говоритъ, Я желаю отмѣнить Завѣтъ, о которомъ говорится въ книгѣ Исходъ, Завѣтъ, данный на горѣ Синаѣ отцамъ вашимъ, слившимъ тельца, тогда какъ именно завѣтъ съ Авраамомъ во Христѣ получилъ исполненіе. Ибо *благословятся,* говоритъ, *о сѣмени твоемъ вси языцы* [3]), то есть о Христѣ.

---

[1]) Іерем. 31, 31—34. [2]) Ibid. 31, 32.

[3]) Быт. 22, 18.

Зане тіи не пребыша въ завѣтѣ моемъ, и азъ нерадихъ о нихъ, глаголетъ Господь [1]). Видишь ли, что начало зла отъ насъ. *Тіи*, говоритъ, *не пребыша*, а потому *Азъ нерадихъ о нихъ*. Напротивъ, блага и благодѣянія получаютъ начало отъ Него. Какъ бы оправдываясь, приводитъ причину, по которой Онъ оставляетъ ихъ, именно за ихъ непостоянство.

10) *Яко сей завѣтъ, егоже завѣщаю дому Израилеву по онѣхъ днехъ, глаголетъ Господь* [2]). *По онѣхъ днехъ:* какихъ же? Одни говорятъ, что это дни исхода, когда былъ данъ Моисеевъ законъ. А мнѣ кажется, что онъ говоритъ о тѣхъ дняхъ, о которыхъ сказалъ выше: *се дніе грядутъ*. Такимъ образомъ, послѣ того, какъ пройдутъ тѣ дни, Я положу такой завѣтъ, о чемъ услышишь далѣе.

Дая законы моя въ мысли ихъ, и на сердцахъ ихъ напишу ихъ [3]). Пусть покажетъ это іудей, когда онъ получилъ неписанный законъ. Ибо и послѣ возвращенія изъ Вавилона, онъ данъ былъ Ездрою въ письмени. Апостолы же ничего не получили въ письмени, но приняли въ свои сердца законъ Духа. Посему и Христосъ сказалъ: „Утѣшитель, пришедши, воспомянетъ вамъ вся и научитъ вы всему“ [4]).

И буду имъ Богъ, и тіи будутъ мнѣ людіе [5]). Это совершено было чрезъ Евангеліе. Ибо тѣ, которые прежде служили идоламъ, нынѣ, признавши истиннаго Бога, стали Его народомъ.

11) *И не имать научити кійждо искренняго своего, и кійждо брата своего, глаголя: познай Господа: яко вси увѣдятъ мя отъ мала даже и до велика ихъ* [6]). Наученіемъ называетъ здѣсь наставленіе, сопровождающееся трудомъ. Ибо вотъ мы видимъ, что намъ нужно очень немного словъ для здравомыслящихъ, чтобы убѣдить ихъ вѣровать во Христа. Такъ какъ законъ іудейскій содержался въ одномъ углу (вселенной), то

---

[1]) Іерем. 31, 32. [2]) Ibid. 31, 33. [3]) Ibid. 31, 33.
[4]) Іоан. 14, 26. [5]) Іерем. 31, 33. [6]) Ibid. 31, 34.

немногіе знали его: гласъ же апостоловъ распространился по всей землѣ [1]). И кромѣ того, такъ какъ Богъ жилъ на землѣ во плоти, и такъ какъ Онъ обожествилъ нашу природу чрезъ воспріятіе, то Онъ и возжегъ въ душахъ всѣхъ свѣтъ истиннаго Богопознанія, и благодатію была какъ бы вложена въ человѣческую природу нѣкоторая способность къ истинному познанію Бога.

12) *Зане милостивъ буду неправдамъ ихъ, и грѣховъ ихъ и беззаконій ихъ не имамъ помянути ктому* [2]). Омывая насъ чрезъ крещеніе отъ нечистоты прежнихъ грѣховъ, Онъ уже болѣе не воспоминаетъ о нихъ, какъ прежде смытыхъ.

13) *Внегда же глаголетъ, новъ, обветши перваго.* Изъясняетъ пророческое выраженіе, и говоритъ, что то самое, что онъ назвалъ совершенно новымъ, служитъ указаніемъ, что первый, наконецъ, оказывается ветхимъ.

А обветшавающее и состарѣвающееся, близъ есть истлѣнія. Получивши увѣренность отъ пророка, касается, наконецъ, закона, показывая, что нынѣ процвѣтаетъ нашъ (завѣтъ). Такимъ образомъ, изъ пророческаго выраженія онъ взялъ имя *ветхаго*, отъ себя присоединилъ имя обветшалости, и далѣе съ необходимостію сдѣлалъ выводъ, что *истлѣніе* неизбѣжно для закона, какъ бы такъ говоря: не случайно новый (завѣтъ) упразднилъ ветхій, но вслѣдствіе ветхости, устарѣлости его, то есть, въ силу того, что онъ (ветхій) *немощенъ и неполезенъ*, какъ и въ другомъ мѣстѣ говоритъ: *немощное бо закона, въ немже немоществоваше плотію* [3]).

---

[1]) Псал. 18, 5. [2]) Іерем. 31, 34. [3]) Римл. 8, 3.

НѢСКОЛЬКО МАТЕРІАЛОВЪ
ДЛЯ ИСТОРІИ АЛТАЙСКОЙ МИССІИ
И УЧАСТІЯ ВЪ ЕЯ ДѢЛАХЪ
Н. И. ИЛЬМИНСКАГО *).

Въ началѣ 1888 года преосвящ. Макарій готовилъ къ печати отчетъ Алтайской миссіи за истекшій годъ. Въ отвѣтномъ письмѣ (на два приведенныхъ письма Н. Ивановича) отъ 3—15 марта онъ обѣщалъ Н. Ивановичу выкинуть изъ этого отчета всѣ иностранныя слова, которыхъ терпѣть не могъ Н. Ивановичъ, крѣпко стоявшій за чистоту русскаго языка, особенно въ оффиціальныхъ и другихъ болѣе или менѣе серьезныхъ произведеніяхъ письменности. Далѣе, извѣщая о расширеніи переводческой дѣятельности миссіи на новые племенные языки, онъ писалъ, что миссія добралась недавно до переводовъ на остяцкій языкъ и прежде всего разсмотрѣла остяцкіе переводы нѣкоего Григоровскаго. Они оказались совсѣмъ непонятными для остяковъ; но такъ какъ они напечатаны были Казанской переводческой коммиссіей, то преосвященный не рѣшился упомянуть въ своемъ отчетѣ ни о разсмотрѣніи ихъ, ни тѣмъ болѣе объ ихъ невысокомъ достоинствѣ, не извѣстивъ объ нихъ предварительно Н. Ивановича. Николай Ивановичъ былъ за это очень ему благодаренъ, но въ тоже время крѣпко заступился за симпатичнаго ему автора переводовъ.

---

*) См. Прав. Собес. 1901 г. ноябрь.

„Владыко мой и знаемый мой! писалъ онъ преосвященному Макарію отъ 12 апрѣля 1888 года. На Ваше письмо, начатое 3 марта, оконченное 15-го, прежде всего обѣщаюсь поберечь Ваши глаза и освободить Васъ отъ милыхъ каракуль. О главномъ предметѣ письма — о печатаніи у Реброва приберегу къ концу; здѣсь только попрошу прислать мнѣ на всякій случай счетъ по напечатанію литургіи. Итакъ по пунктамъ. 1) Вы хорошо сдѣлали, что вычеркнули изъ отчета порицаніе остяцкаго перевода и только мнѣ частнымъ образомъ сообщили свои недоумѣнныя мысли. Переводчикъ уже давно умеръ и объ немъ нужно только молиться. Его звали Николай Петровичъ Григоровскій. Жилъ онъ, административно сосланный, въ Нарымѣ, никому невѣдомый. Въ 1870-хъ годахъ Мелетій, нынѣшній селенгинскій епископъ [1]), по пути ли въ Казань или обратно, встрѣтился съ нимъ на пароходѣ на Оби и узналъ отъ него о его переводческихъ трудахъ и о недостаткѣ средствъ. О. Мелетій присовѣтовалъ ему обратиться къ московскому митрополиту Иннокентію. Григоровскій послалъ Иннокентію свои переводы и просьбу о денежномъ пособіи. Ему назначили 100 руб. въ годъ, а переводы прислали въ Казань для напечатанія, если окажутся хорошими. Это было на первыхъ годахъ учрежденія въ Казани Переводческой Коммиссіи на счетъ Православнаго Миссіонерскаго Общества. Получили мы двѣ толстыхъ - претолстыхъ тетради: на одной были написаны тѣ статьи, изъ которыхъ потомъ были напечатаны четыре книжки, на другой тетради — четыре Евангелія; та и другая тетрадь въ два столбца — для русскаго и остяцкаго. Русскій текстъ написанъ былъ мелкимъ, но четкимъ письменнымъ почеркомъ; остяцкій переводъ былъ написанъ печатными, весьма тщательными и правильными буквами. Гордій Семеновичъ (Саблуковъ) разобралъ нѣсколько страницъ, выписалъ слова и нѣкоторыя грамматическія формы: потомъ нашли мы

---

[1]) Скончался епископомъ рязанскимъ.

очень обширную грамматику Кастрена о самоѣдскомъ языкѣ, въ числѣ его нарѣчій — самоѣдско-остяцкое — близкое къ этому переводу, но не совсѣмъ тоже. Замѣтили мы, по сличенію русскаго текста, что напримѣръ русскій оборотъ: чтобъ увидѣть, а по сибирски: чтобъ увидѣть бы, Григоровскій переводилъ: штобъ, потомъ глаголъ въ неопредѣленномъ наклоненіи съ приложеніемъ русской частицы бы. Подобные руссицизмы повергли насъ въ отчаяніе. И придумали мы выписать въ Казань самого Григоровскаго и съ нимъ двоихъ остяковъ. Оказалось, что онъ, какъ ссыльный, не можетъ выѣхать въ Россію. Стали мы ходатайствовать черезъ Миссіонерское Общество. Началась большая переписка. Тобольскій губернаторъ одобрилъ Григоровскаго за его жизнь и литературные труды. Наконецъ, съ Высочайшаго соизволенія, онъ освобожденъ отъ всѣхъ послѣдствій ссылки. И вотъ 29 іюня 1879 года пріѣхали въ Казань и прямо ко мнѣ въ семинарію Н. П. Григоровскій и его хозяинъ Иванъ Степановъ, безбородый остякъ, но порусски порядочно говоритъ, одѣтъ въ сюртукъ, человѣкъ торговый. Когда дня черезъ 3—4 по пріѣздѣ завелъ я рѣчь о складѣ ихъ языка и поставилъ нѣсколько характерныхъ татарскихъ оборотовъ, Иванъ Степанычъ перелагалъ поостяцки согласно съ татарскимъ; но когда потомъ приступили мы къ разсмотрѣнію переводовъ и часа два - три бились надъ нѣсколькими строками, Иванъ Степанычъ настойчиво сталъ утверждать, что переводъ прекрасный, что они и дома его общими силами поправляли и въ дорогѣ на пароходѣ этимъ только занимались, — новаго пересмотра не нужно. Очевидно, онъ испугался длинной работы, особенно же задержки во времени, между тѣмъ пароходство на Оби могло бы прекратиться и онъ остался бы въ Казани на зиму и потерялъ бы весь рыболовный промыселъ, всѣ выданныя впередъ остякамъ деньги, это было бы для него раззореніемъ. Вотъ мы и стали печатать въ двухъ типографіяхъ разомъ. Между тѣмъ имъ хотѣлось побывать въ Москвѣ. Такимъ

образомъ И. С-ча мы проводили въ началѣ августа, а Григоровскій работалъ до сентября и кончилъ 4 книжки. За это время онъ каждый день вставалъ въ 4 часа и работалъ до ночи, а прогулкой ему служило только отнести въ типографію корректуру. Прекрасной наружности: лицо чистое и большая, совершенно бѣлая борода, росту средняго, худощавый. Онъ родился отъ чиновныхъ благородныхъ родителей въ Вяткѣ; еще ребенкомъ перевезенъ въ Уфу; прошелъ гимназію и два года учился въ Казанскомъ университетѣ; во время университетскихъ смутъ уволился и служилъ на Воткинскомъ заводѣ въ Вятской губерніи; за какую-то провинность административно сосланъ въ Нарымскій край. Здѣсь онъ пріютился къ Ивану Степанову учить малыхъ дѣтей грамотѣ и скоро увидѣлъ необходимость роднаго языка; онъ и сталъ имъ заниматься, составлялъ книжки: азбуку, священную исторію, объясненіе праздниковъ и молитвы, потомъ принялся за Евангеліе. По возвращеніи отъ насъ онъ переправилъ и переписалъ Четверо-Евангеліе и перевелъ весь Апостолъ, со включеніемъ Апокалипсиса, и написалъ также четко, только уже не печатно, а рукописно, на обоихъ языкахъ. Въ виду сомнительнаго достоинства переводовъ, мы напечатали только 4 книжки, а самые-то главные труды его хранятся въ библіотекѣ Казанской дух. академіи. Отсюда слѣдуетъ, что Переводческая Коммиссія поступила въ отношеніи остяцкихъ переводовъ съ надлежащею осторожностью, вошла въ большія издержки,— тогда еще денегъ у насъ было много, печатали тогда еще мало. Григоровскій отъ младенчества воспитанъ былъ въ религіозномъ и набожномъ духѣ и сохранилъ его и въ ссылкѣ и до смерти. Въ книжкѣ о молитвѣ во 2-й половинѣ—о сердечной молитвѣ его собственныя размышленія—прекрасны. Благочестивый, серьезный, труженникъ; — Вы должны молиться за упокой его души, а не вѣрить всякому зубоскалу и завистнику. Да впрочемъ и завидовать нечему. Григоровскій впослѣдствіи получалъ изъ Москвы 100 руб. въ годъ.

Хорошо, что Вы зачеркнули, — стыдъ-то былъ-бы Вамъ. — Посылаю за бандеролью тунгузское Евангеліе и гольдское объясненіе праздниковъ, чтобы Вы видѣли и прочитали примѣчанія коммиссіи, на которыя однакожь никакого не было отвѣта, ни да, ни нѣтъ.

„Отчета Вашего еще не получилъ; жду съ нетерпѣніемъ. Преосвященный Тихонъ знакомый мнѣ человѣкъ, а вотъ не прислалъ того № Епархіальныхъ Вѣдомостей, гдѣ описано Ваше общее путешествіе, а вѣдь я отчасти далъ къ нему поводъ своимъ обширнымъ къ нему письмомъ, на которое и отвѣта не получилъ. Н. П. Григоровскій ошибся въ языкѣ, перевелъ плохо синтаксически, но нравственности былъ образцовой. Пожалуста исправьте свое о немъ понятіе“.

Менѣе, чѣмъ черезъ недѣлю, познакомившись съ началомъ алтайскаго отчета чрезъ епархіальныя вѣдомости, Н. Ивановичъ отъ 18 апрѣля отправилъ преосв. Макарію новое письмо, въ которомъ выражалъ свои впечатлѣнія отъ этого отчета и сообщалъ разныя соображенія по вопросу о распространеніи вліянія Алтайской миссіи на Минусинскій край. Изъ этихъ соображеній видно, какъ сильно интересовался онъ успѣхами миссіи и внимательно изучалъ характеръ мѣстностей, на которыя она могла простирать свою просвѣтительную дѣятельность.

„Полнаго отчета Вашего за 1887 годъ я еще не получилъ, но въ 6 нумерѣ Томскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей прочиталъ начало отчета и изъ записокъ учителя Каншина. Отчетъ прекрасный, довольно подробный. Но такъ какъ хвалить въ частномъ письмѣ къ предмету восхваленія не полезно, дабы не возгордился сей предметъ, то я лучше укажу тѣ мѣста, которыя мнѣ представляются неправильными или недоумѣнными. Во-первыхъ, хорошо что Вы въ корректурѣ повытолкали не мало иностранныхъ словъ, но все еще осталась малая толика этого сору. Усерднѣйше прошу изгнать впредь навсегда слово *процентъ*. Оно умѣстно только въ денежныхъ расчетахъ и вовсе ней-

детъ къ числу крестившихся, наприм. къ страницѣ 18, ибо совсѣмъ неправильно употреблено здѣсь. Процентъ слово латинское pro cento (за сто), означаетъ не самое число, а отношеніе къ каждой сотнѣ даннаго числа. Евангельская вдовица пожертвовала на церковь двѣ лепты; но она повергла все, что имѣла: это по процентному расчету она пожертвовала сто процентовъ; а потому ея процентъ гораздо выше всѣхъ другихъ жертвователей, которые вложили въ корвану десятки и сотни рублей, но такъ какъ это было отъ избытковъ, т. е. отъ большихъ капиталовъ, то процентъ у нихъ былъ не такъ значителенъ. Вы говорите, что наименьшій процентъ (1%) крещеныхъ падаетъ на Мрасскій станъ, а сейчасъ же поясняете, что тамъ крестить болѣе некого. Слѣдовательно тутъ самый большой процентъ (100%). Начальникъ Алтайской миссіи не знаетъ этой мамоны неправды, — не долженъ и огрязняться мамонскими изреченіями.

„На страницѣ 3-й, какое знаменованіе — благоволительное, или паче чаянія непріязненное, имѣетъ поставленное для Штыгашева условіе—служить только при Алтайской миссіи безъ права переходить на службу внѣ оной? Я объясню слѣдущее: лѣтомъ 1886 года проѣздомъ съ Нижегородской ярмарки былъ у меня Таштыпскій Димитрій Ивановъ, усердный благотворитель и благодѣтель Штыгашева. Просидѣлъ онъ у меня цѣлый вечеръ, часа три. Я, разумѣется, интересовался знать положеніе и соотношеніе инородческихъ мѣстностей Матура и другихъ. По его разсказамъ, Матуръ изъ Кузнецкаго округа есть одинокое мѣстечко, далеко откинутое отъ Кузнецкаго населенія, и поэтому лишенное церковнаго назиданія, и причисленное къ церкви Таштыпской, чужой епархіи. По словамъ того же Иванова, на этой же окраинѣ Минусинскаго округа есть нѣсколько татарскихъ деревушекъ. А въ Минусинскомъ краѣ самый выдающійся, а быть можетъ и единственный миссіонеръ — Катановъ, которому Вы сочли же необходимымъ дать нѣкоторые миссіонерскіе

совѣты (стр. 16). Я слышалъ также, что магометанскіе торговцы заѣзжаютъ въ Минусинскій край, совершенно беззащитный и темный; я и предположилъ, что Штыгашевъ, воспитанный въ правилахъ и примѣрахъ Алтайской миссіи, единственное тамъ лицо, могущее помочь дѣлу. Надѣюсь, что моя мысль въ своей вышеобъясненной сущности не должна быть для васъ оскорбительна или несочувственна. Сдѣлайте такъ,—устройте въ Матурѣ небольшую и простую церковь, преобразите Штыгашева въ отца Іоанна, исходатайствуйте причисленіе къ Матурской церкви ближайшихъ инородческихъ деревень Минусинскаго края. Попросите преосвященнаго Тихона уступить Вамъ эту частичку своей паствы. Такимъ образомъ и Штыгашевъ сохранится для Алтайской миссіи, и дѣло христіанскаго просвѣщенія получитъ у него прочное положеніе.

„На той же третьей страницѣ читаю, что учитель Семенъ Чисмачаковъ, изъ инородцевъ, назначенъ *организаторомъ* миссіонерской школы въ Минусинскомъ округѣ по примѣру школъ Алтайской миссіи. Это мнѣ весьма нравится; желательно, чтобы впослѣдствіи болѣе и болѣе Ваши благодатныя сѣмена разсѣевались и за предѣлы непосредственнаго Вашего вѣдѣнія. На страницѣ 11: Упорные въ язычествѣ Алтайскіе зайсаны и родовичи оказываютъ противодѣйствіе евангельской проповѣди. Нельзя ихъ оставить въ покоѣ, но опасно и прибѣгать къ какимъ-нибудь сильнымъ и крутымъ мѣрамъ. Оставивъ ихъ въ покоѣ, можно довести ихъ до закоснѣлости; а крутыми мѣрами какъ бы не довести до озлобленія, и если къ нимъ возможенъ доступъ монгольскимъ выходцамъ, то какъ бы они не бросились въ ламайство. Нельзя ли примѣнить къ этимъ алтайцамъ религіозную миссіонерскую силу о. Михаила Васильевича? О. Михаилъ получилъ отъ Господа власть на духовъ нечистыхъ; своей молитвой и благословеніемъ онъ разрушаетъ силу вражію и плѣненныхъ врагомъ язычниковъ изводитъ на свободу, дѣлаетъ ихъ бодрыми и счастливыми. Мы понимаемъ миссіонерство,

какъ знаніе иновѣрческихъ догматовъ и повѣрій, какъ діалектику; но строго говоря, разсужденія и споры едва ли могутъ склонить и убѣдить иномыслящихъ. Преклоняетъ и располагаетъ въ пользу истинной вѣры безупречная чистая жизнь проповѣдниковъ ея и разныя благодѣянія, особенно же чудесная сила вѣры и молитвы, кому дана отъ Господа эта сила. Это миссіонерство во всей Россіи въ настоящее время только и имѣется въ Алтайской миссіи, и насаждено тамъ блаженнымъ основателемъ миссіи. Я впрочемъ думаю, что сила Христовой вѣры дошла до слуха и Алтайскаго населенія. Если могъ бы о. Михаилъ сдѣлать поѣздку къ этимъ алтайцамъ, или же если бы изъ наиболѣе убѣжденныхъ, одаренныхъ живою вѣрой Чулышманскихъ его крестниковъ послать человѣка два-три къ этимъ алтайцамъ, чтобы они разсказали имъ благодатную силу Христову къ освобожденію языческаго сердца отъ всякихъ страховъ и напастей бѣсовскихъ. Во всякомъ случаѣ старайтесь подвигать къ нимъ миссіонерскія школы и христіанское образованіе.

„Стр. 16 и 17. Весьма поучительна поѣздка Ваша въ Нарымскій край. Теперь я узналъ, какіе были у Васъ остяцкіе толмачи; интересно будетъ просмотрѣть Ваши опыты остяцкихъ переводовъ. Это Вы прекрасно надумали взять мальчиковъ остяцкихъ въ свое катихизаторское училище. Я присовѣтовалъ бы еще не бросать совсѣмъ напечатанныя въ Казани четыре книжки, а воспользоваться ими, какъ матеріаломъ, перекроить ихъ по инородческой конструкціи, ибо слова-то въ нихъ, вѣроятно, большею частію хороши, только синтаксисъ плохъ. Впослѣдствіи нужно и въ Нарымѣ имѣть миссіонерскія школы съ роднымъ языкомъ“.

Особенно озабочивали Н. Ивановича киргизскія изданія, какъ по недостатку переводчиковъ, такъ и по малой разработкѣ для нихъ самого киргизскаго языка. Этимъ и объясняются его настойчивыя требованія, чтобы алтайскіе дѣятели присылали свои киргизскія изданія въ Казань для просмотра и, кромѣ того, ста-

рались внимательнѣе повѣрять ихъ удобопонятность чрезъ чтеніе ихъ киргизамъ разныхъ мѣстностей. До 1889 года Алтайская миссія издала три киргизскихъ перевода (въ 1886 г.): Первоначальныя свѣдѣнія о св. христіанской вѣрѣ, Житіе св. вмч. Евстафія Плакиды и (на нарѣчіи черноануйскихъ киргизъ) Плачъ души грѣшника при разлученіи ея отъ тѣла о грѣхахъ своихъ (въ 1888 г.). Въ 1889 г. подъ наблюденіемъ Н. Ивановича въ Казани печатался еще четвертый киргизскій переводъ, — переводъ св. Евангелія отъ Луки, составленный въ Тургайской области актюбинскимъ священникомъ о. Мозохинымъ (изъ русскихъ) и учителемъ двухкласснаго киргизскаго училища извѣстнымъ Спиридоновымъ (изъ татаръ): переводъ этотъ отличался замѣтнымъ татарскимъ вліяніемъ, отъ котораго не могъ отрѣшиться Спиридоновъ при всемъ знаніи киргизскаго языка. Посылая это только лишь отпечатанное Евангеліе Алтайской миссіи, Н. Ивановичъ въ препроводительномъ письмѣ отъ 4 іюля 1889 года не преминулъ нарочито высказать свои мысли объ исправленіи новаго перевода на основаніи данныхъ киргизскаго языка разныхъ подвѣдомыхъ миссіи мѣстностей.

„Недавно напечатанъ въ Казани киргизскій переводъ Евангелія отъ Луки. Этотъ переводъ сдѣланъ въ укрѣпленіи Акъ-Тюбе Тургайской области, не очень далеко отъ Илецкой Защиты (120 верстъ?), бывшими воспитанниками Казанской учительской семинаріи, — одинъ русскій — теперь тамъ священникомъ, а другой — крещеный татаринъ изъ учениковъ о. Василія Тимоѳеевича. Этотъ былъ въ Акъ-Тюбе учителемъ, а теперь практикантомъ татарскаго языка въ Оренбургской духовной семинаріи. Они перевели Евангеліе отъ Луки потому, что по газетамъ знали, что Евангеліе отъ Матѳея уже переведено у Васъ, но напечатано ли оно, и нигдѣ этого не читалъ. Переводъ сей они представили своему архипастырю, преосв. Макарію епископу Оренбургскому и Уральскому. А преосв. Макарій поручилъ мнѣ его разсмотрѣть и напечатать. Вотъ и былъ

командированъ одинъ изъ переводчиковъ-то — Иванъ Спиридоновъ съ тетрадью перевода въ Казань и жилъ около полутора мѣсяца, Я теперь (около уже двухъ лѣтъ) ослабъ глазами и мозгами, не могу читать корректуры и долго напрягаться,—сейчасъ голова отяжелѣетъ. Поэтому у насъ такъ долго и тянулось печатаніе, соединенное съ пересмотромъ и передѣлкой. Они переводили съ русскаго, а въ русскомъ переводѣ есть лишнія слова—частицы, безполезныя для инородческихъ языковъ, притомъ выдерживали частицы и союзы: ежели и т. п. Эти частицы киргизами Тургайской области позаимствованы изъ татарскихъ книгъ. Я много ихъ повыкинулъ, но все еще осталось не мало; я полагаю, что эта примѣсь не существуетъ въ алтайскомъ и въ Вашихъ мѣстахъ не понравится. Но имѣйте въ виду, владыко, что этого перевода напечатано всего только 600 экземпляровъ, въ видѣ перваго опыта. Я разсчитывалъ и такъ и преосвященному Макарію Оренбургскому писалъ, что переводъ этотъ долженъ подвернуться исправленію и значительной передѣлкѣ, особенно въ Алтайскомъ вѣдомствѣ, у киргизъ Семипалатинской области—въ Букони и т. д., а частію и въ предѣлахъ Оренбургской епархіи, въ областяхъ Тургайской и Уральской, и потомъ напечататься въ большемъ количествѣ. Посему Вы, владыко, читайте исправливая, а не кляните (такъ писывали древніе русскіе списатели св. Евангелія), т. е. Вы-то не будете клясти, а могутъ увлечься Ваши молодые сотрудники. Я это впрочемъ знаю по себѣ: когда я былъ молодъ и легкомысленъ, всегда очень горячо и заносчиво критиковалъ чужіе труды. — Я теперь лѣтую въ Ставрополѣ Самарской губерніи на Волгѣ, и когда поѣхалъ изъ Казани, утвердилъ послѣдніе листы къ напечатанію; я велѣлъ по отпечатаніи на-чисто переплести экземпляровъ съ сотню и послать Вамъ полсотни и полсотни въ Оренбургъ Вашему тезкѣ, еще сколько нибудь тобольскому преосвященному Авраамію. И чудакъ же этотъ Вашъ сосѣдъ съ западнаго боку: онъ вздумалъ книги татарскія вы-

писывать и безъ людей проповѣдующихъ и направляющихъ—однѣ только книги пускать въ степь киргизскую. По моему это вовсе не ладно".

Преосвященный Макарій разослалъ присланные ему экземпляры Евангелія о. Синьковскому, Стефану Борисову (Тодогошеву), священствовавшему въ одной станицѣ на границѣ Китая, въ катихизаторское училище и проч. Отвѣтное письмо его отъ 29 сентября писано было во время его путешествія по Алтаю и извѣщало Н. Ивановича о новыхъ планахъ и надеждахъ алтайскихъ дѣятелей касательно усиленія успѣховъ миссіи. О. Филаретъ Синьковскій намѣревался напечатать для степныхъ киргизовъ Евангеліе Матѳея арабскимъ шрифтомъ и распространить его въ степи. Въ катихизаторскомъ училищѣ о. Меѳодій для просвѣщенія остяковъ сталъ знакомиться съ остяцкимъ языкомъ и требовалъ книгъ. Въ числѣ учениковъ училища явились сагайцы изъ Енисейской епархіи; для совершенія богослуженія на сагайскомъ языкѣ въ Енисейскую епархію былъ посланъ на этомъ языкѣ переводъ литургіи. но по нему тамъ все таки не служилъ никто, не исключая и единственнаго священника сагайца о. Н. Катанова, — преосв. Макарій просилъ Н. Ивановича, не можетъ ли онъ привлечь къ этому дѣлу мѣстнаго преосвященнаго. Недостатокъ средствъ на содержаніе миссіонеровъ Алтайская миссія предполагала восполнять, опредѣляя миссіонеровъ на приходскія мѣста, какъ былъ опредѣленъ о. Тодогошевъ, или на другія должности, оплачиваемыя посторонними средствами, должности учителей въ казачьихъ школахъ, оспенниковъ, даже волостныхъ писарей, — свободное отъ своихъ прямыхъ должностей время всѣ они могли бы посвящать миссіонерскимъ бесѣдамъ и проповѣди Евангелія.

Извѣстія эти очень заняли Н. Ивановича и сильно задѣли его миссіонерскую осторожность въ отношеніи къ киргизамъ,—алтайскіе дѣятели, очевидно, не раздѣляли опасеній, которыя онъ постоянно внушалъ имъ

въ своихъ письмахъ. Немедленно послалъ онъ на Алтай одно за другимъ два письма отъ 23 и 24 октября.

„Не даромъ, писалъ онъ въ первомъ обширномъ письмѣ, письмо Ваше отъ 29 сентября долго писалось въ разныхъ мѣстахъ; оно такъ богато содержаніемъ и множество возбуждаетъ мыслей и разныхъ чувствъ. Какъ бы только мнѣ изложить свои впечатлѣнія и заключенія сколько нибудь толково и убѣдительно и не опустить чего либо важнаго. Порядка у меня не спрашивайте, а что и какъ придется, примите благоснисходительно.

„Я о преосвященномъ Тихонѣ (Енисейскомъ) получилъ доброе понятіе, какъ о владыкѣ весьма симпатичномъ и заботливомъ, еще когда онъ былъ въ Вяткѣ раньше 1885 года; въ этомъ году онъ присутствовалъ на собраніи преосвященныхъ въ Казани, тогда я съ нимъ познакомился лично и ему вручилъ длинное письмо объ инородческихъ переводахъ. Жаль мнѣ было его, что онъ не въ Вяткѣ оставленъ самостоятельнымъ епископомъ, а посланъ въ даль Сибирскую, но я успокоился на той мысли, что и Сибирь нуждается въ добрыхъ и мудрыхъ пастыряхъ. Проѣздомъ изъ нижегородской ярмарки въ Таштыпъ, посѣтилъ меня знакомый Ивана М. Штыгашева (кажется Ивановъ?) справить отъ Штыгашева мнѣ поклонъ и сообщилъ мнѣ много любопытнаго о религіозномъ положеніи минусинскихъ инородцевъ, къ которымъ русскіе священники не прилагаютъ ни малѣйшаго попеченія, обирая ихъ лишь только деньги. Я это и написалъ преосвященному Тихону. Моя ошибка,—я вдался нѣсколько въ фамильярный тонъ, но мои соображенія,—сущность то моего письма,—были искреннія и серьезныя; я обращалъ его вниманіе на инородческій элементъ; я ему предлагалъ испросить у Васъ Штыгашева и сдѣлать его священникомъ въ Матурѣ, прикомандировавъ это селеніе къ Енисейской епархіи со включеніемъ къ нему татарскихъ деревень Минусинскаго округа. Преосв. Тихонъ меня не удостоилъ отвѣтомъ,—видно обидѣлся. Но не

письмо ли мое вызвало Ваше съ нимъ общее путешествіе по Минусинскому краю? Я ему писать не буду, потому что онъ, видимо, не расположенъ выслушивать постороннихъ совѣтовъ. Въ концѣ концовъ, значитъ: надо прожить среди инородцевъ надъ инородческимъ дѣломъ десятки лѣтъ, какъ Вы на Алтаѣ, и я не мало небо коптилъ въ Казани,—чтобы усвоить умомъ и сердцемъ инородческое дѣло, хотя оно очень просто въ своей основѣ и сущности. Ну, эту матерію въ сторону.

„Киргизскій переводъ Луки немножко отзывался русскимъ и татарскимъ духомъ, я старался смягчить этотъ недостатокъ. Все-таки вышло довольно близко къ киргизскому характеру, и для перваго опыта удовлетворительно. У Васъ можетъ выйти нѣсколько по-алтайски. Постепенно выработается чисто киргизскій складъ, когда природные киргизы серьезнѣе и душевнѣе войдутъ въ это дѣло. Если найдете нужнымъ, мы Вамъ еще съ сотню, или и болѣе, можемъ послать Евангелія Луки. Мы его напечатали, кажется, около 600, часть послали въ Оренбургъ къ Вашему тёзкѣ, а другую можно всю къ Вамъ; впрочемъ не много и въ Тобольскъ. Но (между нами) преосв. Авраамій—странный человѣкъ, и въ инородчествѣ, кажется, мало понимаетъ. Дѣло въ томъ, что они хотятъ книги татарскія наши распространять въ степи безъ руководящаго проводника, и кто какъ будетъ читать и что и въ какомъ направленіи вычитаетъ и пойметъ, — объ этомъ и думы не думаютъ. Это весьма опасно.

„Вотъ и о. Филаретъ (я очень радъ, что его ревность вознаграждена — отличена повышеніемъ сана), невѣрно (слишкомъ легко) смотритъ на маленькія школы татарскія вь киргизскихъ аулахъ;—это напротивъ очень опасная сила, страшная своею многочисленностію; это саранча, которая ничтожна, если посмотрѣть на каждое насѣкомое въ отдѣльности, но ихъ масса, которая опустошаетъ цѣлыя области и убиваетъ народъ голодомъ. Онъ слишкомъ довѣряетъ лицемѣрному вниманію

киргизъ въ своихъ бесѣдахъ. Теперь онъ думаетъ распространить и усилить оглашеніе христіанства въ степи изданіемъ Евангелія арабскими буквами. Это великая будетъ ошибка и большая опасность, потому что татарскіе менторы постараются это Евангеліе и прочитать безтолково и исказительно, и протолковать превратно и соблазнительно, и даже по своему желанію выбрать изъ Евангелія, т. е. понадергать словъ и выраженій и сопоставить ихъ даже кощунственно. Какъ это можно давать въ руки врагамъ святыню? Пожалуста, этого не допускайте. Притомъ имѣйте въ виду: Никольсонъ агентъ англійскаго Библейскаго общества напечаталъ новымъ изданіемъ прежній, такъ называвшійся, киргизскій переводъ всего Новаго Завѣта и распространилъ въ степи. Вашъ переводъ, напечатанный арабскими то буквами, — если въ степи столкнется съ этимъ переводомъ, безъ сомнѣнія окажутся разности и противорѣчія, а это опять дастъ врагамъ христіанства оружіе для глумленія и нападокъ. Очень радъ, что Степанъ Тодогошевъ (Вы впрочемъ истребили это наименованіе, какимъ онъ у насъ значился въ спискахъ,— такъ память о Казанской учительской семинаріи для Васъ непріятна), ну пусть по Вашему будетъ—Степанъ Борисовъ,—такъ я очень радъ, что онъ служитъ дѣлу миссіи на дальнихъ окраинахъ [1]). Съ самаго начала, когда еще они не поступали въ семинарію, а изъ школы приходили ко мнѣ для чтенія и пересмотра ихъ перевода св. Литургіи съ татарскаго на Алтайскій, и тогда Степанъ мнѣ показался живѣе и смышленѣе Михаила (а что этотъ?)

„Кстати: Вы восхваляли генералъ - губернатора Г. А. Колпаковскаго—христіаннѣйшій и т. д., а вотъ подъ носомъ у него и даже по его распоряженію печатается въ Омскѣ особое прибавленіе къ Акмолинскимъ

---

[1]) Преосв. Макарій писалъ, что Степанъ Борисовъ Тодогошевъ опредѣленъ священникомъ въ Катанъ-Карагай на жалованьи отъ казачьяго вѣдомства.

областнымъ Вѣдомостямъ съ киргизскимъ переводомъ; и я замѣчаю въ немъ направленіе киргизской обособленности, что прямо подкапываетъ Вашу миссіонерскую почву. Наприм. — они печатаютъ тамъ исторію тюрковъ, куда конечно входятъ и киргизы, переводя ее съ нѣмецкаго съ сочиненія Вамбери, —этого заклятого врага Россіи, и перелагаютъ на русскій и киргизскій. Переводъ ихъ во многихъ случаяхъ невѣренъ и вообще плохъ, а въ общемъ будетъ это воспитывать въ киргизахъ претензіи на превосходство предъ русскими: мы-де потомки тѣхъ Чингизхановъ, Тамерлановъ и Батыевъ, предъ которыми въ землю кланялись русскіе князья. Вообще чувствуется, что газета киргизская въ Омскѣ внушаетъ киргизамъ претензіи и заносчивость. Какъ это Герасимъ Алексѣевичъ не замѣчаетъ? Или онъ— человѣкъ безъ образованія? Или не взглянетъ въ газету? Жаль, очень жаль [1]).

„На чужіе хлѣба не особенно будьте падки: на все дадутъ Вамъ денегъ, да и станутъ командовать совсѣмъ не по Вашему вкусу. Такъ наприм. Оренбургское Братство понасажало было своихъ инородческихъ учителей въ казачьи-то школы у нагайбаковъ,—это тѣ же крещеные татары, какъ и въ Казанской губерніи, и также уклоняются въ магометанство, но только состоятъ въ казачьемъ войскѣ и имѣютъ внѣшнюю русскую выправку. Казачье начальство не позволяетъ учить нагайбаковъ по татарски, а непремѣнно все порусски, Когда у Васъ соѳты и миссіонеры на Вашемъ содержаніи, они вполнѣ Вамъ и подчинены и никто не смѣетъ имъ препятствовать въ ихъ дѣйствіяхъ. Относительно Вашихъ питомцевъ, судя по Вашимъ же отчетамъ и ихъ записямъ, я скажу, что они немножко самонадѣянны и рѣзко налетаютъ на иномыслящихъ. Это, быть можетъ, удобно на Алтаѣ, а въ киргизской степи это не удобно. Киргизы народъ тонкій и ловкій на сло-

---

[1]) Н. И—чъ писалъ объ этомъ и К. П. Побѣдоносцеву: Письма стр. 320—323.

вахъ,—какъ разъ просмѣетъ и сконфузитъ. Надо все дѣлать и говорить исподволь и подумавши.

„Въ Вашемъ катихизаторскомъ училищѣ смѣшеніе языковъ — прекрасно. Вы постарайтесь всѣ языки и нарѣчія поддержать,—пусть каждый въ своемъ улусѣ читаетъ Алтайскіе переводы своимъ говоромъ и нарѣчіемъ. Нельзя ли упражнять въ этомъ еще въ училищѣ? Можно такъ сдѣлать, пріучить, что одинъ и тотъ же текстъ, наприм. алтайскую священную исторію киргизъ будетъ читать по киргизски, сагаецъ по-сагайски и т. д.—Желаніе о. Меѳодія познакомиться съ остяцкимъ языкомъ достойно всякаго сочувствія. У Кастрена есть огромная книга (пальца въ три толщиной) объ этомъ нарѣчіи, которое онъ называетъ остяцко-самоѣдскимъ. У меня этой книги нѣтъ, а нужно выписать ее изъ Петербурга отъ коммиссіонеровъ Имп. Академіи Наукъ. Но онъ могъ бы довольно матеріала найти въ напечатанныхъ здѣсь переводахъ Н. П. Григоровскаго. Его переводы страдаютъ въ синтаксическомъ отношеніи русскимъ складомъ и оборотомъ, но этимологическія формы и слова въ своихъ значеніяхъ — вообще должны быть вѣрны. Вѣдь онъ былъ въ Казани, и жилъ у меня слишкомъ два мѣсяца, работалъ усидчиво надъ корректурами, — печаталось въ двухъ типографіяхъ, и онъ одинъ поспѣвалъ за корректурами, вставая въ 4 часа утра и ложась въ 11 и 12 ночи. У насъ были (а мы сдали въ академическую библіотеку, какъ памятникъ) дюжія рукописи его — весь новый завѣтъ двукратно на двухъ языкахъ написанный весьма тщательно. Вы напрасно однажды на него прогнѣвались. Онъ былъ искренній и усердный труженикъ, но ошибся въ методѣ, ибо не имѣлъ подготовки. Его открылъ, кажется, о Мелетій (нынѣ якутскій), когда ѣхалъ изъ Казани обратно въ Иркутскъ, съ нимъ встрѣтился на пароходѣ отъ Нарыма до Томска. Онъ ему посовѣтовалъ обратиться къ митрополиту Иннокентію, съ того и началось. Вы сего раба Божія, усопшаго Николая (Петровича Григоровскаго) внесите въ свои диптихи для помино-

венія, какъ труженика, ибо сказано: „и намѣреніе цѣлуетъ“. Я слышалъ, что у остяковъ нарымскихъ что ни деревушка, чуть что ни человѣкъ, то особое нарѣчіе. Когда впослѣдствіи ему посылали въ разъ рублей сто, это вѣдь годовое содержаніе, вѣроятно люди позавидовали и уже умершаго оклеветали предъ Вами“.

Другое письмо отъ 24 октября: „Сейчасъ былъ у меня В. В. Миротворцевъ, мой сочленъ по переводческой коммисіи. Я далъ ему прочитать Ваше письмо. Печатаніе Евангелія арабскими буквами и онъ не одобрилъ. На счетъ печатанія Вашихъ алтайскихъ, киргизскихъ и т. п. переводовъ въ Бійскѣ онъ сказалъ и мнѣ велѣлъ написать Вамъ, чтобы печатали все, что нужно, а мы, говоритъ, уплатимъ отсюда, а въ совѣтъ Московскій они пусть не обращались бы. Итакъ, преосвященнѣйшій владыко, Вы и печатайте съ Богомъ свои труды переводческіе, киргизскіе и прочіе, что у Васъ есть. Только Вы пишите на заглавномъ листѣ: „Изданіе Православнаго Миссіонерскаго Общества“. Литургію Вы напечатали безъ этой надписи. Что же Вы развѣ бунтуетесь противъ Миссіонерскаго-то Общества? Всѣ мы живемъ по его милости. Только нужно бы намъ заблаговременно получить отъ Васъ смѣту или разсчетъ, сколько и что Вы будете печатать; ибо мы здѣсь много печатаемъ, да еще въ Симбирскѣ печатаются всѣ чувашскіе переводы. Здѣшніе типографщики намъ вѣрятъ и въ кредитъ печатаютъ, но вѣдь нужно же и платить имъ, хотя и послѣ времени. Такъ, намъ бы не обанкротиться въ одно прекрасное утро. Кто у Васъ въ Букони учителемъ и какъ идетъ учебное дѣло въ Букони? На окраинахъ киргизскаго населенія русскіе казаки всѣ отлично владѣютъ киргизскимъ языкомъ, вотъ бы этихъ казаковъ и приноровить къ миссіонерскому дѣлу. Или же нельзя ли повернуть на это служеніе Черно-Ануйскихъ киргизовъ? Впрочемъ я и вчера Вашимъ глазамъ задалъ работу тяжкую, теперь нужно пощадить Васъ и покончить поскорѣе“.

Преосвященный Макарій отъ 9 января 1890 года отвѣчалъ на эти письма обстоятельнымъ и успокоительнымъ описаніемъ послѣднихъ успѣховъ миссіонерскаго дѣла на Алтаѣ и въ Минусинскомъ краѣ. Преосвященный Тихонъ выразилъ большое вниманіе къ просвѣщенію инородцевъ этого края, принялъ отъ Алтайской миссіи учителя въ свою инородческую школу, отпустилъ нѣсколько сагайцевъ учиться въ Бійской школѣ, оказывалъ свое покровительство алтайцу Штыгашеву, содѣйствовалъ введенію богослуженія на языкѣ минусинскихъ инородцевъ и проч. Около священника Тодогошева среди киргизовъ формировался новый миссіонерскій станъ. Само Миссіонерское общество начало собирать справки о мѣстностяхъ, на которыхъ удобнѣе было бы открыть новые станы для киргизской миссіи. Относительно опасеній Н. Ивановича, какъ бы не взволновались киргизы отъ миссіонерской ревности о. Синьковскаго, преосв. Макарій писалъ: „Позвольте быть откровенными, какъ и сами Вы откровенно говорили намъ, за что мы благодарны. Мнѣ кажется, что Вы слишкомъ напуганы казанскими татарами и слишкомъ твердо хотите держаться тактики осторожности въ отношеніи къ киргизамъ и вообще къ сибирскимъ инородцамъ. И опять: зачѣмъ не вѣрить искренности киргизовъ, когда они съ усердіемъ слушаютъ слово миссіонера? Мнѣ кажется, имъ не для чего лицемѣрить. Слушаютъ они исторію Евангельскую, потому что считаютъ ее столько же истинною, сколько и разсказы муллы. Съ другой стороны есть среди нихъ и нафанатизированные хаджами, — эти дѣйствительно мрачно смотрятъ на проповѣдниковъ Евангелія“.

Кромѣ этого письма, было и еще нѣсколько писемъ отъ преосвященнаго Макарія, въ которыхъ онъ извѣщалъ Николая Ивановича объ открытіи двухъ новыхъ становъ для киргизской миссіи и другихъ ея успѣхахъ и представлялъ свои „вопрошенія“ по разнымъ поводамъ. Но писемъ самого Николая Ивановича мы не имѣемъ за весь 1890 годъ,—кажется, ихъ

и вовсе не было, по крайней мѣрѣ въ одномъ письмѣ (25 апрѣля) 1891 года преосвящ. Макарій выражаетъ свою скорбь и недоумѣніе о прекращеніи переписки съ дорогимъ человѣкомъ. Причина такого прекращенія переписки была понятна. Не тотъ уже былъ теперь прежде всегда благодушный, энергичный, дѣятельный и неутомимый Николай Ивановичъ. Въ 1890 г. здоровье его сильно пошатнулось,—онъ сталъ жаловаться на слабость желудка и ногъ, на головокруженіе, мѣшавшее ему писать, читать многочисленныя корректуры переводовъ и умственно напрягаться даже не только въ работѣ, но и въ простомъ разговорѣ. Къ этому присоединился цѣлый рядъ потерь знакомыхъ и дорогихъ людей, умиравшихъ одинъ за другимъ. Мысль о скорой смерти стала чаще и чаще высказываться имъ и въ разговорахъ и въ письмахъ. А между тѣмъ едва ли когда у него было столько работы, какъ именно въ этомъ году, и притомъ самой разнообразной [1]). Въ предчувствіи скорой кончины онъ какъ будто торопился закончить и ликвидировать всѣ свои завѣтныя дѣла, особенно по инородческимъ школамъ, переводамъ и борьбѣ противъ татарско-мусульманскихъ происковъ и пропаганды. — Но дорогой Алтай не покидалъ его мысли и постоянно лежалъ у него на сердцѣ.

Николай Ивановичъ зорко слѣдилъ за алтайскими дѣлами по отчетамъ и Томскимъ епарх. Вѣдомостямъ и всегда готовъ былъ помочь алтайскимъ дѣятелямъ всѣмъ своимъ вліяніемъ. Вотъ наприм. что писалъ онъ К. П. Побѣдоносцеву въ началѣ 1891 года по вопросу о замѣщеніи томской архіерейской каѳедры послѣ преосвященнаго Владиміра, переведеннаго тогда въ Нижній. „Ваша мысль о замѣщеніи оной преосвящ. Макаріемъ совершенно вѣрная и справедливая. Съ личной стороны онъ вполнѣ заслужилъ своими 35-лѣтними трудами повышенія. Но гораздо серьезнѣе самое дѣло...

---

[1]) О занятіяхъ его въ это время можно судить отчасти по письмамъ его къ К. П. Побѣдоносцеву.

Преосв. Макарія и замѣнить-то для Томской епархіи некѣмъ; кто противъ него? Иной академистъ можетъ только разрушить или испортить. Этотъ Макарій младшій принялъ, чрезъ ближайшее посредство, миссіонерскія начала и завѣты отъ первооснователя миссіи Макарія; потомъ развивался и созрѣвалъ при двухъ преемникахъ онаго, самъ теперь управляетъ миссіею. Припоминаю записки одного миссіонера, гдѣ разсказывается, какъ преосв. Макарій говорилъ поученіе тысячной толпѣ инородцевъ, — и всѣ смолкли и слушали съ благоговѣніемъ и слезами. Онъ, по словамъ того очевидца, вездѣ говоритъ, и если бы де все записать, то вышла бы большая книга. Не есть ли это тѣ *рѣки воды живы,* о коихъ сказалъ Спаситель, что онѣ истекутъ изъ чрева не ученаго книжника, а искренно вѣрующаго? Подай Господи, чтобы Ваша мысль, при помощи владыки Исидора, осуществилась. А ему бы преемникомъ въ Бійскъ о. Синьковскаго, нынѣ игумена Владиміра" [1]).

Въ зимніе мѣсяцы 1890—91 г. Н. Ивановичъ познакомился въ Казани съ будущимъ новымъ алтайскимъ дѣятелемъ, племянникомъ преосвящ. Владиміра нижегородскаго, С. А. Петровымъ (нынѣ епископъ омскій Сергій), который по окончаніи курса въ Московскомъ университетѣ расположился потрудиться на миссіонерскомъ поприщѣ и именно въ Алтайской миссіи. Въ Казани онъ работалъ въ миссіонерскомъ отдѣленіи академіи и познакомился съ Н. Ивановичемъ. Послѣдній далъ о немъ весьма лестный отзывъ К. П. Побѣдоносцеву [2]).

Заботливость его объ интересахъ своихъ алтайскихъ знакомцевъ простиралась до мелочей. Въ 1891 г. ученикъ его по учительской семинаріи о. Штыгашевъ прислалъ ему два 25-рублевыхъ кредитныхъ билета стараго образца, принадлежащихъ одной алтайкѣ, неуспѣвшей обмѣнять ихъ на новые, съ просьбой посо-

---

[1]) Письма, стр. 376—377. [2]) Письма, стр. 382.

бить горю бѣдной женщины. Николай Ивановичъ въ бытность свою лѣтомъ въ Петербургѣ схлопоталъ это дѣло; а нѣсколько раньше онъ успѣлъ такимъ же образомъ обмѣнять на новый 100-рублевый билетъ, принадлежавшій одному алтайцу и изъѣденный мышами. Разсказывая послѣ объ этомъ знакомымъ, онъ прямо ссылался на просьбу Штыгашева, какъ на главное свое побужденіе взяться за такія дѣла: „зная, говорилъ онъ, какъ важенъ авторитетъ лица, желающаго воздѣйствовать на инородцевъ, я постарался направить дѣло такъ, чтобы алтайцы остались увѣренными въ силѣ и значеніи Штыгашева, какъ человѣка полезнаго для нихъ и въ житейскихъ дѣлахъ, а это можетъ имѣть важное значеніе для Штыгашева, какъ учителя-миссіонера среди алтайцевъ“ [1]).

Въ ноябрѣ 1891 года, уже страдая своею предсмертною болѣзнью, Н. Ивановичъ поднялъ сильную тревогу, прочитавъ въ Томскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ извѣстіе о пропагандѣ ислама на Алтаѣ нѣкіимъ „извѣстнымъ Абдуломъ Измаиловичемъ“, шатавшимся тамъ въ видѣ торговца. Онъ сейчасъ же написалъ объ этомъ обстоятельствѣ письмо (отъ 16 ноября) Константину Петровичу, умоляя его посодѣйствовать пресѣченію магометанамъ всякаго доступа на Алтай, въ случаѣ надобности даже доложить объ этомъ Государю Императору [2]). Въ тоже время, отъ 22 ноября, онъ написалъ объ этомъ Абдулѣ Измаиловичѣ и о нѣкоторыхъ другихъ несимпатичныхъ ему фактахъ изъ томской жизни преосвященному Макарію. Все письмо отличается замѣтно болѣзненнымъ, нервно-раздражительнымъ тономъ.

„Душевно благодарю за Ваше письмо изъ епархіи. Архипастырское посланіе я еще прежде прочиталъ въ Томскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ. Мнѣ особенно дорого, что Вы дѣйствуете по духу и по формѣ древ-

---

[1]) „Н. И. Ильминскій“—В. И. Витевскаго (Каз. 1892 г.) стр. 29—30. [2]) Письма, стр. 410—411,

нихъ отцовъ церкви. И держитесь этого духа и этой формы; не сбивайтесь примѣрами другихъ, мудрѣйшихъ, но мудростью земною и суетною; и не давайте другимъ повода и свободы изображать Ваше дѣло чертами мірскими, антицерковными. Въ письмѣ своемъ Вы высказали желаніе, чтобы я продолжалъ писать Вамъ свои совѣты. Въ моемъ усердіи къ Вамъ лично недостатка не будетъ. Вотъ и теперь, прочиталъ я въ 20-мъ № Т. Е. В., стр. 24 „Открытіе воскресныхъ чтеній при домовой архіерейской (церкви)". Ваше распоряженіе и дѣйствованіе, Ваши рѣчи и бесѣды прекрасны, ибо назидательны и духовны; но писатель, изложившій все это, пропиталъ хорошую вещь такимъ не подходящимъ духомъ, что нельзя было читать безъ досады. Описаніе начинается такъ:

„Чтенія въ предстоящій *Зимній сезонъ*"... Зимнимъ *сезономъ* въ столицахъ называется время, когда при дворѣ и у аристократовъ даются балы, со всею роскошью, танцами, раскошными ужинами, ослѣпительными нарядами, со всѣмъ чадомъ мірского увлеченія. Что общаго со всѣмъ этимъ головокруженіемъ Вашихъ скромныхъ, благочестивыхъ и назидательныхъ чтеній? „Имѣютъ вестись въ томъ же самомъ духѣ и порядкѣ, по большей части тѣми же лицами, какъ они велись и прежде". А ниже сказано: „существенное отличіе нынѣшнихъ чтеній отъ чтеній прежнихъ годовъ будетъ состоять въ томъ, что въ нихъ приметъ участіе нашъ архипастырь". Мнѣ кажется, что одно уже это должно существенно измѣнить духъ и порядокъ чтеній. Съ другой стороны лице архипастыря такъ велико и священно, что одно перевѣшиваетъ всѣ остальныя лица. При томъ ректоръ семинаріи новое лицо. Что же этотъ господинъ вретъ, пытаясь пророчествовать и совершенно не правдоподобно о духѣ чтеній? Онъ сказалъ: чтецами будутъ состоять *во главѣ преосвященнаго Макарія* лица и пр. Значитъ не преосвященный Макарій будетъ стоять у нихъ во главѣ, а они будутъ стоять у него въ головѣ. Онъ перевралъ довольно употребительное выра-

женіе: во главѣ съ преосвященнымъ Макаріемъ. „Въ качествѣ лектора имѣетъ выступить“. Живо рисуется картина,—въ залѣ дворянскаго собранія, во время зимняго сезона, назначенъ литературный вечеръ; горятъ люстры; избранная, разряженная публика *интеллигентная* сидитъ въ ожиданіи рядами на креслахъ, и вотъ выступаетъ лекторъ, франтъ въ черномъ фракѣ, бѣломъ галстукѣ и въ бѣлыхъ перчаткахъ, обтянутыхъ панталонахъ и въ лакированныхъ сапогахъ, разчесанный и надушеный, и ловко разшаркивается предъ публикой, которая ему рукоплещетъ. Лекторъ козломъ взбѣгаетъ на каѳедру и начинаетъ: Милостивыя государыни и милостивые государи. Идетъ-ли такой портретъ къ архимандриту Никанору? Но тотъ же портретъ приложенъ и къ архипастырю.

„Чтенія будутъ состоять изъ готовыхъ и отчасти *оригинальныхъ* бесѣдъ“. Разъ я слышалъ бесѣду оригинальную даже *импровизацію*: молодой магистръ задался оригинальностью и плелъ такую ахинею, что совѣстно было слушать. Молодые ученые стремятся къ оригинальности, замысловатости, къ вычурнымъ выраженіямъ, а забываютъ духъ и благодать. Лучше, если у Васъ не будетъ вовсе оригинальныхъ бесѣдъ, а пусть читаютъ готовыя, которыя Вы сами и выбирайте, не довѣряя нынѣшнему вкусу. Въ Вашей бесѣдѣ и во всѣхъ Вашихъ рѣчахъ онъ только и замѣтилъ *картинность* и *выразительность*. Ужели же его тупой носъ не учуялъ болѣе важныхъ существенныхъ и духовныхъ качествъ? Епархіальныя Вѣдомости читаются духовенствомъ и духовными воспитанниками, должны служить образцомъ и эхомъ; что же, если отражаютъ они Ваши слова въ искаженномъ видѣ и заражаютъ юношество ложными и дурными образцами? Попросите о. ректора, чтобы онъ поручилъ изложеніе всѣхъ статей, особенно лѣтописныхъ, лицу способному, пропитанному духомъ благоговѣнія, церковности, а не пустозвону или свѣтскому вертопраху. Вообще эти интеллигенты, корпораціи и всѣ свѣтскія и театральныя формы выраженія не тер-

пимы въ духовномъ изданіи. Но о семъ довольно. Надѣюсь, что мое усердное роптаніе будетъ принято благосклонно.

„Въ томъ же № Т. Е. В. отъ 12-й стр. помѣщены интересныя записки уральскаго миссіонера, нашего стараго знакомаго Константина Павловича Соколова. Записки весьма интересныя, но въ нихъ на стр, 20-й встрѣчаю, въ первый разъ въ жизни, Бійскаго магометанина, ведущаго на Алтаѣ развозную торговлю, Абдула Измаилова, который язычникамъ проповѣдуетъ магометанство и производитъ на нихъ сильное впечатлѣніе. Изъ тона разсказа заключаю, что этотъ Абдулъ *Измаиловичъ* уже давно шляется по дебрямъ Алтая и сѣетъ свое ученіе. Какъ это до сихъ поръ ни Вы, ни кто не промолвился на счетъ магометанской пропаганды на Алтаѣ, и только случайно о. Константинъ проговорился къ слову? Давно ли и съ чьего разрѣшенія и по какому поводу наползли татары на Вашъ Алтай? Вы теперь главный въ Томской губерніи архипастырь; имѣете непосредственное сношеніе съ начальникомъ губерніи, вполнѣ усерднымъ къ православной церкви, не можете ли чрезъ него установить такую систему, чтобы магометанъ и буддистовъ не допускать на Алтай и даже въ порубежные города. Магометане, какъ клопы, куда одинъ приползетъ, расплодитъ цѣлое гнѣздо и все заполонитъ. Я боюсь, что миссіонеры слишкомъ легко смотрятъ на магометанство, думая, что легко его преподѣдить и уничтожить. Напротивъ, оно очень хитро, увертливо, умѣетъ скрывать свои извороты, ведетъ пропаганду тайную, и когда доведетъ дѣло до полной зрѣлости, тогда обнаруживаетъ его, но миссіонерамъ тутъ ужъ нечего будетъ подѣлать. Не сочтите преувеличеніемъ, ежели я назову возможнымъ, что лѣтъ чрезъ пятьдесятъ на Алтаѣ повторятся такія же исторіи отступническихъ магометанскихъ движеній, какими страдаетъ наша Казань. Я, впрочемъ, намѣренъ объ этомъ алтайскомъ татаринѣ написать куда нибудь по-выше, не примутъ ли мѣръ къ совершенному удаленію ихъ съ

Алтая, или по крайней мѣрѣ, чтобы впредь отнюдь не допускать переселенія новыхъ и вообще къ торговымъ разъѣздамъ на Алтаѣ.

„Мнѣ что-то не здоровится. Помолитесь Владыко и благословите преданнѣйшаго слугу и усерднаго послушника Вашего. Если Ст. Ал. Петровъ еще у Васъ, передайте ему мой усердный поклонъ“.

Это было послѣднее письмо Николая Ивановича къ преосвященному Макарію, такъ сказать—послѣднее предсмертное завѣщаніе другу продолжать свое прежнее святительское дѣйствованіе по духу и формѣ древнихъ отцовъ церкви, не сбиваясь примѣрами и пріемами современныхъ интеллигентовъ, и твердо стоять на стражѣ своей паствы, оберегая ее отъ магометанскихъ соблазновъ. На другой день по отправленіи этого письма 23 ноября Николай Ивановичъ слегъ въ постель, а 27 декабря послѣдовала его кончина.

Въ отчетѣ своемъ за 1891 годъ Алтайская миссія почтила память покойнаго теплымъ словомъ: „27 декабря окончилъ свое многополезное земное шествіе одинъ изъ самыхъ близкихъ для миссіи людей Н. И. Ильминскій. Для Алтайской миссіи почившій извѣстенъ своими незабвенными трудами по редактированію грамматики алтайскаго языка и изданію нѣкоторыхъ церковно-богослужебныхъ и духовно-нравственныхъ книгъ на алтайскомъ языкѣ. Но кромѣ этихъ трудовъ, Н. Ивановичъ оставилъ по себѣ добрую память въ сердцахъ многихъ служителей миссіи своимъ живѣйшимъ сочувствіемъ и участливымъ отношеніемъ къ дѣламъ миссіи. Онъ велъ частую переписку съ начальниками миссіи—нынѣ преосв. епископомъ нижегородскимъ Владиміромъ и томскимъ Макаріемъ, и всегда, гдѣ было нужно и удобно, подавалъ свой совѣтъ относительно различныхъ вопросовъ въ жизни миссіи. Изъ этихъ писемъ видно было, что Н. И., будучи всецѣло поглощенъ заботами о дѣтищѣ своемъ—Казанской инородческой учительской семинаріи, — въ тоже время зорко слѣдилъ и чутко прислушивался къ миссіонерскому

дѣлу, гдѣ бы оно ни было. Съ особенною заботливостію онъ относился къ только что зарождающимся миссіямъ, давая таковымъ надлежащіе совѣты и даже иногда указывая на людей способныхъ вести миссіонерское дѣло. Писалъ письма Н. Ивановичъ обыкновенно очень длинныя, пунктуально и подробно излагая въ нихъ свои совѣты и мнѣнія касательно переводовъ и самого миссіонерскаго дѣла. Вѣрно указываемые имъ недостатки и предлагаемые совѣты показывали въ немъ глубокую опытность миссіонерскую. Казань, Уфа, Оренбургъ, Исыкъ-Куль, Забайкалье, Якутскъ, Камчатка, Алтай и Киргизія — вотъ мѣста, въ которыхъ виталъ духъ Н. Ивановича. И въ каждомъ письмѣ поименованныя мѣста были предметомъ всестороннихъ его бесѣдъ; въ особенности покойный зорко слѣдилъ за развитіемъ миссіонерскаго дѣла въ зараждающейся киргизской миссіи. Въ рѣдкомъ письмѣ онъ не касался этой миссіи и ея дѣятелей, предлагая достодолжные совѣты и участвуя въ исправленіи киргизскихъ переводовъ. Алтай очень близокъ былъ его сердцу".

П. Знаменскій.

ПАРИЖСКІЙ УНИВЕРСИТЕТЪ

ВЪ СРЕДНІЕ ВѢКА.

Рѣчь, произнесенная въ торжественномъ годичномъ собраніи Казанской духовной академіи, 8 ноября 1901 года.

Ваше Высокопреосвященство
и Ваше Преосвященство!
Мм. г—ни и Мм. г—ри!

Удостоившись чрезвычайно высокаго порученія со стороны Совѣта Казанской духовной академіи выступить съ рѣчью въ настоящемъ торжественномъ собраніи, я рѣшился остановить Ваше просвѣщенное вниманіе на одной страничкѣ изъ средневѣковой исторіи высшаго западно-европейскаго образованія, на страничкѣ какъ интересной самой по себѣ, такъ любопытной еще и потому, что въ ней мы находимъ объясненіе для нѣкоторыхъ, хотя, конечно, уже очень немногихъ сторонъ современнаго строя нашихъ высшихъ учебныхъ заведеній, не исключая и духовныхъ академій.

Древнѣйшимъ университетомъ въ Западной Европѣ считается салернская медицинская школа, славившаяся еще въ XI в., хотя и не оказавшая сколько-нибудь замѣтнаго вліянія на послѣдующую судьбу высшаго западно-европейскаго образованія. Древнѣйшими послѣ салернской и въ тоже время главнѣйшими высшими средневѣковыми школами признаются почти одновременно возникшіе университеты болонскій и парижскій, изъ которыхъ первый былъ по-преимуществу юриди-

ческой школой, второй—богословско-философской. Всѣ прочіе западно-европейскіе университеты, появившіеся позднѣе въ теченіи среднихъ вѣковъ, организуются или по типу болонскаго университета, или по типу парижскаго, часто почти съ дословнымъ воспроизведеніемъ статутовъ этихъ старѣйшихъ университетовъ касательно курсовъ, ученыхъ степеней, испытаній и т. д. Въ то время какъ по образцу болонскаго университета формируются преимущественно высшія школы Италіи, Испаніи и южной Франціи, парижскій университетъ служитъ образцомъ главнымъ образомъ для высшихъ учебныхъ заведеній Англіи и Германіи [1]). Насчитываютъ всего 31 университетъ, которые возникли въ XIII, XIV и XV вв. подъ прямымъ воздѣйствіемъ парижскаго университета [2]). Но въ одномъ отношеніи послѣдній университетъ господствовалъ рѣшительно надъ всѣми средневѣковыми школами. Онъ именно былъ разсадникомъ схоластическаго научнаго движенія, царившаго на западѣ съ половины XI в. до конца XV в. Это научное движеніе, съ присущимъ ему своеобразнымъ діалектическимъ методомъ, восторжествовало первоначально въ Парижѣ и отсюда открыло свое побѣдоносное шествіе по всему западу. Блескъ парижскаго университета положительно оставлялъ тогда въ тѣни всѣ прочіе университеты, давая нѣкоторымъ изъ современниковъ поводъ даже думать, что наука будто только и свила себѣ гнѣздо во Франціи. Сосредоточеніе научной дѣятельности въ этой странѣ объясняли тогда особымъ актомъ Божественной Правды, равномѣрно распредѣлившимъ дары между великими народами такимъ образомъ: германцамъ была дана имперія, итальянцамъ—папство, а французамъ—наука [3]).

---

[1]) Savigny, Gesch. d. Römisch. Rechts im Mittelalter. Heidelberg. 1834. т. 3, стр. 157—158.

[2]) Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen-âge. Paris. 1850. стр. 206.

[3]) Kaufmann, Die Geschichte der Deutschen Universitäten. Stuttgart. 1888. I т. 500 стр.

Возможно краткому изложенію свѣдѣній о возникновеніи и устройствѣ этого главнѣйшаго средневѣковаго университета парижскаго мы и осмѣливаемся посвятить свою рѣчь, объяснившись предварительно относительно смысла, въ какомъ въ средніе вѣка употребляли слово университетъ.

Подъ именемъ университета въ то время разумѣлся, согласно терминологіи римскаго права, всякій организованный союзъ людей для какихъ бы то ни было цѣлей. Съ этой точки зрѣнія университетомъ называлась и городская община (universitas civium) и даже могъ быть названъ любой ремесленный цехъ [1]). Въ публичныхъ грамотахъ этимъ же именемъ обозначалась совокупность людей, къ которымъ обращалась та или другая грамота, такъ какъ и эти люди предполагались болѣе или менѣе объединенными между собою [2]). Примѣняясь къ высшимъ учебнымъ заведеніямъ, терминъ университетъ очевидно выражалъ собою мысль о существованіи союза людей для научныхъ цѣлей. Въ этомъ отношеніи высшія средневѣковыя школы были своего рода учеными цехами съ порядками отчасти сходными съ организаціей ремесленныхъ цеховъ. Само собою понятно, что ученый цехъ въ этихъ школахъ составляли главнымъ образомъ тѣ лица, которыя были въ нихъ правящимъ классомъ. Такъ какъ положеніе правящаго класса въ болонской школѣ занимали школяры, а въ парижской—преподаватели, то первая школа называлась обычно университетомъ школяровъ, а вторая—весьма часто университетомъ магистровъ [3]).

По своему происхожденію парижскій университетъ былъ продуктомъ постепеннаго сближенія между собою людей науки, охваченныхъ однимъ общимъ научнымъ

---

[1]) Суворовъ, Средневѣковые университеты. Москва. 1898. стр. 2.

[2]) Vallet de Viriville, Histoire l'instruction publique en Europe. Paris. 1849—1852. стр. 119.

[3]) Savigny, т. 3, стр. 412—413.

движеніемъ, открывшимся во второй половинѣ XI в., но особенно усилившимся въ XII в. во французскихъ областяхъ къ сѣверу отъ Луары. Во второй половинѣ XI в. въ монастырскихъ и капитульныхъ школахъ этихъ областей начинаютъ изучать съ особымъ рвеніемъ по переводамъ и произведеніямъ Боэція логику Аристотеля, дѣлая опыты примѣненія ея и къ богословію [1]). Въ скоромъ времени центромъ логическихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и богословскихъ занятій становится Парижъ. Въ началѣ XII в. преподаваніемъ діалектики стяжалъ себѣ здѣсь славу Вильгельмъ Шампо, звѣзда котораго однакожъ значительно померкла, когда въ званіи преподавателя выступилъ ученикъ его Петръ Абеляръ, побѣдившій своего учителя на одномъ публичномъ диспутѣ и затѣмъ собравшій около себя многочисленныхъ слушателей изъ разныхъ странъ (около 5 тысячъ). По собственнымъ словамъ его, не доставало гостинницъ въ городѣ. чтобы пріютить всѣхъ его учениковъ [2]). Спокойствіе Парижа неоднократно нарушалось торжественной процессіей школяровъ, сопровождавшихъ своего любимаго учителя. Преподаваніе Абеляра вращалось преимущественно въ кругу вопросовъ богословскихъ и діалектическихъ. Сочиненіе его „Да и нѣтъ“ (Sic et non), представляющее собою сборникъ разнорѣчивыхъ положеній съ указаніемъ въ предисловіи общихъ правилъ для разрѣшенія противорѣчій, доставило рѣшительное господство на западѣ діалектическому методу, отразившемуся на „Декретѣ“ болонца Граціана не въ меньшей степени, чѣмъ на „Сентенціяхъ“ Петра Ломбарда. Преподавательская дѣятельность Абеляра въ Парижѣ продолжалась съ перерывами отъ 1102 г. по 1136. Оставшіеся здѣсь ученики его продолжали дѣло своего учителя, съ жаромъ занимаясь изученіемъ богословія и логики; по-прежнему

---

[1]) Thurot, 3—4 стр.

[2]) Виндельбандъ, Исторія древней философіи, переведена подъ редакціей Введенскаго, Спб. 1893, стр. 361.

продолжался сюда и наплывъ иностранцевъ, особенно англичанъ и германцевъ, которыхъ тянуло въ Парижъ, какъ городъ славившійся діалектическимъ искусствомъ богослововъ и философовъ. Въ періодъ времени отъ 1150 по 1200 г. Парижъ положительно наводняется школами и учителями. По выраженію Александра Неккама, Парижъ представлялъ собою въ XII в. „новыя Аѳины", а по выраженію другаго современника, Филиппа Гарвенгта, — „городъ наукъ", преимущественно — „священныхъ книгъ" [1]). Изъ школъ парижскихъ наибольшею извѣстностью въ это время пользовались двѣ богословскихъ школы — одна при соборѣ Богоматери на островѣ Сены между двумя мостами и другая при монастырѣ св. Виктора — и разсѣянныя въ большомъ количествѣ по сѣверному склону горы св. Женевьевы логическія школы, въ которыхъ учителя и ученики уже въ XII в. уходятъ съ головой во всѣ пустыя тонкости и дѣтскую софистику, подорвавшія впослѣдствіи кредитъ схоластики. Парижскій университетъ, по мнѣнію историка его Тюро, образовался изъ соединенія этихъ логическихъ школъ со школою при соборѣ Богоматери [2]).

Господствовавшая въ первой половинѣ XII в. безграничная свобода преподаванія, которая, конечно, не благопріятствовала тѣсному сближенію между собой преподавателей, во второй половинѣ XII в. подвергается значительному ограниченію, именно — при папѣ Александрѣ III (1159—1181) считается уже всеобще признаннымъ правило, въ силу котораго для выступленія на преподавательское поприще требовалась лиценція, или разрѣшеніе церковной власти (licentia docendi). Въ Парижѣ право дачи лиценцій утверждается за канцлеромъ капитула собора Богоматери [3]). Хотя до 1213 г.

---

[1]) Лависсъ и Рамбо, Всеобщая Исторія, т. 2, стр. 504 (русск. пер., изд. Солдат. М. 1897 г.).

[2]) Thurot, стр. 7.

[3]) Savigny, т. 3, стр. 340—341; Thurot, стр. 9.

не существовало статута, обязывавшаго его при раздачѣ лиценцій сообразоваться съ мнѣніемъ преподавателей, или магистровъ относительно достаточной умственной подготовки и надлежащихъ нравственныхъ качествъ учениковъ ихъ, искавшихъ званія магистра, но канцлерамъ съ самаго начала въ дѣйствительности трудно было обойтись въ этомъ дѣлѣ безъ содѣйствія преподавателей. По крайней мѣрѣ, нѣкоторые изъ канцлеровъ считали себя нравственно обязанными прислушиваться къ голосу магистровъ прежде, чѣмъ жаловать кому-либо лиценцію [1]). Весьма возможно, что необходимость совмѣстнаго урегулированія перехода отъ ученичества къ учительству и послужила одною изъ причинъ, побудившихъ парижскихъ магистровъ тѣснѣе сплотиться между собою во второй половинѣ XII в. около одного общаго центра канцлерской власти.

Дальнѣйшему обособленію профессорской корпораціи не въ малой степени содѣйствовало установленіе для нея съ 1200 г. особой подсудности въ дѣлахъ уголовныхъ, вызванное слѣдующимъ происшествіемъ. Служитель одного знатнаго школяра германскаго происхожденія былъ побитъ въ тавернѣ, что́ привело сюда цѣлую толпу школяровъ, которые изъ чувства мести избили хозяина таверны до полусмерти. Явившаяся на защиту послѣдняго подъ предводительствомъ прево́ кучка парижскихъ гражданъ въ свою очередь напала на домъ школяровъ германскихъ, убивъ нѣкоторыхъ изъ нихъ, въ томъ числѣ и того школяра, изъ-за служителя котораго загорѣлся весь сыръ-боръ. На это насиліе горожанъ магистры принесли жалобу тогдашнему французскому королю Филиппу II Августу. Послѣдній, строго наказавъ прево и его сообщниковъ, издалъ въ 1200 г. постановленіе, чтобы на будущее время школяровъ (т. е. магистровъ и учениковъ) [2]),

---

[1]) Denifle, Die Universitäten des Mittelalters. Berl. I т. стр. 685.

[2]) Подъ именемъ школяровъ въ средневѣковомъ языкѣ нерѣдко разумѣлись вообще лица, занимающіяся науками, т. е. учащіе и учащіеся.

совершившихъ какое-либо преступленіе, превó подвергалъ аресту лишь для немедленной передачи ихъ парижскому епископу, который и отправлялъ бы свой судъ надъ ними чрезъ оффиціала или канцлера. Въ дѣйствительности постояннымъ органомъ этой расширенной судебной власти епископа надъ школьнымъ міромъ становится теперь канцлеръ.

Объединенные подъ властью канцлера парижскіе магистры начинаютъ пріобрѣтать и права законныхъ корпорацій, пользуясь въ данномъ случаѣ расположеніемъ и благосклонностью римскихъ епископовъ. Такъ въ 1208 г., съ утвержденія папы Иннокентія III, они заручаются правомъ избранія особаго представителя-синдика для веденія дѣлъ гражданскихъ, а въ 1209 г. и правомъ изданія съ общаго согласія обязательныхъ статутовъ, регулировавшихъ внутренній строй университетской жизни [1]). Эта новая, уже ясно обрисовавшаяся корпорація магистровъ почувствовала подъ собою столь прочную почву, что не задумалась вступить въ открытую борьбу съ канцлерами, по временамъ злоупотреблявшими своею почти безграничною властью надъ университетомъ, такъ что возникшій при содѣйствіи и въ зависимости отъ канцлерской власти парижскій университетъ въ послѣдующее время развиваетъ и укрѣпляетъ свои корпоративныя начала главнымъ образомъ въ борьбѣ съ канцлерскою должностью.

Изъ посланія папы Иннокентія III отъ 20 января 1212 г., которое вызвано было очевидно жалобами магистровъ, видно, что канцлеръ раздавалъ лиценціи, не обращая ни малѣйшаго вниманія на отзывы преподавателей о достоинствахъ ихъ учениковъ, вымогая при томъ отъ послѣднихъ присягу въ вѣрности и повиновеніи себѣ, а иногда и деньги; далѣе, произвольно и безъ достаточнаго основанія заключалъ магистровъ и школяровъ въ тюрьму; наконецъ раззорялъ ихъ разнаго рода взысканіями и денежными штрафами. Подъ

---

[1]) Thurot, 11 стр.

давленіемъ этого папскаго посланія канцлеръ заключилъ съ магистрами въ 1213 г. договоръ, которымъ власть его надъ университетомъ значительно урѣзывалась. Онъ обязывался теперь не подвергать аресту виновныхъ школяровъ, за исключеніемъ случаевъ совершенія ими какого-либо тяжкаго преступленія, когда можно было опасаться бѣгства виновнаго, производя въ такихъ случаяхъ арестъ, а равно и вызовъ въ судъ не чрезъ свѣтскую полицію, а по возможности чрезъ своихъ служителей, съ предоставленіемъ обвиняемому права обжалованія его постановленія объ арестѣ въ судѣ епископа или оффиціала; далѣе, за канцлеромъ оставлялось право штрафовать магистровъ и школяровъ съ существенными ограниченіями, препятствовавшими ему создать изъ этихъ штрафовъ источникъ доходовъ; наконецъ, удерживая за собою право дачи лиценцій и безъ предварительнаго испытанія кандидатовъ магистрами, онъ не имѣлъ теперь права отказывать въ лиценціи лицамъ, представленнымъ къ ней магистрами. Чрезъ два года папскій легатъ Робертъ Курсонъ, по порученію папы, издалъ статутъ, утверждавшій договоръ 1213 г. съ тѣмъ важнымъ отступленіемъ отъ послѣдняго, что канцлеръ могъ жаловать съ этого времени лиценціи только на основаніи экзамена, производившагося профессорами [1]).

Но канцлеръ очевидно настолько свыкся съ прежними широкими прерогативами своей власти надъ университетомъ, что не хотѣлъ примириться съ этими ограниченіями ея безъ серьезной борьбы, встрѣтивъ себѣ дѣятельнаго союзника въ лицѣ парижскаго епископа, для котораго то или другое отношеніе канцлера къ университету было далеко не безразлично. Уже въ ближайшіе годы оба они рѣшаются оспаривать безспорно принадлежавшее корпораціи парижскихъ магистровъ право изданія статутовъ, опредѣлявшихъ строй университетской жизни, угрожая церковнымъ

---

[1]) Kaufmann, 1 т., 251—253 стр.

отлученіемъ тѣмъ изъ нихъ, которые стали бы считать себя обладателями такого права. Не смотря на то, что папа Гонорій III, внявъ жалобѣ университета, принялъ сторону послѣдняго, епископъ продолжалъ происки, подвергнувъ даже церковному отлученію нѣсколькихъ магистровъ и школяровъ, вновь аппеллировавшихъ къ папѣ, послѣ чего всѣ магистры пріостановили занятія въ университетѣ. „На всѣхъ факультетахъ смолкло въ Парижѣ слово ученыхъ", писалъ папа Гонорій въ буллѣ 1219 г., которою объявлялъ произнесенное отлученіе недѣйствительнымъ, предупредивъ, чтобы на будущее время никто не дерзалъ произносить такіе приговоры противъ парижскаго университета безъ разрѣшенія папскаго престола. Но уже въ 1222 г. папа вынужденъ былъ вновь вступиться за университетъ, такъ какъ въ этомъ году парижскій епископъ, вопреки папскому воспрещенію 1219 г., подвергъ церковному отлученію нѣкоторыхъ магистровъ и школяровъ. Для пресѣченія источника распрей въ самомъ корнѣ Гонорій издалъ статутъ, разграничивавшій права епископа, канцлера и капитула съ одной стороны, и права университета съ другой. Епископъ удерживалъ судебную власть надъ университетомъ, но ему воспрещено было подвергать университетъ церковному отлученію; канцлеръ сохранялъ право жаловать лиценціи послѣ предварительнаго испытанія кандидатовъ магистрами; но полицейско-судебная власть его ограничивалась — онъ могъ арестовать серьезно провинившихся школяровъ только съ разрѣшенія епископа, будучи обязанъ держать ихъ подъ приличнымъ арестомъ, а не въ тюрьмѣ, до сихъ поръ имѣвшейся при немъ для школяровъ и теперь подлежавшей разрушенію [1]).

Но при этомъ остался непредусмотрѣннымъ вопросъ о печати, изъ-за котораго возгорается новая борьба.

Въ первое время своего существованія парижскій университетъ не имѣлъ собственной печати, скрѣпляя

---

[1]) Ibid., 254—255 стр.

свои оффиціальныя документы при посредствѣ канцлера печатью капитула собора Богоматери, что́ не представляло большихъ неудобствъ при существовавшихъ на первыхъ порахъ мирныхъ отношеніяхъ между канцлеромъ и университетомъ, но что́ оказалось чрезвычайно неудобнымъ, когда мирныя отношенія между ними смѣнились воинствующими. И вотъ въ 1221 г. университетъ самовольно заводитъ собственную печать. Канцлеръ усмотрѣлъ въ этомъ поступкѣ магистровъ нарушеніе своего права. Папа Гонорій, къ которому обратились обѣ стороны за разрѣшеніемъ спора, отложилъ окончательное рѣшеніе его, распорядившись, чтобы впредь, до времени окончательнаго сужденія его по этому предмету, университетъ оставался при старомъ порядкѣ засвидѣтельствованія своихъ оффиціальныхъ бумагъ. Но вопреки папскому воспрещенію магистры продолжали пользоваться своею печатью, а когда папскій легатъ разбилъ ее, то школяры подняли бунтъ, осадивъ домъ легата и обративъ его въ бѣгство [1]). Для усмиренія этого возстанія потребовалось даже содѣйствіе королевскаго войска. Правда, въ 1228 г. спокойствіе было возстановлено, но въ слѣдующемъ году открывается новый поводъ къ борьбѣ еще болѣе ожесточенной. Въ концѣ масляницы 1229 г. группа неспокойныхъ и заносчивыхъ школяровъ, отправившись въ загороднюю прогулку, зашла въ одну таверну, гдѣ признала выпитое ею вино по вкусу превосходнымъ, но поданный за него счетъ уже слишкомъ высокимъ; завязалась обычная въ такихъ случаяхъ перебранка съ хозяиномъ, котораго въ заключеніе подвыпившіе школяры изрядно побили; сбѣжавшіеся сосѣди хозяина таверны въ свою очередь побили школяровъ, обративъ ихъ затѣмъ въ бѣгство. Желая, должно быть, возстановить свою боевую репутацію, на другой день школяры вновь заявились сюда, подвергли шинокъ полному разгрому и въ добавокъ къ этому наносили побои

---

[1]) Vallet de Viriv., 129 стр.

встрѣчавшимся имъ на дорогѣ мужчинамъ и женщинамъ. Такъ какъ селеніе—мѣсто этого побоища—находилось во владѣніяхъ монастыря св. Марцелла, то пріоръ означеннаго монастыря счелъ своимъ долгомъ пожаловаться на школяровъ королевѣ Бланкѣ, правившей тогда государствомъ за малолѣтняго сына своего Людовика IX. Королева издала приказъ на имя прево о строгомъ наказаніи виновныхъ; но полицейскіе напали на группу ни въ чемъ неповинныхъ школяровъ, побивъ ихъ такъ крѣпко, что нѣкоторые изъ нихъ остались на мѣстѣ бездыханными. Возмущенные этой несправедливостью, магистры обратились къ королевѣ съ просьбой о наказаніи должностныхъ лицъ, совершившихъ вопіющее преступленіе; когда же просьба ихъ не была уважена, то избранная университетомъ коммиссія магистровъ возвѣстила 27 марта, что если въ теченіи шести недѣль не будетъ дано университету просимаго удовлетворенія, то всѣ университетскія занятія будутъ прекращены на шесть годовъ. Когда шестинедѣльный срокъ истекъ, а между тѣмъ удовлетворенія просьбы о возмездіи не послѣдовало, то парижскій университетъ фактически распался, при чемъ часть магистровъ и школяровъ переселилась на родину, другіе предприняли попытки къ организаціи университетскихъ занятій въ городахъ—Реймсѣ, Орлеанѣ и Анжерѣ, нѣкоторые наконецъ перекочевали въ Оксфордъ. „Такъ великій потокъ научной жизни, выведенный изъ русла, распался на маленькіе пересыхающіе ручейки“, писалъ папа Григорій IX королю Людовику IX, увѣщевая его исполнить просьбу университета и возвратить ему привиллегію Филиппа Августа [1]). Правда, король еще до полученія папскаго посланія подтвердилъ за университетомъ упомянутую привиллегію, но безъ обѣщанія наказать лицъ, провинившихся предъ школярами. Парижскій епископъ съ своей стороны прибѣгъ даже къ мѣрамъ строгости, предавъ церковому отлученію

---

[1]) Суворовъ, 40 стр.

магистровъ и школяровъ, давшихъ клятву оставить Парижъ, а также тѣхъ лицъ, которыя стали бы получать въ Орлеанѣ и Анжерѣ лиценціи помимо парижскаго канцлера. Но прибывшая въ Римъ депутація отъ магистровъ такъ сильно разжалобила папу Григорія IX, что послѣдній издалъ въ 1231 г. буллу—„Parens scientiarum", въ которой, подтверждая порядки университетской жизни, узаконенные въ 1222 г., повелѣвалъ, чтобы всякій новый канцлеръ при вступленіи въ свою должность приносилъ клятву въ присутствіи епископа или капитула и двухъ магистровъ — представителей университета въ томъ, что не дастъ никому лиценціи безъ рекомендаціи магистровъ. Правда, университетъ не получалъ сейчасъ своей печати, но въ огражденіе его самостоятельности во внутреннемъ управленіи канцлеру воспрещалось производить какія-либо перемѣны въ доводившихся до его свѣдѣнія университетскихъ постановленіяхъ. Въ заключеніи буллы папа заявлялъ, что магистры и школяры, поклявшіеся оставить Парижъ, преслѣдовали не личный, а общественный интересъ, предусмотрительно разрѣшая ихъ отъ этой клятвы на случай, если бы были наказаны лица, допустившія насиліе въ отношеніи школяровъ. При посредничествѣ папы наконецъ состоялось примиреніе, и Парижъ вновь наполнился учащими и учащимися изъ разныхъ странъ даже еще въ большемъ противъ прежняго времени количествѣ, достигавшемъ иногда приблизительно 30 тысячъ [1]). Но только въ 1252 г. 30 мая парижскій университетъ получилъ отъ папы Иннокентія IV собственную печать, служившую символомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и гарантіей его независимости во внутреннемъ управленіи [2]).

Около этого времени въ составѣ университетской организаціи ясно и опредѣленно выступаютъ слѣдую-

---

[1]) Kaufmann, т. 1, стр. 256—260; Суворовъ, 41 стр.

[2]) Thurot, 12 стр.

щія отдѣльныя корпораціи—факультетъ теологическій, факультетъ декрета, факультетъ медицинскій и четыре націи, образовавшія въ своей совокупности четвертый факультетъ философіи, или свободныхъ искусствъ. Въ одномъ оффиціальномъ документѣ 1254 г. рѣшительно заявляется, что источникъ мудрости въ Парижѣ дѣлится на четыре факультета—теологію, юриспруденцію, медицину и философію; это — какъ бы четыре рѣки рая, о которыхъ говорится въ книгѣ Бытія [1]).

Здѣсь мы коснемся одного вопроса, еще съ половины XVII в. ставшаго предметомъ жаркаго спора, вопроса о томъ, въ какое время появились факультеты и націи въ парижскомъ университетѣ? одновременнаго ли они происхожденія или разновременнаго? При рѣшеніи этого вопроса слѣдуетъ различать корпораціи только естественныя и фактическія и корпораціи законныя и публичныя. Конечно, въ высшей степени естественно, что магистры, образовавшіе парижскій университетъ, въ скоромъ же времени обособились въ отдѣльныя группы, состоявшія изъ преподавателей одной отрасли знанія, съ цѣлію совмѣстнаго урегулированія преподаванія общей науки; но не менѣе естественно и то, что на самомъ многолюдномъ факультетѣ искусствъ магистры и школяры, ряды которыхъ наполнялись пришельцами изъ разныхъ странъ, часто очень отдаленныхъ, весьма рано стали распредѣляться по отдѣльнымъ группамъ соотвѣтственно своей національности и мѣсту родины съ цѣлью взаимной поддержки въ чуждомъ для большей части ихъ городѣ Парижѣ. Однимъ словомъ, въ высшей степени вѣроятно, что въ качествѣ естественныхъ и фактическихъ группъ факультеты и націи появились еще въ началѣ XIII в., быть можетъ, одновременно; но затѣмъ эти естественныя группы принимаютъ характеръ законныхъ и полноправныхъ корпорацій уже, несомнѣнно, разновременно. Прежде всего съ характеромъ полноправныхъ корпо-

---

[1]) Суворовъ, 33.

рацій выступаютъ націи. Магистры и школяры факультета искусствъ въ отношеніи пріобрѣтенія правъ законныхъ, независимыхъ корпорацій были поставлены въ условія болѣе благопріятныя въ сравненіи напр., съ теологами или декретистами. Уже самая многочисленность школяровъ артистовъ и ихъ до крайности буйный характеръ затрудняли проявленіе со стороны канцлера дѣйствительной власти надъ ними. Сверхъ того, преподаваніе искусствъ велось внѣ городской черты, на территоріи могущественнаго аббатства св. Женевьевы, аббатъ котораго съ своей стороны предъявилъ притязаніе на производство контроля надъ преподаваніемъ искусствъ чрезъ посредство своего канцлера. Соперничество двухъ канцлеровъ также не въ малой степени содѣйствовало раннему пріобрѣтенію націями факультета искусствъ правъ самостоятельныхъ корпорацій. Въ періодъ времени между 1222—1249 г. организуются съ такимъ характеромъ четыре націи—французская, норманнская, пикардійская и англійская (переименованная около 1430 г. въ германскую), между которыми распредѣляются магистры и школяры другихъ націй. Такъ, къ націи французской причислены были выходцы изъ Испаніи, Италіи и Востока, къ пикардійской націи приписаны были пришельцы изъ Нидерландъ, англійская нація включила въ себя иностранцевъ, приходившихъ изъ Германіи, Польши, Венгріи и сѣверныхъ странъ [1]). Каждая изъ четырехъ націй имѣетъ своего выборнаго начальника - прокуратора уже въ 1244 г., въ 1249 г. владѣетъ своею печатью и всѣ вмѣстѣ избираютъ общаго начальника всего факультета ректора [2]). Прочіе факультеты достигаютъ корпоративной законченности нѣсколько позднѣе. Такъ, декретисты и медики обзаводятся своимъ деканомъ въ 1267 г., а печатью—первые въ 1271 г., вторые — въ 1274 г. На факультетѣ теологическомъ

---

[1]) Savigny, 3 т., 349 стр.

[2]) Kaufmann, 1 т., стр. 267; Thurot, стр. 16.

должность декана появляется только въ 1296 г. [1]). Почти каждая изъ этихъ корпорацій распадается на отдѣльныя составныя части. Такъ, факультетъ теологическій состоялъ изъ общинъ монашествующаго и бѣлаго духовенства, пользовавшихся неодинаковыми правами; факультетъ медицинскій раздѣлялся на четыре націи; націи факультета искусствъ всѣ, исключая норманнскую, расчленялись на провинціи и діоцезы.

Факультеты и націи были самоуправляющимися корпораціями, внутри которыхъ власть сосредоточивалась въ собраніяхъ магистровъ или докторовъ. Собранія эти происходили по субботамъ послѣ утренней мессы, обыкновенно въ церкви и только на факультетѣ медицинскомъ въ домѣ декана. Голоса на нихъ подавались поголовно, исключая факультетъ искусствъ, въ собраніи котораго голоса считались по націямъ, при чемъ всякой націи принадлежалъ одинъ голосъ независимо отъ наличнаго числа ея членовъ. Предметомъ занятій этихъ собраній было прежде всего избраніе ближайшихъ и непосредственныхъ начальниковъ — ректора, декановъ и прокураторовъ, а также низшихъ административныхъ лицъ. Форма избранія ихъ была не одинакова — въ однихъ случаяхъ простая, въ другихъ сложная. Въ то время какъ деканы теологовъ и декретистовъ избирались всѣмъ составомъ профессоровъ подлежавшаго факультета, деканъ медиковъ избирался четырьмя магистрами-депутатами отъ четырехъ націй медицинскаго факультета. Послѣднимъ же порядкомъ избирался и ректоръ факультета искусствъ, т. е. коммиссіею четырехъ магистровъ, назначенною націями этого факультета. Что касается прокураторовъ, то въ націи норманнской, а также въ англійской съ 1331 г. они избирались всѣми магистрами своей націи, въ на-

---

[1]) Thurot, стр. 16—17. Названіе декана было заимствовано отъ каѳедральнаго капитула, въ составѣ котораго имѣлось церковно-должностное лицо съ этимъ именемъ.

ціяхъ французской и пикардійской — депутатами отъ отдѣльныхъ составныхъ частей ихъ.

Избиравшіеся факультетами деканы и націями ректоръ и прокураторы владѣли первоначально только распорядительною и исполнительною властью; они созывали собранія, предсѣдательствовали на нихъ, формулировали общія постановленія и, наконецъ, приводили ихъ въ исполненіе. Сами же они могли принимать самостоятельныя мѣры лишь въ экстренныхъ случаяхъ, когда было опасно всякое промедленіе, необходимо соединенное съ созывомъ собранія. Сверхъ того, эти начальствовавшія лица назначались на короткое время. Такъ, ректоръ избирался первоначально на одинъ мѣсяцъ, потомъ на шесть недѣль и только съ 1279 г. на три мѣсяца [1]); начальники націй (прокураторы)—на одинъ мѣсяцъ; деканы декретистовъ и медиковъ — на годъ, и лишь деканъ теологовъ—на два года [2]).

Каждая корпорація самостоятельно опредѣляла уставы и порядки своей внутренней жизни, а также завѣдывала своими доходами и расходами. Непосредственное завѣдываніе финансами націи поручали особому сборщику, избиравшемуся на годъ, факультетъ теологическій—главному педелю, факультетъ медицинскій — своему декану. Единственнымъ опредѣленнымъ источникомъ доходовъ служили денежные взносы, взимавшіеся по опредѣленной таксѣ съ каждаго кандидата при испытаніи на ту или другую ученую степень. Изъ этихъ доходовъ факультеты и націи покрывали свои расходы на устройство или наемъ школьныхъ помѣщеній и на богослуженіе. Остававшійся излишекъ доходовъ надъ расходами дѣлился между профессорами и педелями и легкомысленно оставлялся ими въ тавернахъ. Въ случаѣ какихъ-либо непредвидѣнныхъ расходовъ, напр., на снаряженіе посольства или на веденіе судебнаго процесса, прибѣгали къ складчинѣ.

---

[1]) Savigny, 3 т., 353 стр.; Vallet de Viriv., 124 стр.

[2]) Thurot, 21 стр.

Кромѣ собраній отдѣльныхъ корпорацій по временамъ происходило общее университетское собраніе, на которомъ обсуждались и рѣшались дѣла, касавшіяся всего университета, и иногда дѣла, затрогивавшія интересы только какой-либо одной корпораціи. Предметы второй категоріи восходили на обсужденіе общаго университетскаго собранія въ тѣхъ случаяхъ, когда отдѣльный факультетъ или нація чувствовали себя слишкомъ слабыми и подавленными партійностью, чтобы принудить подчиниться своему рѣшенію всѣхъ своихъ членовъ. Впрочемъ, университету приходилось въ такихъ случаяхъ большею частью только санкціонировать своею властью уже состоявшееся постановленіе той или другой корпораціи [1]).

Созывъ общаго университетскаго собранія производился главою факультета искусствъ, ректоромъ, который о мѣстѣ и времени ближайшаго собранія, а равно и о предметахъ, подлежавшихъ обсужденію его, извѣщалъ декановъ другихъ факультетовъ особой грамотой, разносившейся педелемъ факультета искусствъ. Явившіеся въ собраніе профессора, заслушавъ предложеніе ректора, уединялись для особаго по факультетамъ и націямъ обсужденія предложеннаго вопроса; затѣмъ, собравшись всѣ вновь, извѣщали ректора о результатахъ своего обсужденія чрезъ декановъ и прокураторовъ; при окончательномъ рѣшеніи вопроса каждой изъ четырехъ націй и каждому изъ трехъ другихъ факультетовъ принадлежалъ одинъ голосъ; такимъ образомъ преобладающее вліяніе въ общемъ университетскомъ управленіи соединялось съ факультетомъ искусствъ.

Не удивительно, что глава этого факультета—ректоръ постепенно возвысился до положенія главы всего университета. Прочіе факультеты отчасти сами содѣйствовали такому его возвышенію. Дѣло въ томъ, что въ составѣ факультета искусствъ и его націй продол-

---

[1]) Thurot, 23—24 стр.

жались числиться и бывшіе слушатели его, перешедшіе на одинъ изъ трехъ другихъ факультетовъ и еще не получившіе на нихъ высшей ученой степени; поэтому ректоръ, какъ глава факультета искусствъ, былъ въ сущности начальникомъ почти всѣхъ учащихся парижскаго университета. Въ виду такого его положенія всѣ факультеты часто ему именно поручали выполненіе разныхъ распоряженій, обнимавшихъ весь школьный міръ, хотя пользовались имъ, не какъ главою университета, а только, какъ деканомъ факультета искусствъ. Стоя во главѣ самаго многолюднаго факультета, пользовавшагося первенствующимъ значеніемъ въ общемъ университетскомъ управленіи, начальствуя надъ многими школярами другихъ факультетовъ и, наконецъ, нерѣдко выполняя распоряженія, захватывавшія весь учащійся людъ, ректоръ безъ особеннаго труда превращается въ главу всего университета. Впрочемъ, первоначальное положеніе его, только какъ начальника одного факультета искусствъ, и послѣ этой перемѣны въ положеніи его долгое время давало себя знать. Такъ, ректора продолжаютъ избирать одни только магистры искусствъ и изъ среды магистровъ же искусствъ. Если бы ректоръ вздумалъ пріобрѣсти высшую ученую степень доктора теологіи, декрета, или медицины, то онъ долженъ былъ бы сложить съ себя ректорское званіе. Наконецъ, уже ставъ во главѣ всего университета, онъ нѣкоторое время по рангу числился ниже декановъ трехъ другихъ факультетовъ, считавшихся высшими сравнительно съ факультетомъ искусствъ. Потребовалось не мало времени, чтобы въ должности ректора положеніе его, какъ начальника университета, заслонило собою первоначальное положеніе его, какъ декана одного факультета искусствъ, и чтобы прежній ранговый порядокъ видоизмѣнился кореннымъ образомъ. На этой именно почвѣ у ректора возникаютъ пререканія прежде всего съ деканами декретистовъ и медиковъ изъ-за способа приглашенія ихъ на общія университетскія собранія.

Деканы названныхъ факультетовъ домогались того, чтобы ректоръ приглашалъ ихъ на собранія или самъ лично, или чрезъ посредство какого-либо магистра искусствъ, тогда какъ ректоръ настаивалъ на правѣ приглашать ихъ чрезъ педеля. Споръ этотъ кончился въ 1279 г. въ пользу ректора. Въ слѣдующемъ столѣтіи аналогичныя пререканія происходятъ у него съ деканомъ теологовъ, закончившіяся также для него благополучно.

Постепенно развивавшееся главенство ректора надъ университетомъ по необходимости должно было встрѣтить на своемъ пути ранѣе утвердившееся приматство канцлера въ отношеніи того же университета. Канцлеръ, какъ владѣвшій, обыкновенно, высшею ученою степенью, иногда несъ на себѣ и преподавательскія обязанности. Въ виду этого ректоръ сталъ приглашать его на университетскія собранія на ряду съ прочими профессорами. Проводя уже совершенно произвольно дальнѣйшую параллель между нимъ и профессорами, ректоръ счелъ себя въ правѣ и штрафовать его, какъ всякаго рядоваго преподавателя, въ случаѣ неисполненія имъ какихъ-либо ректорскихъ распоряженій, что́ переполнило чашу канцлерскаго терпѣнія и вынудило канцлера въ концѣ XIII в. обратиться къ заступничеству римскаго епископа. Въ своей челобитной канцлеръ проводилъ ту мысль, что, какъ глава университета, онъ не считаетъ себя обязаннымъ подчиняться ректорскимъ распоряженіямъ. Университетъ въ свою очередь возражалъ, что главою его состоитъ ректоръ, поэтому канцлеръ никакъ не можетъ признаваться университетскимъ главою, иначе университетъ былъ бы двухголовымъ чудовищемъ, что университетъ со своимъ ректоромъ находится подъ непосредственною властью папы [1]). Слѣдуетъ замѣтить, что власть ректора парижскаго университета всетаки не доросла до такихъ размѣровъ, какъ въ нѣкоторыхъ другихъ средневѣковыхъ университетахъ, и что парижскій уни-

---

[1]) Kaufmann, 1 т., 269—273 стр.

верситетъ не отрѣшился совершенно отъ типа канцлерскихъ университетовъ, хотя власть канцлера здѣсь далеко уступала, напримѣръ, власти канцлера оксфордскаго университета [1]).

Какъ на характерную черту средневѣковаго административнаго строя парижскаго университета, слѣдуетъ указать на включеніе въ составъ его низшей администраціи такъ называемыхъ большихъ и малыхъ вѣстниковъ и разныхъ ремесленныхъ и торговыхъ людей. Великими вѣстниками состояли какіе-либо знатные парижскіе граждане для исполненія обязанностей корреспондентовъ между магистрами и школярами, жившими въ Парижѣ, и ихъ родственниками и близкими людьми, остававшимися на родинѣ. Сверхъ того, они ссужали бѣднѣйшимъ школярамъ деньги, добывая послѣднія путемъ займа подъ своимъ поручительствомъ у разныхъ состоятельныхъ лицъ. Малые вѣстники должны были вѣчно сновать между Парижемъ и разными мѣстечками и городами, часто отдаленными и чужестранными, перенося туда и обратно письма и посылки и такимъ образомъ выполняя роль современной почты [2]).

Изъ торговыхъ людей въ составѣ университетской администраціи числились книгопродавцы, сбывавшіе среди школяровъ книги или перекупныя, или ими же самими изготовленныя, по современной терминологіи, изданныя. Въ послѣднемъ случаѣ книгопродавцы соединяли въ своемъ лицѣ переписчиковъ, орнаментщиковъ и переплетчиковъ, или же вступали въ соглашеніе съ людьми этихъ спеціальныхъ профессій. Такъ какъ при продажѣ книгъ они рано стали вымогать чрезмѣрно высокую плату, то университетъ счелъ своимъ долгомъ умѣрить въ нихъ жажду наживы. Въ 1275 г. онъ обязалъ книгопродавцевъ клясться въ томъ, чтобы не брать болѣе четырехъ динаріевъ чистаго дохода съ каждой книги. Даже послѣ изобрѣтенія книгопеча-

---

[1]) Суворовъ, 120 стр.

[2]) Vallet de Viriv., 126 стр.

танія до французской революціи книгопродавцы все еще состояли подъ юрисдикціей университета, принимая инвеституру отъ ректора и принося въ присутствіи его клятву въ добросовѣстномъ выполненіи своихъ обязанностей. Торговля пергаменомъ, этимъ главнымъ писчимъ матеріаломъ того времени, также была поставлена подъ надзоръ университета. Она должна была производиться въ немногихъ мѣстахъ и въ дни, опредѣленные университетскимъ начальствомъ, при чемъ прежде поступленія пергамена въ вольную продажу ректоръ забиралъ нужное для университета количество его по справедливой цѣнѣ, накладывая на остававшійся товаръ университетскую печать и взимая съ каждой связки листьевъ 16 динаріевъ въ пользу университета. Послѣднимъ для ближайшаго наблюденія за торговлей пергаменомъ назначалось нѣсколько присяжныхъ пергаменщиковъ [1]).

Парижскій университетъ владѣлъ многими и чрезвычайно важными привиллегіями, которыя были даны ему отчасти папами, считавшими этотъ университетъ старшею дочерью церкви, отчасти французскими королями, видѣвшими въ немъ свою старшую дочь [2]). Изъ судебныхъ привиллегій его слѣдуетъ отмѣтить привиллегію de non trahi extra, въ силу которой ни одинъ магистръ или школяръ не могъ быть привлеченъ къ суду внѣ Парижа; далѣе—извѣстную привиллегію Филиппа II Августа. установившую подсудность для магистровъ и школяровъ въ дѣлахъ уголовныхъ церковной власти вмѣсто свѣтской, и, наконецъ, право собственнаго суда по дѣламъ о нарушеніи университетскихъ статутовъ. Не безъинтересно упомянуть, что въ качествѣ самаго обычнаго наказанія въ университетскомъ судѣ практиковалось сѣченіе розгами по голой спинѣ, примѣнявшееся не только къ школярамъ, но и къ баккалаврамъ [3]). Не маловажны были и фи-

---

[1]) Ibid., 127—128 стр. [2]) Ibid., 150, 152 стр.

[3]) Savigny, 3 т., 357—358 стр.

нансовыя привиллегіи. Такъ, члены университета были свободны отъ государственныхъ налоговъ и пошлинъ, взимавшихся при въѣздѣ и выѣздѣ изъ Парижа. Весьма важной привиллегіей для школяровъ духовнаго званія было освобожденіе ихъ, сначала на пять лѣтъ, а потомъ на семь, отъ обязанности резиденціи, т. е. пребыванія на мѣстѣ церковнаго служенія, съ удержаніемъ однакожъ за ними на это время доходовъ отъ церковныхъ бенефицій. Этимъ объясняется, почему среди школяровъ было не мало церковно-должностныхъ лицъ, между которыми встрѣчались даже высокопоставленныя особы. Кромѣ того, вначалѣ при восшествіи каждаго новаго папы, потомъ чрезъ каждые два года, а въ исходѣ среднихъ вѣковъ ежегодно университетъ представлялъ папѣ списокъ (rotulus) кандидатовъ изъ учащихъ и учащихся, достойныхъ награжденія церковными бенефиціями [1]). Всѣ члены университета, наконецъ, были свободны отъ военной повинности, а также городской милиціонной службы [2]).

Для наблюденія за неприкосновенностью многочисленныхъ университетскихъ привиллегій имѣлись два консерватора—консерваторъ апостольскихъ (въ сущности, конечно, папскихъ) привиллегій и консерваторъ королевскихъ привиллегій. Первымъ консерваторомъ состоялъ по избранію университета одинъ изъ епископовъ трехъ ближайшихъ къ Парижу діоцезовъ (Senlis, Beauvais, Meaux), который уже отъ себя передавалъ ближайшее выполненіе возложенной на него задачи вице-консерватору, жившему въ Парижѣ [3]). Охраненіе королевскихъ привиллегій ввѣрялось парижскому превó. Сверхъ того, университетъ самъ располагалъ могущественными средствами для огражденія своихъ привиллегій. Онъ пользовался правомъ непосредственнаго обращенія за защитой къ королевской или папской власти, а какъ къ крайнему средству, прибѣгалъ къ

---

[1]) Суворовъ, 82 стр.

[2]) Vallet de Viriv., 152 стр. [3]) Thurot, 28 стр.

пріостановкѣ своихъ занятій. Въ случаѣ продолженія кризиса, доктора и магистры запирали свои школы и угрожали выселеніемъ изъ Парижа вмѣстѣ со всѣми учащимися и даже торговыми и ремесленными людьми, состоявшими подъ юрисдикціей университета. Эта всеобщая забастовка провозглашалась проповѣдниками публично съ церковныхъ каѳедръ. Столь опасной для общественнаго спокойствія привиллегіи парижскій университетъ лишился въ концѣ XV в. при королѣ Людовикѣ XII [1]).

Отъ выясненія основныхъ чертъ средневѣковой организаціи парижскаго университета, какъ юридической корпораціи, мы обратимся къ изображенію учебнаго строя его.

Учебныя занятія въ парижскомъ университетѣ состояли въ чтеніи или слушаніи лекцій и въ практическихъ занятіяхъ въ видѣ репетицій и диспутовъ. Лекціи различались ординарныя и экстраординарныя. Существенное различіе между ними состояло въ томъ, что въ то время какъ предметъ, форма, день и часъ и мѣсто лекцій, читавшихся ординарно, а равно и костюмъ лектора были заранѣе строго опредѣлены факультетомъ или націей, при чтеніи экстраординарныхъ лекцій лектору во всѣхъ этихъ отношеніяхъ предоставлялись до извѣстной степени свобода и личное усмотрѣніе. Отъ этого двоякаго рода лекцій и произошло раздѣленіе профессоровъ на ординарныхъ и экстраординарныхъ.

Предметомъ ординарныхъ лекцій были книги наиболѣе важныя и безусловно обязательныя для учащихся, тогда какъ предметомъ экстраординарныхъ лекцій служили книги менѣе важныя и не столь обязательныя. Слѣдуетъ замѣтить, что теоретическое преподаваніе въ то время состояло главнымъ образомъ въ чтеніи и объясненіи готовыхъ книгъ, авторы которыхъ признавались безусловными авторитетами въ той

---

[1]) Vallet de Viriv, стр. 152—153, 156.

или другой отрасли знанія. Поэтому въ средніе вѣка не принято было говорить—„читать или слушать курсъ такой-то науки“; вмѣсто этого выражались—„читать или слушать книгу о такомъ-то предметѣ“ [1]).

Лекціи ординарныя читались только въ дни учебные и притомъ въ утренніе часы, когда можно было разсчитывать на болѣе свѣжія силы слушателей; лекціи же экстраординарныя можно было читать во всякій день года, исключая дни торжественныхъ диспутовъ и навечерія главныхъ праздниковъ; въ дни лекцій ординарныхъ разрѣшалось читать экстраординарно только послѣ обѣда. Лекціи ординарныя читались на факультетѣ искусствъ непремѣнно въ улицѣ Фуарръ, въ школахъ, принадлежавшихъ націямъ, на факультетѣ декрета—въ улицѣ Брюно, на богословскомъ факультетѣ—въ коллегіяхъ и лишь на медицинскомъ факультетѣ, за малочисленностью слушателей, повидимому, въ частныхъ помѣщеніяхъ преподавателей. Лекціи эти слѣдовало читать въ костюмѣ опредѣленнаго покроя и цвѣта, напр., на факультетѣ искусствъ въ черной мантіи съ капюшономъ, подбитымъ бѣлымъ мѣхомъ. При чтеніи лекцій экстраординарныхъ можно было отступать отъ строгаго соблюденія правилъ относительно какъ мѣста чтенія, такъ и костюма.

Ординарное преподаваніе производилось въ двоякой формѣ — въ формѣ послѣдовательнаго чтенія и объясненія книги и въ формѣ примѣрнаго диспута только по поводу какого-либо мѣста изъ читавшейся книги. Въ первомъ случаѣ преподаваніе велось слѣдующимъ образомъ. Сообщивъ въ предисловіи свѣдѣнія касательно всего сочиненія и выяснивъ причины его—матеріальную, формальную, финальную и дѣйствующую, переходили къ указанію главныхъ частей книги, брали затѣмъ первый членъ дѣленія, подраздѣляли его, брали первый членъ подраздѣленія и также подвергали его дѣленію, продолжая въ такомъ видѣ дробленіе до

---

[1]) Thurot, 66 стр.

тѣхъ поръ, пока не доходили до дѣленія, обнимавшаго первую главу сочиненія; эту главу въ свою очередь дробили до тѣхъ поръ, пока въ результатѣ дѣленія не оставалась одна только фраза. При этомъ лекторъ не переходилъ отъ одной части, главы и даже фразы сочиненія къ другой части, главѣ или фразѣ, не выяснивъ причины, по которой данная часть или частичка сочиненія занимала это, а не другое какое-либо мѣсто въ книгѣ.—При другомъ методѣ преподаванія, диспутаціонномъ, лекторъ бралъ изъ читавшейся книги одно какое-либо положеніе, удобное для обсужденія его въ двухъ противоположныхъ смыслахъ. Поставивъ извѣстный вопросъ, лекторъ исчислялъ основанія для двухъ противоположныхъ рѣшеній его; затѣмъ, вставъ на сторону одного рѣшенія, онъ послѣдовательно опровергалъ всѣ основанія, какія были приведены въ пользу противоположнаго рѣшенія, при чемъ всякое основаніе приводилось имъ въ формѣ полнаго силлогизма.

Что касается внѣшней стороны процесса чтенія, то къ диктанту университетскіе статуты относились неблагосклонно. Такъ, факультетъ декретистовъ воспретилъ преподавать „для пера или трости", т. е. такъ, чтобы перо или какое-либо другое орудіе письма успѣвало въ рукахъ слушателя слѣдовать за читавшимъ. Статуты воспрещали преподавателямъ даже повторять чтеніе текста за исключеніемъ какихъ-либо очень важныхъ и трудныхъ мѣстъ, да и въ этихъ случаяхъ они разрѣшали повтореніе текста не болѣе двухъ разъ. Самимъ же слушателямъ вмѣнялось въ обязанность являться на лекціи съ книгами собственными или взятыми на прокатъ у книгопродавцевъ [1]). Но при всемъ томъ диктантъ практиковался въ широкихъ размѣрахъ, особенно на факультетѣ искусствъ, гдѣ механизмъ преподаванія доведенъ былъ до того, что нѣкоторые магистры перестали сами читать готовыя книги, поручая чтеніе ихъ одному изъ школяровъ и ограничи-

---

[1]) Суворовъ, 190—191 стр.

вая такимъ образомъ свое участіе въ лекціи однимъ только присутствіемъ. Справедливо находя такой способъ преподаванія въ высшей степени ненормальнымъ, факультетъ искусствъ въ 1355 году издалъ статутъ, обязывавшій преподавателей говорить свободною рѣчью, подобно проповѣдникамъ, подъ угрозою лишенія права чтенія лекцій на одинъ годъ за первое нарушеніе этого статута, на два года за рецидивъ и на четыре года за четвертое нарушеніе. Въ соблюденіи этого статута должны были клясться какъ магистры, такъ и баккалавры. Факультетъ очевидно ожидалъ энергическаго противодѣйствія своему нововведенію со стороны школяровъ, угрожая послѣднимъ строгими наказаніями, если бы они встрѣтили новый способъ преподаванія шумомъ, свистками, топаньемъ ногами и бросаніемъ камней. Но мѣры строгости не привели къ ожидаемому результату. Аккуратно присягая въ исполненіи этого статута, преподаватели не менѣе аккуратно нарушали его, такъ что въ XV в. кардиналъ Эстутевилль нашелъ цѣлесообразнымъ разрѣшить ихъ отъ ежедневно нарушаемой клятвы, воспретивъ только крайнее злоупотребленіе этимъ его разрѣшеніемъ [1]). Дѣло въ томъ, что диктантъ въ то время вызывался крайнею дороговизною книгъ, обусловливавшеюся съ одной стороны тѣмъ, что книги были только рукописныя, съ другой тѣмъ, что писчимъ матеріаломъ главнымъ образомъ служилъ не отличавшійся, конечно, дешевизной пергаменъ. Что касается экстраординарныхъ лекцій, то диктовка ихъ, повидимому, и запрещенію никогда не подлежала.

На чтеніе ординарныхъ лекцій имѣли полное право только лица, обладавшія высшею ученою степенью магистра или доктора; баккалавры же могли читать только экстраординарно; но въ дѣйствительности изъ профессоровъ одни магистры искусствъ были заняты преподавательскою дѣятельностю, профессора же дру-

---

[1]) Thurot, 75—76 стр.

гихъ факультетовъ, особенно теологи, почти все преподаваніе и ординарное, и экстраординарное свалили съ себя на плечи баккалавровъ [1]).

Практическія занятія состояли въ репетиціяхъ и диспутахъ. У декретистовъ, напр., на репетиціяхъ провѣряли всѣ относящіяся къ извѣстному вопросу мѣста изъ источниковъ и знакомились съ комментаріями въ различныхъ сочиненіяхъ, затрогивающихъ данный вопросъ, чтобы развить въ школярахъ навыкъ къ интерпретаціи [2]). Но самымъ существеннымъ образовательнымъ средствомъ считались въ то время диспуты, которые составляли въ парижскомъ университетѣ, какъ и въ другихъ средневѣковыхъ университетахъ, самое обычное явленіе и вмѣстѣ съ тѣмъ столь же любимое и пріятное для людей, прикосновенныхъ къ наукѣ, торжество, какъ турниры для рыцарей. Такъ, магистры искусствъ диспутировали между собою въ присутствіи своихъ учениковъ по крайней мѣрѣ одинъ разъ въ недѣлю. Сверхъ этихъ еженедѣльныхъ диспутовъ каждый годъ зимой устраивался въ церкви одинъ торжественный диспутъ „о чемъ угодно“ (disputatio de quolibet, actus quodlibetarius), на которомъ четыре магистра, избранные по одному отъ каждой націи, состязались между собой по вопросамъ, относящимся къ разнымъ свободнымъ искусствамъ. Среди же школяровъ привычка къ диспутамъ была положительно непреодолима, составляя для нихъ насущную потребность. „Диспутировали предъ обѣдомъ“, писалъ одинъ французъ (Vivès) въ 1531 г., „диспутировали въ теченіи обѣда, диспутировали публично, частно, во всякомъ мѣстѣ, во всякое время“ [3]). Парижскіе диспуты столь сильно понравились германскому императору Карлу IV, что желаніе видѣть такіе же словесные турниры въ столицѣ Богеміи Прагѣ, говорятъ, было однимъ изъ

---

[1]) Ibid., 133 стр. [2]) Суворовъ, 205 стр.

[3]) Thurot, 88 стр.

главныхъ мотивовъ, побудившихъ его основать прагскій университетъ по образцу парижскаго.

Средневѣковые диспуты впослѣдствіи подверглись безпощадной критикѣ со стороны гуманистовъ. Съ особеннымъ пристрастіемъ, говорили они, ставили тогда вопросы или самые простые, или въ высшей степени нелѣпые. Съ какой-либо самой простой и незамысловатой фразой, въ родѣ—„пиши мнѣ“ (scribe mihi) ухитрялись соединять вопросы не только грамматическіе, но и діалектическіе, физическіе и метафизическіе. Противнику, обыкновенно, не дозволяли подробнаго изложенія своихъ мыслей, осаживая его замѣчаніемъ—„къ дѣлу“, „отвѣчай категорически“. Объ истинѣ заботились мало и на возраженія основательныя отвѣчали—„я это допускаю, какъ послѣдствіе моего исходнаго тезиса“. Послѣдовательно защищавшійся пріобрѣталъ репутацію человѣка не только находчиваго, но и многознающаго. Развращая умъ, средневѣковые диспуты портили и характеръ. На диспутахъ кричали до хрипоты, не скупясь при этомъ на самыя отборныя ругательныя словечки; въ дальнѣйшемъ же пылу и азартѣ борьбы противники пинали одинъ другого ногами, угощали пощечинами и въ буквальномъ смыслѣ грызлись зубами, такъ что раненые и иногда убитые оставались на полѣ сраженія [1]). Дѣйствительно, при грубости средневѣковыхъ нравовъ диспуты не обходились безъ взаимныхъ ругательствъ и даже физическихъ насилій, а исключительное господство діалектики во всей системѣ тогдашняго преподаванія пріучало людей того времени обращать вниманіе не столько на содержаніе мышленія, сколько на формы его, и считать послѣдовательность его почти единственнымъ критеріемъ истины; но нельзя не усматривать въ средневѣковыхъ диспутахъ и нѣкоторыхъ хорошихъ сторонъ. Они служили своего рода дисциплинарной школой для мышленія средневѣкового человѣка, только что выходив-

---

[1]) Ibid. 89 стр.

шаго изъ варварскаго состоянія и вступавшаго на путь умственнаго прогресса, пріучая его еще незрѣлый умъ къ внѣшнему порядку и систематичности въ работѣ и развивая въ немъ гибкость и изворотливость.

Описавъ существовавшую въ парижскомъ университетѣ организацію преподаванія вообще, мы познакомимся, насколько возможно, поближе съ постановкой преподаванія на каждомъ факультетѣ въ отдѣльности и съ порядкомъ возведенія на нихъ въ разныя ученыя степени, начавъ съ факультета искусствъ.

Факультетъ этотъ считался низшимъ въ сравненіи съ тремя другими факультетами, называвшимися высшими. Впрочемъ, такой классификаціей ничуть не имѣлось въ виду чрезмѣрно унизить научное значеніе перваго факультета. Низшимъ онъ назывался главнымъ образомъ потому, что служилъ какъ бы фундаментомъ для всего университетскаго преподаванія, необходимымъ преддверіемъ, чрезъ которое требовалось пройти, чтобы быть способнымъ къ усвоенію наукъ, преподававшихся на высшихъ факультетахъ. Онъ считался представителемъ чистой науки въ противоположность другимъ факультетамъ, на которыхъ спеціализировались въ извѣстныхъ отрасляхъ знанія, и въ тоже время былъ наименѣе хлѣбнымъ факультетомъ, т. е. наименѣе выгоднымъ въ матеріальномъ отношеніи. „Галенъ, т. е. медицина, даетъ богатство, говорили въ средніе вѣка, Юстиніанъ, т. е. юриспруденція, даетъ почести или должности, а родъ и видъ, т. е. логика, другими словами, артисты вынуждены ходить пѣшкомъ". „Кто занимается логикой, говорилось въ одной студенческой пѣснѣ, тотъ въ потѣ лица снѣдаетъ хлѣбъ свой". „Предъ юристомъ растворяются двери дворцовъ, а если бы самъ Гомеръ пришелъ въ сопровожденіи музъ, ему пришлось бы простоять у дверей" [1]).

На факультетъ искусствъ принимались школьники, усвоившіе чтеніе и письмо и элементы латинской грам-

---

[1]) Суворовъ, 150—151 стр.

матики. Какъ желающій познакомиться съ какимъ-нибудь ремесломъ, обыкновенно, поступаетъ въ обученіе къ одному какому-либо мастеру, такъ и всякій школяръ факультета искусствъ избиралъ своимъ преподавателемъ одного изъ магистровъ искусствъ, по возможности, земляка по происхожденію, становясь главнымъ образомъ только его ученикомъ. Отношенія, устанавливавшіяся между магистрами и учениками, по большей части отличались чрезвычайною близостью и даже сердечностью. Нуждался ли школяръ въ какомъ-нибудь снисхожденіи или милости со стороны университета или факультета, учитель его ходатайствовалъ объ этомъ предъ собраніемъ университета или факультета. Попадалъ ли школяръ въ тюрьму превô, учитель его принималъ мѣры къ высвобожденію его изъ этого непріятнаго заключенія на основаніи принадлежавшей школярамъ привиллегіи неподсудности въ уголовныхъ дѣлахъ свѣтской власти. Магистры и школяры одной и той же націи нерѣдко жили въ одномъ домѣ и обѣдали за однимъ столомъ. Первые смотрѣли на своихъ учениковъ, какъ на младшихъ товарищей, принимали участіе въ ихъ развлеченіяхъ, но, къ сожалѣнію, иногда и въ безпорядкахъ, время отъ времени учинявшихся учащимся людомъ [1]).

Для чтенія лекцій первоначально всякій магистръ самъ снималъ помѣщеніе. Въ виду крайняго вздорожанія квартиръ, вызваннаго наплывомъ учащихъ и учащихся въ 30 хъ годахъ XIII столѣтія, папа Григорій IX наложилъ на домовладѣльцевъ обязательство при сдачѣ своихъ помѣщеній магистрамъ подъ школы сообразоваться съ таксой, опредѣлявшейся коммиссіей изъ двухъ магистровъ и двухъ горожанъ. Но нѣкоторые изъ магистровъ, особенно старшіе, стали снимать заразъ нѣсколько помѣщеній по установленной таксѣ и затѣмъ сдавать ихъ отъ себя по вольной, уже болѣе возвышенной, цѣнѣ другимъ магистрамъ, пре-

---

[1]) Thurot, 37—39 стр.

имущественно новичкамъ. Въ виду этого факультетъ искусствъ въ концѣ XIII в. постановилъ, чтобы націи сами завѣдывали дѣломъ найма школьныхъ помѣщеній и распредѣленія ихъ между наличными преподавателями. Всѣ школы факультета искусствъ сосредоточивались въ улицѣ Фуарръ. Обстановка ихъ была, обыкновенно, въ высшей степени простая и незатѣйливая. Стулъ на эстрадѣ и пюпитръ для преподавателя, вотъ и вся ихъ меблировка. Школяры же располагались на голомъ полу среди пыли и всякаго сора; лишь зимой полъ устилался иногда соломой. Въ концѣ XIV и началѣ XV в. начали было заводить въ школьныхъ помѣщеніяхъ скамейки, но кардиналы Сесиль и Эстутевилль поспѣшили устранить это новшество, какъ излишнюю, по ихъ мнѣнію, роскошь, для отогнанія отъ сердецъ учениковъ всякаго искушенія гордости [1]).

Книгами, предписанными Робертомъ Курсономъ въ 1215 г. для лекцій ординарныхъ, были грамматика Прискіана и логическіе трактаты, заключающіеся въ органонѣ Аристотеля. Впрочемъ, уже въ XIV и XV в. преподаваніе грамматики сводится почти къ нулю, такъ что единственнымъ предметомъ ординарнаго преподаванія остается въ это время органонъ Аристотеля. Что касается его физики и метафизики, то изученіе ихъ, первоначально воспрещенное католическою церковью, вводится на факультетѣ искусствъ оффиціально въ 1254 г., хотя только въ качествѣ предметовъ экстраординарныхъ. Позднѣе, именно въ 1392 г., факультетъ постановилъ, чтобы націи по очереди назначали одного изъ своихъ магистровъ на два года для чтенія всѣмъ школярамъ въ праздничные дни лекцій объ этикѣ Аристотеля. Но въ концѣ XV в. эти общія чтенія отмѣняются, въ виду того, что школяры, собираясь въ большомъ количествѣ одновременно и въ одномъ мѣстѣ, часто затѣвали между собой ссоры и драки,

---

[1]) Ibid., 67—69.

а въ 1477 г. по окончаніи чтеній о нравственности завязали между собой столь ожесточенный бой, что многіе были ранены, а одинъ оказался даже съ отрубленной рукой. Въ цѣляхъ предупрежденія такихъ безпорядковъ было постановлено, чтобы всякій магистръ читалъ эти лекціи своимъ ученикамъ отдѣльно. Наконецъ, реформы 1366 и 1452 г. предписываютъ изученіе книгъ математическихъ и астрономическихъ, хотя точно и не разъясняютъ, какія это книги [1]).

Какъ послѣ двухгодичнаго приблизительно изученія начальныхъ основаній ремесла ученикъ предъявлялся своимъ учителемъ-мастеромъ другимъ мастерамъ одного съ нимъ цеха для испытанія, по выдержаніи котораго становился подмастерьемъ, такъ и школяръ факультета искусствъ послѣ двухгодичныхъ занятій представлялся своимъ учителемъ—магистромъ другимъ магистрамъ для испытанія, называвшагося детерминанціей, въ заключеніе которой возводился въ званіе баккалавра, соотвѣтствовавшее званію подмастерья ремесленнаго цеха. Эти детерминанціи, или торжественные диспуты приходились на Великій постъ. На нихъ приглашались кромѣ магистровъ искусствъ профессора другихъ факультетовъ, а также многія духовныя лица — архидіаконъ, канторъ, деканъ каѳедральной церкви и др. Съ 1275 года сочли нужнымъ предварять эти публичные диспуты частными, домашними испытаніями въ предѣлахъ той націи, къ которой принадлежалъ испытуемый. Еще задолго до праздника Рождества Христова, приблизительно съ 11 ноября, школяры начинали аргументировать подъ предсѣдательствомъ своихъ учителей въ главныхъ школахъ своей націи, заканчивая эти аргументаціи къ Рождеству Христову въ своихъ частныхъ помѣщеніяхъ, а въ концѣ января или въ началѣ февраля держали экзаменъ предъ коммиссіей магистровъ, назначавшейся всякой націей для своихъ учениковъ. Какъ подмастерье, продолжая учиться у

---

[1]) Ibid., 81 стр.

своего мастера съ цѣлію дальнѣйшаго усовершенствованія въ избранномъ имъ ремеслѣ, въ тоже время уже и самъ выполнялъ менѣе трудныя работы по части своего ремесла, уча при этомъ другихъ, такъ и баккалавръ, продолжая учиться у своего магистра, въ тоже время и самъ сообщалъ уже усвоенныя имъ познанія другимъ лицамъ.

За баккалаврскою степенью слѣдовала степень лиценціата. До 1366 г. школяры возводились сначала въ званіе баккалавра, потомъ въ званіе лиценціата въ одинъ и тотъ же годъ, вслѣдствіе того, что экзаменъ на лиценцію былъ дополненіемъ къ экзамену на баккалавра, производился изъ однихъ и тѣхъ же предметовъ, т. е. грамматики и логики; но со времени реформы 1366 г., расширившей программу экзамена на степень лиценціата введеніемъ въ нее физики и метафизики Аристотеля, бывшихъ предъ тѣмъ необязательными предметами, баккалавры прежде полученія лиценціи должны были еще цѣлый годъ посѣщать диспуты магистровъ и сверхъ того сами выдержать двѣ аргументаціи, послѣ чего только и представлялись, какъ лица достойныя лиценціи, или къ каѳедральному канцлеру, или къ канцлеру аббатства св. Женевьевы. Первый канцлеръ жаловалъ лиценцію послѣ одного экзамена, производившагося назначенными имъ четырьмя магистрами искусствъ; а канцлеръ аббатства св. Женевьевы—послѣ двухъ экзаменовъ, изъ которыхъ одинъ экзаменъ производили четыре магистра, назначенные канцлеромъ, а другой — четыре магистра, избранные націями, по одному отъ каждой.

Дававшаяся тѣмъ или другимъ канцлеромъ лиценція первоначально имѣла смыслъ полнаго и безусловнаго права на повсемѣстное преподаваніе. Дѣйствительно, канцлеръ жаловалъ лиценцію въ слѣдующей формулѣ: „я (такой-то канцлеръ) въ силу полномочія апостольскаго (въ сущности, конечно, папскаго) даю тебѣ дозволеніе читать, управлять, учить (по такому-то

факультету) здѣсь и повсемѣстно“ [1]). Но университетъ этому безусловному въ принципѣ разрѣшенію придалъ условную форму, допуская лиценціата къ преподаванію въ качествѣ полноправнаго профессора только послѣ торжественнаго принятія его въ коллегію магистровъ или докторовъ. На факультетѣ искусствъ вступленіе въ корпорацію магистровъ совершалось такимъ образомъ. Прежде всего лиценціатъ испрашивалъ у магистровъ согласія (placet) на вступленіе въ ихъ среду, для чего въ сопровожденіи педеля своей націи навѣщалъ ихъ въ школахъ улицы Фуарръ. Заручившись согласіемъ ихъ, онъ приводился ректоромъ къ присягѣ въ томъ, что имѣетъ не менѣе 21 года отъ рожденія, будетъ уважать статуты, права, вольности и похвальные обычаи университета, факультета искусствъ и своей націи, наконецъ не станетъ раскрывать тайнъ своей корпораціи. Только по выполненіи этихъ требованій, въ день, назначенный факультетомъ, лиценціатъ съ большой помпой направлялся въ улицу Фуарръ въ одну изъ главныхъ школъ своей націи, гдѣ магистръ, подъ руководствомъ котораго онъ сталъ лиценціатомъ, встрѣчалъ его привѣтственнымъ словомъ, надѣвая на него въ заключеніе акта магистерскую шапочку, послѣ чего онъ и считался вполнѣ правоспособнымъ къ университетскому преподаванію [2]).

На факультетѣ теологическомъ курсъ обученія, бывшій вначалѣ восьмигодичнымъ, со времени Роберта Курсона превращается въ четырнадцатигодичный. Чрезъ шесть лѣтъ изученія Богословія школяры, имѣвшіе не менѣе 25 годовъ отъ рожденія и не бывшіе незаконнорожденными, держали экзаменъ предъ коммиссіей изъ четырехъ докторовъ. По выдержаніи этого экзамена они становились или баккалаврами библейцами, допускавшимися факультетомъ къ чтенію ординарныхъ лекцій по изъясненію текста всей Библіи въ порядкѣ

---

[1]) Суворовъ, 169—170. [2]) Thurot, 59—60 стр.

расположенія Священныхъ книгъ, или баккалаврами курсорами, допускавшимися къ экстраординарному чтенію только какихъ-либо двухъ книгъ изъ Свящ. Писанія, одной изъ Ветхаго Завѣта, другой изъ Новаго Завѣта. Чрезъ три года тѣ и другіе баккалавры переименовывались въ баккалавровъ сентенціаріевъ послѣ произнесенія двухъ проповѣдей и выдержанія двухъ аргументацій. Баккалавры сентенціаріи должны были читать студентамъ четыре книги „сентенцій" Петра Ломбарда—средневѣковый католическій учебникъ Догматическаго Богословія. Чрезъ годъ они становились баккалаврами сформированными (formati), т. е. вполнѣ готовыми къ лиценціи, хотя до дѣйствительнаго полученія послѣдней должны были еще три года упражняться въ проповѣдничествѣ, присутствовать на диспутахъ, и на нѣкоторыхъ изъ нихъ, особенно торжественныхъ, выполнять роль оппонентовъ. Акты полученія лиценціи и вступленія въ докторскую коллегію, занимали 14-тый годъ. Лиценція на теологическомъ факультетѣ жаловалась однимъ только канцлеромъ каѳедральнымъ. Слѣдовавшая за пріобрѣтеніемъ ея процедура принятія въ докторскую коллегію состояла изъ трехъ торжественныхъ актовъ—1) вечерняго акта (vespéries), 2) акта во дворцѣ епископа (aulique) и 3) пробнаго урока. За 15 дней до вечерняго акта лиценціатъ, одѣвшись въ форменное платье — мантію, разносилъ по всѣмъ докторамъ и сформированнымъ баккалаврамъ списокъ четырехъ тезисовъ, изъ которыхъ два предполагались для вечерняго диспута и два для диспута во дворцѣ епископа. Диспутъ вечерній открывалъ предсѣдательствовавшій на немъ докторъ исчисленіемъ основаній для двухъ противоположныхъ рѣшеній одного изъ вопросовъ, предоставляя опредѣленное рѣшеніе его одному изъ баккалавровъ сформированныхъ. Другой вопросъ рѣшался самимъ лиценціатомъ. На слѣдующій день совершался актъ во дворцѣ епископа. Вначалѣ акта канцлеръ или докторъ-предсѣдатель возлагалъ на лиценціата докторскую шапочку со словами—

начинай во Имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь [1]). Новый докторъ, сказавъ похвальное слово Священному Писанію, ставилъ первый свой вопросъ, предоставляя рѣшеніе его одному изъ баккалавровъ сформированныхъ, и затѣмъ самъ рѣшалъ другой вопросъ. Конечно, то или другое рѣшеніе вопросовъ на этихъ диспутахъ вызывало возраженія со стороны присутствовавшихъ докторовъ и баккалавровъ. Дававшійся вначалѣ школьнаго года новымъ докторомъ пробный урокъ имѣлъ своимъ предметомъ одинъ изъ вопросовъ, обсуждавшихся на диспутѣ во дворцѣ епископа [2]).

Въ начальный періодъ существованія парижскаго университета въ послѣднемъ имѣлся полный юридическій факультетъ съ преподаваніемъ какъ церковнаго каноническаго права, такъ и римскаго права [3]). Но въ скоромъ времени изученію здѣсь свѣтскаго права былъ положенъ конецъ. Декретомъ 1219 г. папа Гонорій воспретилъ преподаваніе свѣтскаго права въ Парижѣ и его окрестностяхъ. Это воспрещеніе было вызвано соображеніемъ, не имѣвшимъ ничего общаго съ пренебреженіемъ къ римскому праву. Преподаваніе послѣдняго въ парижскомъ университетѣ подверглось остракизму исключительно потому, что въ скоромъ же времени по возникновеніи университетовъ болонскаго и парижскаго составилось убѣжденіе, что Самимъ Богомъ было предназначено первому университету служить свѣтильникомъ въ области юриспруденціи, второму — въ области Богословія [4]). Изученіе римскаго права въ парижскомъ университетѣ было возстановлено только уже при Людовикѣ XIV въ 1679 г. [5]). Такъ какъ за все это время главнымъ

---

[1]) На высшихъ факультетахъ высшая ученая степень большею частью называлась докторскою.

[2]) Thurot, 133—156 стр. [3]) Savigny, 3 т., 370—371 стр.

[4]) Суворовъ, 37 стр.

[5]) Dareste, Histoire de l'admistr. en France, Paris, 1848, 1 т., 156 стр.

предметомъ юридическихъ занятій здѣсь служилъ принятый католической церковью сборникъ церковныхъ правилъ, принадлежащій болонскому монаху Граціану и извѣстный по краткому заглавію подъ именемъ „Декрета Граціана", то и юридическій факультетъ въ парижскомъ университетѣ назывался факультетомъ декрета. Сверхъ декрета Граціана изучались на немъ и другіе католическіе каноническіе сборники, особенно сборникъ папскихъ декретовъ и постановленій католическихъ соборовъ, редактированный папою Григоріемъ IX.

Что касается преподаванія на послѣднемъ факультетѣ, медицинскомъ, то оно носило чисто теоретическій характеръ. Съ медициной знакомились по книгамъ, содержавшимъ въ себѣ знанія, заимствованныя у грековъ и арабовъ. Непосредственное изученіе физическаго организма человѣка, какъ вообще всей природы, было глубоко антипатично среднимъ вѣкамъ. Любопытно, что хирургія—эта наиболѣе важная и плодотворная въ настоящее время отрасль медицинскаго знанія — составляла въ средніе вѣка предметъ ремесла цирульниковъ, вызывавшаго во многихъ лишь отвращеніе [1]). Какъ и на факультетѣ теологическомъ, лиценція на факультетахъ декретистовъ и медиковъ жаловалась исключительно только каѳедральнымъ канцлеромъ; также и существовавшая на нихъ процедура принятія въ докторскую коллегію была сходна съ процедурой, принятой на факультетѣ теологическомъ.

Составъ учащихъ и учащихся по своему званію и состоянію разнообразился по факультетамъ. Такъ, факультетъ теологическій состоялъ изъ однихъ только лицъ бѣлаго и монашествующаго духовенства, факультетъ декрета соединялъ въ себѣ бѣлое и монашествующее духовенство и мірянъ, факультетъ искусствъ заполнялся бѣлымъ духовенствомъ и мірянами, на факультетъ медицинскій допускались одни только міряне.

---

[1]) Vallet de Viriv., 147 стр.

Матеріальныя издержки учившихся въ парижскомъ университетѣ соединялись не столько съ слушаніемъ лекцій, сколько съ экзаменами и торжественными актами, сопровождавшими пріобрѣтеніе ученыхъ степеней. На факультетѣ искусствъ всякій школяръ дѣйствительно платилъ за лекціи гонораръ избранному имъ въ преподаватели магистру, согласно состоявшемуся между ними соглашенію, но размѣры этого гонорара были, повидимому, въ общемъ незначительны. Такъ, въ 1383 г. одинъ магистръ, читавшій утреннія лекціи, взималъ съ каждаго своего слушателя одинъ франкъ [1]). На факультетѣ декрета школяры платили баккалаврамъ по одному франку въ качествѣ гонорара и по два су за школьное помѣщеніе. На факультетахъ теологическомъ и медицинскомъ слушатели вовсе не платили докторамъ; не извѣстно, чтобы они расходовали что-либо и на баккалавровъ. Но движеніе по лѣстницѣ ученыхъ степеней стоило большихъ расходовъ и часто расходовъ чрезвычайно раззорительныхъ. Такъ, при каждомъ экзаменѣ и торжественномъ актѣ націи факультета искусствъ брали съ своихъ питомцевъ по опредѣленной таксѣ налогъ, единицей измѣренія котораго было бурса, т. е. та или другая сумма денегъ, расходовавшаяся учащимися еженедѣльно на свое содержаніе, за вычетомъ расходовъ на помѣщеніе и прислугу. Свѣдѣнія объ этихъ расходахъ отъ каждаго кандидата на ученую степень отбирались подъ присягой. Число бурсъ взимавшагося налога опредѣлялось прокураторами націй, принимавшими въ данномъ случаѣ въ соображеніе нужды своей націи, факультета и всего университета. Чаще всего приходилось уплачивать 4 бурсы. Лица, не внесшія своевременно причитавшихся съ нихъ бурсъ, оставляли у казначея націи въ залогъ наиболѣе цѣнныя свои вещи, особенно книги, которыя нація могла продать въ случаѣ непоступленія платежа въ опредѣленный срокъ. Впрочемъ,

---

[1]) Thurot, 61 стр.

бѣднѣйшіе школяры вовсе освобождались отъ взноса этого налога. Таковыми, напр., въ англійской націи въ XIV в. считались школяры, бурса которыхъ не превышала 16 динаріевъ. Кромѣ бурсъ, при полученіи лиценціи кандидаты вынуждены были дарить канцлера и экзаменаторовъ, хотя по правиламъ послѣднимъ строго воспрещалось брать что-либо за экзамены и лиценцію за исключеніемъ 4 су за траву или солому, которыми устилался полъ въ церкви, гдѣ, обыкновенно, происходили тогда всѣ торжественныя собранія. Далѣе, особую статью расходовъ составляли денежные взносы въ пользу педелей, поддерживавшихъ порядокъ во время торжественныхъ актовъ и сообщавшихъ имъ церемоніальный характеръ. Значительныя издержки вызывало устройство обѣда каждымъ новымъ баккалавромъ, лиценціатомъ и магистромъ. На высшихъ факультетахъ особенно дорого стоилъ актъ во дворцѣ епископа. Прежде всего новый докторъ долженъ былъ расходовать значительную сумму денегъ на подарки. Такъ, на теологическомъ факультетѣ онъ обязанъ былъ подарить по двѣ шапочки каждому доктору и педелю, на медицинскомъ факультетѣ — 10 экю доктору предсѣдателю и по мантіи и шапочкѣ каждому профессору. Въ заключеніе акта во дворцѣ новый докторъ устраивалъ обильный пиръ, на который въ качествѣ гостей приглашались напр., на факультетѣ теологическомъ не только доктора теологіи, но и лиценціаты и сформированные баккалавры, а иногда и магистры искусствъ одной націи съ виновникомъ торжества [1]). Между прочимъ, факультетъ медицинскій настолько чувствовалъ себя заинтересованнымъ въ доброкачественности докторскаго обѣда, что заблаговременно отряжалъ нѣсколькихъ профессоровъ для отвѣдыванія винъ и кушаній [2]). Правда, папа Климентъ V на соборѣ вѣнскомъ въ 1311 г. воспретилъ расходовать на докторскій праздникъ болѣе извѣстной суммы

---

[1]) Ibid., 157. [2]) Ibid., 195 стр.

денегъ, на наши деньги — болѣе 4 тысячь рублей, и лиценціаты клялись въ соблюденіи этого воспрещенія, но, безъ сомнѣнія, клятву свою нарушали. Дѣло въ томъ, что въ средневѣковыхъ корпораціяхъ размѣры издержекъ опредѣлялись степенью состоятельности наиболѣе богатыхъ членовъ, отъ которыхъ менѣе состоятельные не отставали или изъ ложнаго самолюбія, или по принужденію. Для многихъ расходы эти были до того раззорительны, что они теряли при этомъ все свое наслѣдственное достояніе, истощали карманы своихъ друзей, сами оставаясь въ долгу и великой бѣдности во всю остальную свою жизнь.

Въ заключеніе своего краткаго очерка средневѣковой организаціи парижскаго университета скажемъ нѣсколько словъ о домашнемъ бытѣ профессоровъ и школяровъ.

Одной изъ рѣзко бросающихся въ глаза особенностей домашней жизни не только учащихся, но и учащихъ, было безбрачное состояніе. Духовныя лица, составлявшія главный контингентъ среди нихъ, конечно, должны были вести безбрачную жизнь по своему духовному сану, согласно требованію котолическаго каноническаго права; распространеніе же целибата на свѣтскихъ членовъ университета объясняется отчасти довольно распространеннымъ въ то время взглядомъ на университетъ, какъ на учрежденіе главнымъ образомъ церковное, отчасти утвердившимся въ тогдашней академической жизни убѣжденіемъ въ несовмѣстимости брачной жизни съ научными занятіями. Брачное состояніе для средневѣковаго профессора считалось какою-то несообразностью, граничившею съ сумашествіемъ. Объ одномъ вѣнскомъ профессорѣ, вступившемъ въ бракъ, въ матрикулахъ прямо было сказано: впавъ въ безуміе, женился [1]). Лишь только съ конца среднихъ вѣковъ въ парижскомъ университетѣ наблюдается отступленіе отъ этого всеобщаго закона о целибатѣ.

---

[1]) Суворовъ, 105 стр.

Такъ, въ XV в. на факультетѣ медицинскомъ поднимается жаркій споръ о томъ, можетъ ли мірянинъ, вступившій въ бракъ, продолжать преподаваніе медицины, споръ тянувшійся четверть вѣка и наконецъ разрѣшенный въ 1452 г. въ положительномъ смыслѣ. Доктора декрета получаютъ разрѣшеніе на брачную жизнь только въ 1600 г. [1]). Что же касается артистовъ, то безбрачное состояніе было обязательно для нихъ, повидимому, до новѣйшихъ временъ [2]).

Матеріальное положеніе учащихся было не одинаково. Въ то время какъ одни жили обезпеченно, расходуя до 10 су въ недѣлю, другіе для пріобрѣтенія необходимыхъ средствъ къ жизни брали на себя посторонніяя занятія, въ родѣ переписки книгъ, а иногда поступали въ услуженіе къ какому-либо профессору или богатому товарищу, выполняя въ ихъ помѣщеніи разныя черныя работы. Нѣкоторые, наконецъ, содержали себя нищенствомъ, каковое занятіе не считалось предосудительнымъ, особенно съ тѣхъ поръ, какъ примѣръ нищенствующихъ монашескихъ орденовъ, преимущественно францисканцевъ, возвелъ нищенствованіе даже въ уважаемую профессію [3]).

Поведеніе школяровъ оставляло желать много лучшаго. Еще сравнительно невинными поступками были частое посѣщеніе ими таверенъ, вымоганіе денегъ съ вновь поступавшихъ учениковъ и разгуливаніе ночью по городу съ шумомъ и крикомъ, нарушавшимъ покой мирныхъ гражданъ. Нѣкоторые изъ школяровъ въ обществѣ злодѣевъ и бродягъ ходили ночью по улицамъ вооруженными, совершая кражи и даже убійства. Склонность къ разгульной и даже преступной жизни съ особенной силой проявлялась среди школяровъ—артистовъ, какъ это видно изъ проповѣдей канцлеровъ. „Словесникъ", говоритъ въ одной проповѣди канцлеръ

---

[1]) Vallet de Viriv., 175 стр.

[2]) Savigny, 3 т., 361 стр. [3]) Thurot, 39 стр.

Превотэнъ, „бѣгаетъ ночью по улицамъ съ оружіемъ, разбиваетъ двери домовъ и наполняетъ суды шумомъ своихъ скандаловъ“. „Есть студенты“, говоритъ другой проповѣдникъ, „которые все время проводятъ въ тавернахъ, строятъ воздушные замки и обращаютъ классъ въ спальню“ [1]). Превó парижскій неоднократно заключалъ провинившихся школяровъ въ темницу, но университетъ всегда вступался за нихъ, ссылаясь на свои судебныя привиллегіи, а въ случаѣ неуспѣха своего представленія прибѣгалъ къ пріостановкѣ своихъ занятій, такъ что преступные школяры большею частью возвращались университету для церковнаго суда, который подвергалъ ихъ сравнительно легкому наказанію въ родѣ сѣченія розгами.

Квартирный вопросъ всегда составлялъ предметъ особой заботливости какъ со стороны папской власти, такъ и со стороны королевской власти. Въ виду крайняго вздорожанія квартиръ король Людовикъ IX далъ университету право таксировать ихъ и принуждать гражданъ указанныя таксаторами квартиры сдавать подъ постой. Горожане повиновались, но въ тоже время громко роптали на то, что лица монашествующаго и бѣлаго духовенства уклоняются отъ исполненія распоряженій таксаторовъ, угрожая послѣднимъ церковнымъ отлученіемъ. Тогда въ это дѣло вмѣшалась папская власть. Папа уполномочилъ коммиссаровъ дѣйствовать его авторитетомъ и угрожать церковнымъ отлученіемъ даже тѣмъ лицамъ, которыя изъ страха предъ духовными господами или изъ низкопоклонничества предъ ними отказались бы дать коммиссарамъ необходимыя свѣдѣнія. Въ сороковыхъ годахъ XIII в. университетъ издалъ новый статутъ, регулировавшій наемъ помѣщеній. Въ немъ, между прочимъ, говорится, что, если какой-нибудь горожанинъ откажется сдать по таксѣ свое помѣщеніе подъ квартиру, то домъ его подвергнется безчестію на пять годовъ, въ теченіи ко-

---

[1]) Лависсъ и Рамбо, 509 стр.

торыхъ ни одинъ школяръ не смѣетъ снять въ немъ квартиру подъ страхомъ исключенія изъ университета [1]). Тѣмъ не менѣе недостатокъ въ квартирахъ чувствовался, такъ что школяры нерѣдко одинъ у другого отбивали квартирныя помѣщенія. Особенно, конечно, было затруднительно въ этомъ отношеніи положеніе малоимущихъ студентовъ.

Болѣе правильное и цѣлесообразное разрѣшеніе квартирный вопросъ получаетъ съ устройствомъ коллегій и педагогій, преслѣдовавшихъ двоякую цѣль — спасти бѣднѣйшихъ школяровъ отъ лишеній и искушеній нищеты и предохранить вообще всѣхъ молодыхъ людей отъ деморализующаго вліянія улицы. Еще съ начала XIII в. на средства сострадательныхъ частныхъ лицъ стали устраивать общежитія, въ которыхъ бѣднѣйшіе школяры находили себѣ даровое помѣщеніе и продовольствіе, хотя не видно, чтобы они подчинялись здѣсь болѣе или менѣе опредѣленной дисциплинѣ и правильному учебному режиму [2]). Въ скоромъ времени возникаетъ особый типъ общежитій, въ которыхъ учащіеся подлежатъ уже опредѣленному режиму въ учебномъ и воспитательномъ отношеніи. Это — монастырскія общежитія, устраивавшіяся на университетской территоріи разными католическими духовными орденами и прежде всего доминиканскимъ. Еще до XIV в. почти всѣ монашескіе ордена обзавелись на университетской территоріи монастырями съ организаціей въ нихъ университетскаго преподаванія преимущественно богословскаго, куда посылали для полученія высшаго образованія наиболѣе способныхъ изъ своей среды молодыхъ монаховъ [3]). По примѣру этихъ монастырскихъ общежитій нѣкоторыя частныя лица стали устраивать общежитія, или коллегіи для бѣлаго духовенства, заводя въ нихъ порядки, аналогичные съ монастырскими. Первая такая коллегія была основана въ 1257 г. ка-

---

[1]) Kaufmann, 1 т., 260—261 стр.

[2]) Thurot, 112 стр. [3]) Ibid., 114 стр.

пелланомъ Людовика св. Робертомъ Сорбонномъ. Коллегія эта съ именемъ Сорбонны пользовалась въ средніе вѣка громкою извѣстностью и громаднымъ авторитетомъ въ богословскомъ мірѣ Западной Европы. Прибавка къ титулу доктора парижскаго теологическаго факультета словъ—„сорбоннской коллегіи“ возвышало такого ученаго надъ всѣми другими докторами теологіи [1]). Примѣръ Роберта Сорбонна нашелъ подражателей. Нѣкоторые епископы, каноники и даже міряне отказываютъ по завѣщанію свое имущество на устройство коллегій, одинаковыхъ съ Сорбонной. Большая часть коллегій имѣла двойное общежитіе — одно для артистовъ и другое для теологовъ. Бѣднѣйшіе воспитанники еженедѣльно получали на руки большую или меньшую сумму денегъ, или бурсу, ассигнованную на каждаго пансіонера учредителемъ коллегіи, и затѣмъ вносили ее въ кассу коллегіи за свое помѣщеніе и содержаніе. Состоятельные школяры такое же количество денегъ вносили сюда изъ своихъ средствъ. Поскольку этой суммой денегъ—бурсой обезпечивалось мѣсто въ коллегіи, каждая вакансія воспитанника въ коллегіи называлась бурсой, а сами воспитанники—бурсаками. Но въ коллегіяхъ могла найти мѣсто только самая незначительная часть учащихся многолюднаго факультета искусствъ, между тѣмъ особенно въ отношеніи къ нимъ чувствовалась потребность постояннаго и систематическаго надзора. Въ концѣ среднихъ вѣковъ и большая часть школяровъ артистовъ размѣщается въ общежитіяхъ, состоявшихъ подъ управленіемъ магистровъ-педагоговъ и потому называвшихся педагогіями. Педагогіи первоначально основывались для учениковъ грамматическихъ школъ, подготовлявшихъ своихъ питомцевъ къ поступленію на факультетъ искусствъ; но, поступая на этотъ факультетъ, воспитанники продолжали жить подъ надзоромъ своихъ педагоговъ въ тѣхъ же педагогіяхъ, откуда и совершали выходы на

---

[1]) Суворовъ, 124.

лекціи въ школы улицы Фуарръ. Факультетъ искусствъ съ своей стороны отнесся къ этому явленію въ высшей степени сочувственно, тѣмъ болѣе, что при усилившейся королевской власти не могъ смотрѣть попрежнему сквозь пальцы на шалости своихъ школяровъ. Мало того, въ 1463 г. онъ обязалъ всѣхъ школяровъ жить въ какой-либо коллегіи или педагогіи, внѣ ихъ разрѣшая проживать у родителей или у знатныхъ членовъ университета [1]). Съ этого времени факультетъ искусствъ только терпѣлъ школяровъ-экстерновъ, чтобы не исключать изъ университета лицъ, не имѣвшихъ возможность уплачивать пансіонъ въ какой-нибудь коллегіи или педагогіи. Такъ какъ выходы школяровъ изъ педагогій въ школы улицы Фуарръ нерѣдко сопровождались безпорядками, то факультетъ искусствъ счелъ наконецъ цѣлесообразнымъ самое преподаваніе перенести съ улицы Фуарръ въ педагогіи, какъ это уже практиковалось въ коллегіяхъ, при чемъ педагогіи были поставлены въ самую тѣсную связь съ факультетомъ искусствъ. Никто не могъ открывать ихъ безъ разрѣшенія факультета искусствъ и не принадлежа къ нему [2]). Магистръ-педагогъ или снималъ особое помѣщеніе для своихъ пансіонеровъ, самъ нанимая для нихъ магистра-преподавателя, или помѣщался съ ними въ зданіи какой-нибудь коллегіи, обязываясь платить послѣдней извѣстную сумму денегъ за каждаго своего воспитанника. Кромѣ того, частные предприниматели устраивали особые пансіоны для артистовъ, независимо отъ школъ грамматическихъ.

Такимъ образомъ еще въ концѣ среднихъ вѣковъ пришли къ мысли, насколько важно и благотворно въ учебно-воспитательномъ отношеніи устройство общежитій не только для учащихся низшихъ школъ, но и для студентовъ высшихъ учебныхъ заведеній, къ мысли, получившей у насъ теперь, повидимому, всеобщее право гражданства. Непосредственнымъ уже наслѣдіемъ именно

---

[1]) Thurot, 97 стр. [2]) Ibid., 99 стр.

средневѣковой университетской организаціи является существованіе въ нашихъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ ординатуръ и экстраординатуръ, хотя не стоящихъ теперь въ органической связи съ степенью важности преподаваемаго предмета и вовсе не различающихся въ отношеніи способа преподаванія. Наконецъ диспуты, составляющіе какъ бы необходимый аттрибутъ современныхъ высшихъ учебныхъ заведеній, служатъ несомнѣннымъ, хотя уже слабымъ, отголоскомъ практиковавшихся въ широкихъ размѣрахъ средневѣковыхъ словесныхъ турнировъ.

С. Предтеченскій.

ИЗЪ ИСТОРІИ СВ. ПРЕДАНІЯ *).

Настоящую статью посвящаемъ изложенію ученія о Преданіи писателей Александрійской школы.

Климентъ александрійскій изложилъ свидѣтельства о преданіи преимущественно въ сочиненіи „Строматы“; этотъ трудъ поэтому является для насъ главнымъ памятникомъ для опредѣленія понятій о преданіи у означеннаго учителя александрійскаго.

Разумѣя подъ преданіемъ (ἡ παράδοσις) сообщеніе истинъ неписанныхъ, Климентъ въ свою очередь различаетъ въ немъ преданіе общее между всѣми людьми и Преданіе собственно христіанское. Въ качествѣ примѣра преданія перваго вида онъ указываетъ на понятіе объ истинномъ Богѣ у „славнѣйшихъ изъ еллиновъ“. По Клименту это понятіе объ истинномъ Богѣ они имѣли „на основаніи общаго между всѣми людьми преданія о семъ возвышенномъ предметѣ“, и заблужденіе ихъ о Богѣ касалось не понятія о Немъ, но совершеннаго познанія Его и служенія Ему. Источнымъ началомъ этого общаго преданія служитъ Логосъ —Сынъ Божій (παράδοσις δὶ Υἱοῦ) [1]).

Въ разсужденіяхъ о Преданіи собственно христіанскомъ Климентъ прежде всего утверждаетъ самостоятельность его, какъ источника божественнаго вѣдѣнія, по формѣ отличнаго отъ Писанія, но по духу сходнаго съ нимъ. Такъ, въ кн. VI, гл. VII Строматъ, го-

*) См. Прав. Собес. 1901 г. ноябрь.

[1]) Stromat. lib. VI, cap. V. Сравн. Tertullian. Apologet. cap. XLVII.

воря о мудрости, какъ познаніи Бога, Климентъ свидѣтельствуетъ: этотъ-то гносисъ, передаваясь по преемству отъ апостоловъ, безъ помощи писаній, дошелъ такимъ путемъ и до насъ [1]). Въ кн. VI, гл. 15, указывая на источникъ христіанскихъ тайнъ, Климентъ пишетъ: „съ тѣхъ поръ, какъ Спаситель научилъ апостоловъ, чрезъ преданіе стало доходить до насъ уже и ненаписанное въ Писаніи; оно всемогуществомъ Божіимъ стало начертываться на обновленныхъ сердцахъ въ соотвѣтствіе Новому Завѣту [2]). Въ кн. VII, гл. 16, характеризуя отношеніе еретиковъ къ источникамъ христіанскаго вѣдѣнія, онъ утверждаетъ, что „они своевольно уклоняются отъ ученій, согласныхъ съ *богодухновенными*, преданными намъ отъ св. апостоловъ и нашихъ учителей, *Писаніями*, и впадаютъ въ разсужденія весьма странныя; *преданію божественному* (*θείᾳ παραδόσει*) они противопоставляютъ мысли человѣческія и такъ образуютъ ересь“. Сюда же относятся выраженія Климента, что ученіе апостоловъ (*ἡ τῶν ἀποστόλων διδασκαλία*) такъ же едино (*μία*), какъ и преданіе (*ἡ παράδοσις*), идущее отъ нихъ [3]), что ученіе о Логосѣ содержится частію въ словахъ, частію въ дѣйствіяхъ [4]). Во всѣхъ этихъ данныхъ, то прямо ссылаясь на неписанный источникъ христіанскаго вѣдѣнія, то сопоставляя его такъ или иначе съ Писаніемъ, Климентъ ясно очерчиваетъ понятіе о Преданіи, какъ самостоятельномъ источникѣ богословскаго вѣдѣнія. По происхожденію Преданіе идетъ отъ Христа [5]);

---

[1]) Stromat. l. VI, c. VII: *Ἡ γνῶσις δὲ αὐτή, ἡ κατὰ διαδοχὰς... ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα, κατελήλυθεν...*

[2]) Stromat. l. VI, cap. XV: *Αὐτίκα διδάξαντος τοῦ Σωτῆρος τοὺς ἀποστόλους, ἡ τῆς ἐγγράφου ἄγραφος ἤδη καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδοται παράδοσις, καρδίαις καιναῖς κατὰ τὴν ἀνακαίνωσιν τοῦ βιβλίου τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ ἐγγεγραμμένη.*

[3]) Strom. l. VII, cap. XVII. [4]) Strom. lib. VII, c. XVI.

[5]) Strom. l. VI, c. XV, срав. l. VII, c. XVI: о преданіяхъ Христа *(τῶν τοῦ Χριστοῦ παραδοσέων)* еретики не говорятъ.

между имъ и писаннымъ источникомъ богословскаго вѣдѣнія существуетъ единство, разумѣется — единство въ истинѣ.

Далѣе своими неоднократными замѣчаніями Климентъ обрисовываетъ положеніе Преданія у христіанъ. Здѣсь частнѣе можно почерпать понятіе о мѣстѣ храненія Преданія, его выразителяхъ и значеніи. Хранительницею Преданія является церковь, которая содержитъ не только писанное, но и неписанное ученіе. Мысль о содержаніи церковію вообще ученія, какъ сообщаемаго устно, такъ и заключеннаго въ письмена, хорошо выражена въ VII кн. 16 гл. Строматъ. Тутъ, направляя рѣчь противъ еретиковъ, Климентъ говоритъ, что ученіе открыто и ясно возвѣщается всѣмъ церковью, но еретики стремятся „въ области религіи къ понятіямъ отличнымъ отъ общепринятыхъ и обыкновенныхъ и сбиваются съ истиннаго пути“: съ одной стороны „не проникши изученіемъ въ тайны“, „не выразумѣвъ величія истины“ (преданія), но „по своему легкомыслію... удовлетворившись познаніемъ поверхностнымъ“, они, съ другой стороны,—„чрезъ то вполнѣ оставляютъ Писанія“. Въ частности свидѣтельство о церкви, какъ хранительницѣ Св. Писанія можно находить, напримѣръ, въ кн. VI, гл. 15, а свидѣтельство о церкви, какъ хранительницѣ Преданія, въ кн. VII, гл. 16. Въ первомъ мѣстѣ, приведя изъ кн. Притчей стихъ (8, 9): „*всѣ слова Мои для разумныхъ совершенно ясны*“, Климентъ пишетъ: „подъ разумными здѣсь должно разумѣть тѣхъ, которые, воспріявъ *отъ церкви истолкованіе Священныхъ Писаній*, понимаютъ ихъ согласно съ ея правиломъ (*κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα*), а слѣдовательно и въ томъ смыслѣ и значеніи, какое придавалъ имъ Самъ Господь“. Коль скоро въ вѣдѣніи церкви истолкованіе Писанія, то тѣмъ болѣе въ ея вѣдѣніи храненіе его. Во второмъ мѣстѣ Климентъ настойчиво увѣщеваетъ „никогда по примѣру еретиковъ ни измѣнять истинѣ, ни урывать ничего изъ правила или образцоваго исповѣданія церкви“ — сим-

вола вѣры [1]). Въ виду того, что церковь есть хранительница истиннаго преданнаго ученія, естественны у Климента наставленія, что не нужно быть вдалекѣ отъ церкви, не нужно противиться ея преданію (*τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν*) [2]), но слѣдуетъ постоянно просвѣщаться церковнымъ правиломъ вѣры (*κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα*—ex regula ecclesiastica) [3]).

Выразителями содержимаго церковію Преданія являются „великіе люди церкви". Кто эти великіе люди церкви, это отчасти видно изъ прямыхъ замѣчаній Климента о нихъ, но больше образъ великаго человѣка очерчивается въ характеристикѣ истиннаго гностика. Великимъ человѣкомъ церкви долженъ быть признанъ, по Клименту, только тотъ, кто состарѣлся надъ изученіемъ Писаній, кто хранитъ нерушимо апостольскую и церковную чистоту догматовъ, кто живетъ вполнѣ по Евангелію и въ такой жизни находитъ оправданіе — предметъ своего пламеннаго желанія [4]), кто наконецъ имѣетъ признанную всею церковью авторитетность знанія [5]). Такимъ образомъ соблюденіе чистоты ученія, апостольскаго и церковнаго—писаннаго и неписаннаго, богоугодная евангельская жизнь и признанный церковью авторитетъ — вотъ черты великаго человѣка церкви. Уже въ самой характеристикѣ такого человѣка заключается ручательство, что онъ долженъ быть дѣйствительно правымъ выразителемъ преданія церковнаго. Но, по Клименту, особенно важно то, что онъ есть человѣкъ не ветхаго, а новаго завѣта. Новый завѣтъ обновляетъ сердца особенно у подобныхъ лю-

---

[1]) Lib. VII, cap. XVI:... *οὐδὲ μὴν κλέπτειν τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας*—regulam Ecclesiae.

[2]) Stromat. l. VII, c. XV, XVI. [3]) Lib. VII, c. VII.

[4]) Stromat., lib. VII, cap. XVI: *Ὁ γνωστικὸς ἄρα ἡμῖν μόνος, ἐν αὐταῖς καταγηράσας ταῖς Γραφαῖς, τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων, κατὰ το Εὐαγγέλιον ὀρθότατα βιοῖ, τὰς ἀποδείξεις, ὡς (ἃς) ἂν ἐπιζητήσῃ, ἀνευρίσκει.*

[5]) Lib. VII, c. XVI.

дей, — обновленное же сердце вѣрнѣе блюдетъ и сообщаетъ истину. Проводя такой высокій взглядъ на „великихъ людей церкви“, Климентъ естественно правильный путь къ пониманію истинности ученія и осуществленію его полагалъ въ томъ, чтобы слѣдовать мнѣнію великихъ людей. „А наилучшій путь для уразумѣнія истины и исполненія заповѣдей, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, чтобы слѣдовать другимъ, уже испытаннымъ и хорошо направленнымъ“ [1]). Великій человѣкъ въ отношеніи къ научаемымъ тоже, что отецъ въ отношеніи къ сыновьямъ (*οἱ πατράσιν ὅμοιοι*) [2]) и его голосъ долженъ имѣть рѣшающее значеніе въ борьбѣ съ лжеученіями. „Предъ лицемъ ихъ (великихъ людей), очень сильныхъ въ церковномъ вѣдѣніи, что значитъ, напримѣръ, какой-нибудь Маркіонъ?“ [3])...

Мысли Климента о значеніи великихъ людей — выразителей церковнаго преданія, очевидно предполагаютъ глубокое уваженіе его самого къ церковному Преданію. Дѣйствительно, и въ положительныхъ и въ полемическихъ своихъ сужденіяхъ Климентъ одинаково смотритъ на Преданіе, какъ на источникъ или какъ на мѣрило, оплотъ истиннаго ученія. Держась его, христіанинъ пребываетъ на пути истины, а, извращая или отвергая Преданіе, онъ уклоняется на распутіе лжи. Согласно этому взгляду, Климентъ составляя свое сочиненіе „въ вожди себѣ беретъ положенія достохвальнаго и священнаго Преданія“ [4]), и при опроверженіи еретиковъ не обходится безъ указанія на Преданіе. Въ кн. VII, гл. 16—17, напримѣръ, разсуждая о томъ, какъ отличить истинную вѣру отъ ереси, онъ открыто заявляетъ, что надежный для этого способъ состоитъ, во-первыхъ, въ ссылкѣ на Писаніе и, во-

---

[1]) Stromat. lib. I, c. 1: *Τὸ τε ἕπεσθαι ἑτέροις δοκιμασθεῖσιν ἤδη καὶ κατωρθωκόσιν ἄριστον πρός τε τῆς ἀληθειας τὴν νόησιν καὶ τὴν κατάπραξιν τῶν ἐντολῶν*. Migne, s. gr. t. VIII, col. 692.

[2]) Stromat. lib. I, c. 1. [3]) Lib. VII, c. XVI.

[4]) Lib. I, c. I.

вторыхъ, въ разсмотрѣніи того, на чьей сторонѣ старѣйшинство: на сторонѣ-ли Преданія церкви или на сторонѣ преданія еретическаго.

Наконецъ Климентъ сообщаетъ кое-что изъ самого содержанія Преданія. Самый отзывъ Климента о сочиненіи „Строматы", что „оно есть не что иное, какъ воспоминаніе (*τὰ ὑπομνήματα*)" [1]), что оно воспроизводитъ ученіе предшественниковъ, говоритъ за то, что въ названномъ сочиненіи можно находить положенія преданія, различаемыя Климентомъ отъ сужденій философовъ, входящихъ въ понятіе „ученія внѣшняго" [2]). Но при всемъ томъ учитель александрійскій сообщаетъ изъ Преданія не все, а именно только кое-что. Отзываясь о „Строматахъ", какъ сборникѣ воспоминаній, онъ тутъ же признается, что „сей очеркъ воспоминаній не обѣщаетъ быть полнымъ истолкованіемъ святыхъ христіанскихъ таинъ", что „многое въ очеркъ не вошло". Еще менѣе подлинныхъ положеній преданія можно извлечь изъ этого очерка изслѣдователю Строматъ, что̀ зависитъ уже отъ метода, какимъ намѣренно составилъ Строматы Климентъ. Для предохраненія священныхъ преданій отъ рукъ хищныхъ и для скрытія ихъ отъ непосвященныхъ въ тайны вѣры, онъ разсѣялъ преданія по сочиненію тамъ и здѣсь искрами [3]), такъ что истина оказалась заключенною въ Строматахъ на подобіе того, какъ огонь скрывается подъ пепломъ [4]). При такомъ методѣ сочиненія „Строматы" не легко конечно выдѣлить изъ него буквально всѣ содержащіяся въ немъ подлинныя положенія Преданія. Поэтому и мы, представляя извлеченіе изъ Строматъ кое-какихъ несомнѣнныхъ положеній Преданія, не утверждаемъ того, что своимъ извлеченіемъ исчерпываемъ буквально всѣ заключенныя Климентомъ въ Строматы истины Преданія.

---

[1]) Ibid. [2]) Ibid. [3]) Lib. VII, c. XVIII.

[4]) Lib. VI, c. I.

Изъ области догматики Климентъ упоминаетъ объ исповѣданіи вѣры или просто о вѣрѣ; называется оно канономъ или правиломъ истины (*κανὼν τῆς ἀληθείας* — regula veritatis); признавъ его однажды (при крещеніи), христіане становятся обладателями истины [1]).

Говоритъ Климентъ о вѣрѣ въ Приснодѣвство Богоматери. „Дѣва Марія чрезъ рожденіе Сына сдѣлалась Матерью, и все-же послѣдствій материнства не испытала". „Родивши Она какъ-бы не родила". Такъ, по Клименту, вѣритъ большинство и до сихъ поръ (*τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ*) [2]). Если бы не нѣкоторые изъ еретиковъ, отрицавшихъ приснодѣвство, то признаніе его было бы всеобщимъ.

Свидѣтельствуетъ Климентъ о живомъ общеніи членовъ церкви земной съ членами церкви небесной. Жизнь, еще здѣсь на землѣ проводимая въ общеніи съ душами отшедшихъ святыхъ, освобождаетъ христіанъ за гробомъ отъ наказаній и мукъ [3]).

Изъ области устава или благочинія церкви можно указать на упоминаніе о молитвѣ въ 3, 6 и 9 часы [4]), объ обращеніи молящихся на востокъ... Основаніе для обращенія во время молитвы на востокъ кроется въ томъ, что съ востока проникъ тотъ свѣтъ (Христовъ), которымъ впервые была разсѣяна тьма; возводя взоръ къ востоку, молящійся обращается къ свѣту; въ тоже время онъ воспоминаетъ объ утрѣ духовной жизни [5]).

Наконецъ, изъ области экзегетики Климентъ ясно говоритъ объ истолкованіи Св. Писанія по канону или правилу церковному—въ томъ смыслѣ и значеніи, какое придавалъ Писанію Самъ Господь. Это церковное разумѣніе Писанія именно таково, что законъ и пророки, по нему, находятся между собою въ гармоническомъ согласіи, благодаря завѣту, дарованному Хри-

---

[1]) Lib. VII, c. XVI; срав. Paedag. lib. I, c. I.

[2]) Lib. VII, c. XVI. [3]) Lib. VII, c. X.

[4]) Lib. VII, c. VII. [5]) Ibid.

стомъ Іисусомъ во время тѣлеснаго Его пребыванія среди насъ [1]).

У Оригена, другого учителя александрійскаго, читатель встрѣчаетъ опредѣленіе Преданія, перечень предметовъ Преданія и мысли о должномъ отношеніи христіанъ къ Преданію.

Въ опредѣленіи Преданія Оригенъ повторяетъ формулу св. Иринея. Подобно послѣднему онъ разумѣетъ подъ Преданіемъ „ученіе, преданное отъ апостоловъ чрезъ порядокъ преемства, и пребывающее въ церквахъ (даже доселѣ)“ [2]). Основныя черты Преданія—указанныя св. Иринеемъ, очевидно, здѣсь удержаны точно. Апостольство, церковность, порядокъ преемства, какъ тамъ, такъ и здѣсь, включены въ характеристику Преданія, какъ его необходимые признаки.

Перечень предметовъ Преданія представленъ Оригеномъ въ изложеніи апостольскаго или церковнаго ученія. Въ составъ его входятъ члены вѣры о Богѣ, о единствѣ Божіемъ, объ Іисусѣ Христѣ, Который отъ вѣчности раждаясь отъ Отца, „въ послѣднее время, смиривъ Себя, воплотился, сдѣлавшись человѣкомъ“, о Духѣ Св., о твореніи или приведеніи Богомъ всего изъ небытія въ бытіе, объ ангелахъ Божіихъ, о діаволѣ и ангелахъ его, о душѣ человѣческой съ ея свободою, о воскресеніи мертвыхъ и мздовоздаяніи въ будущей жизни [3]). Церковнымъ преданіемъ Оригенъ

---

[1]) Strom. lib. VI, c. XV: *Κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ.*

[2]) О началахъ. Кн. I, введ. § 2.

[3]) „Прежде всего вѣруй, — наставляетъ Оригенъ,—что единъ Богъ, сотворившій и устроившій все и произведшій все изъ небытія въ бытіе. Также должно вѣровать, что Іисусъ Христосъ есть Господь, (должно вѣровать) и всей истинѣ относительно Его Божества и человѣчества. Должно вѣровать и въ Св. Духа, и въ то, что мы свободны и потому получаемъ наказанія за свои грѣхи и награды за добрыя дѣла“. In Ioan. 32, 9. In Matth. 33. О началахъ (рус. перев.),

называетъ и то вѣрованіе церкви, что „Писанія написаны Св. Духомъ (per Spiritum) и имѣютъ не только открытый смыслъ, но и нѣкоторый другой, скрытый отъ большинства, ибо описанное здѣсь служитъ предначертаніемъ нѣкоторыхъ таинствъ и образомъ божественныхъ вещей“ [1]).

Высказывая уваженіе къ Преданію, Оригенъ считаетъ „долгомъ“ христіанъ хранить его. Правда, есть много „такихъ людей, которые себѣ присвояютъ знаніе христіанской истины“ „и мыслятъ не согласно со своими предшественниками“, „но... мы, пишетъ Оригенъ, все же *должны* хранить церковное ученіе“; только той истинѣ *должно* вѣровать, которая ни въ чемъ не отступаетъ отъ церковнаго и апостольскаго преданія“ [2]). Эта обязанность храненія должна быть одинаковою ко всѣмъ членамъ *вѣры*, то есть одинаково нужно признавать всѣ члены вѣры, а не такъ, чтобы одни исповѣдывать, а другіе нѣтъ. Неполное храненіе вѣры учитель александрійскій почитаетъ невозможнымъ: оно нарушаетъ правило вѣры, которое представляетъ изъ себя нѣчто цѣлое. По Оригену, „кто, вѣруя въ Іисуса Христа, не вѣруетъ, что единъ Богъ закона и Евангелія, славу Котораго возвѣщаютъ небеса, тотъ оставляетъ въ сторонѣ (отвергаетъ, λείπει) величайшій членъ вѣры. Или, кто вѣруетъ, что (Христосъ), будучи распятъ при Понтіи Пилатѣ, совершилъ для міра святое и спасительное дѣло, — но въ тоже время думаетъ, что Онъ родился не отъ Дѣвы Маріи и Святаго Духа, а отъ Іосифа и Маріи, тому тоже недостаетъ весьма необхо-

---

кн. I, введ. § 4. 5. 7; примѣч. 9. — „О діаволѣ и ангелахъ его и о противныхъ силахъ церковное преданіе учитъ, что они во всякомъ случаѣ существуютъ“... „Въ церковномъ ученіи содержится еще то, что существуютъ нѣкоторые ангелы Божіи и добрыя силы, которыя служатъ Богу при устроеніи спасенія людей... (О началахъ, кн. I, введ. § 6. 10).

[1]) О началахъ, кн. I, введ. § 8.

[2]) О началахъ, кн. I, введ. § 2.

димаго для полноты вѣры". Равно „кто признаетъ человѣческую природу Христа, но отвергаетъ ѵпостась (ὑπόστασιν) Единороднаго и Перворожденнаго всей твари, тотъ также не можетъ сказать о себѣ, что имѣетъ всю вѣру" [1]).

Вотъ существенныя данныя, какія Оригенъ даетъ для исторіи св. Преданія (преимущественно въ своемъ сочиненіи „*Περὶ ἀρχῶν*"). При краткости, эти данныя ясно свидѣтельствуютъ, что сосредоточенное въ церкви, имѣющее извѣстное содержаніе, Преданіе считалось источникомъ истины, исповѣдываніе которой составляло долгъ христіанъ. Свидѣтельство это тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія, что оно высказано писателемъ, который, при подробномъ анализѣ церковнаго ученія, самъ-то не вездѣ остался ему вѣрнымъ. Говоря о положеніи Преданія въ церкви, онъ, значитъ, сообщалъ то, что было общепризнано въ церкви и чего онъ поэтому не могъ не сообщить.

Въ твореніяхъ св. Діонисія Великаго, епископа александрійскаго, находятся по вопросу о преданіи сужденія двоякаго рода: въ однихъ положительно сообщается о существованіи въ *церкви* Преданія, въ другихъ — рѣшается вопросъ: какъ смотрѣть на голосъ, обычай или преданіе помѣстной церкви, расходящейся въ какомъ либо случаѣ съ другими церквами.

Въ концѣ сочиненія: „Обличеніе и оправданіе къ Діонисію римскому противъ Савеллія" Діонисій александрійскій пишетъ: „и мы, заимствовавъ *образецъ* и правило еще у жившихъ прежде насъ пресвитеровъ и единогласно съ ними принося благодареніе, заключаемъ теперь и наше къ вамъ посланіе" [2]). Вотъ свидѣтельство о существованіи въ церкви образца и правила, преемственно сообщаемаго отъ однихъ пресвитеровъ (предстоятелей церковныхъ) другимъ пресвитерамъ.

---

[1]) In Ioan. 32, 9. О началахъ (рус. пер.), примѣч. 9.

[2]) Твор. св. Діонисія В., епископа александрійскаго, въ рус. перев. Казань. 1900 г. 38 стр.

Такъ какъ „Обличеніе и оправданіе“ явилось, какъ защита Діонисія александрійскаго противъ усмотрѣннаго въ его аналогіяхъ (лодки и судостроителя, виноградника и виноградаря) субординаціонизма въ отношеніи Сына къ Отцу, то—въ качествѣ оправданія въ самомъ сочиненіи раскрывая православное ученіе о Сынѣ Божіемъ (Его единосущіи съ Отцемъ), а въ заключеніи ссылаясь на образецъ и правило,—св. Діонисій александрійскій очевидно разумѣлъ образецъ и правило *вѣры*.

Мнѣніе о томъ, какъ слѣдуетъ относиться къ помѣстной церкви, расходящейся въ какомъ либо ученіи съ другими церквами, св. Діонисій высказалъ въ письмахъ по вопросамъ церковной дисциплины, преимущественно по поводу спора о крещеніи еретиковъ.

Въ письмѣ „Къ папѣ Стефану“, св. Діонисій прежде всего опредѣляетъ то, какъ слѣдуетъ относиться къ тѣмъ, кто колеблетъ *вѣру*. „Кто не принимаетъ, измѣняетъ и извращаетъ таинство, установленное Христомъ, или проповѣдуетъ, что Христосъ не есть Богъ или не былъ человѣкомъ, или не умеръ, или не воскресъ, или не придетъ судить живыхъ и мертвыхъ, или кто благовѣствуетъ не то, что̀ мы благовѣствовали, *анаѳема да будетъ*, какъ говоритъ Павелъ (Гал. 1, 9). Кто отрицаетъ воскресеніе, къ мертвымъ да причтется“ [1]). Такое отношеніе необходимо для того, „чтобы пребывали въ единеніи церкви съ церквами, епископы съ епископами, пресвитеры съ пресвитерами“ [2]).

Но совершенно иное мнѣніе высказываетъ далѣе св. Діонисій, говоря о *церковной дисциплинѣ* [3]). По его мнѣнію, слѣдуетъ въ такихъ дѣлахъ „подчиняться предстоятелямъ отдѣльныхъ церквей, которые, въ силу божественнаго посвященія, стоятъ во главѣ служенія. А судъ о дѣлахъ ихъ (самихъ епископовъ) предоставляемъ Господу нашему“ [4]). Изложенная рѣчь св. Діо-

---

[1]) Тамъ же, 60 стр. [2]) Тамъ же. [3]) Тамъ же.
[4]) Тамъ же.

нисія съ нарочитымъ различіемъ предметовъ вѣры и дѣлъ церковной дисциплины замѣчательна: въ ней ясно утверждено, что должно быть полное согласіе въ вѣрѣ между всѣми епископами или должна быть соблюдаема едина вѣра во вселенской церкви; но возможно различіе въ помѣстныхъ церквахъ въ дисциплинѣ; она предоставляется усмотрѣнію епископа отдѣльной церкви. Это различіе отнюдь не должно сопровождаться нарушеніемъ единенія между епископами вселенской церкви, ибо отвѣтъ въ такихъ дѣлахъ епископъ отдѣльной церкви несетъ предъ Господомъ.

Въ „письмѣ къ Филимону, пресвитеру Сикста“ св. Діонисій свидѣтельствуетъ о фактическомъ осуществленіи высказаннаго имъ взгляда о томъ, какъ смотрѣть на неодинаковую дисциплину въ отдѣльныхъ церквахъ. Въ этомъ письмѣ онъ прежде всего указываетъ на голосъ своей церкви о принятіи еретиковъ. Блаженный нашъ папа Ираклъ, говоритъ св. Діонисій, „людей, обращающихся изъ ересей и отпавшихъ отъ церкви, а еще болѣе тѣхъ, которые, не отлагаясь отъ нея и, повидимому, имѣя съ нею общеніе, однако же не скрывали, что ходятъ къ кому-нибудь изъ лжеучителей..., отлучалъ отъ церкви и, внимая ихъ просьбамъ, снова принималъ, но не прежде чѣмъ они предъ лицемъ народа высказывали все то, что̀ они слышали отъ предстоятелей противнаго ученія. Послѣ того онъ вводилъ ихъ въ церковь и не требовалъ отъ нихъ вторичнаго крещенія, въ виду того, что они ранѣе получили отъ него Св. Духа“ [1]). Это „правило и образецъ принялъ отъ блаженнаго Иракла,—пишетъ св. Діонисій,—и я“ [2]). Затѣмъ св. Діонисій упоминаетъ о несогласномъ съ александрійскою церковью обычаѣ принятія еретиковъ въ церквахъ Африки, Иконіи, Синнады и многихъ другихъ городовъ и странъ (о существующемъ тамъ обы-

---

[1]) Тамъ же, 62—63 стр.

[2]) Тамъ же, 62 стр. Срав. 58 стр. письмо къ Діонисію и Стефану, предстоятелямъ римской церкви.

чаѣ — обязательно всѣхъ еретиковъ принимать чрезъ крещеніе), объ обычаѣ, существовавшемъ съ давняго времени у епископовъ. Согласно своему принципу, св. Діонисій *не хочетъ* (=„я не хочу") „извращать ихъ мнѣнія и вызывать ихъ на состязанія и распри. „*Да не предвижеши предѣловъ ближняго своего, яже поставиша отцы твои* (Втор. 19, 14)", заканчиваетъ онъ словами Писанія [1]).

Таково свидѣтельство о церковомъ Преданіи св. Діонисія. Его сужденія о Преданіи въ общемъ совпадаютъ съ сужденіями объ этомъ же предметѣ св. Кипріана карѳагенскаго. Именно—оба святителя признаютъ а) Преданіе каѳолической церкви, б) одинаково рѣшаютъ вопросъ, какъ относиться къ различнымъ преданіямъ, относящимся къ области дисциплины и существующимъ въ частныхъ церквахъ.

Обращаясь теперь къ тому, съ чего начали только что оконченную главу сочиненія, мы очевидно должны признать несомнѣннымъ, что какъ Ириней своими разсужденіями объ истинномъ Преданіи обязанъ Поликарпу Смирнскому, такъ послѣдующіе писатели въ ученіи о Преданіи примыкаютъ къ Иринею. Раскрытыя имъ понятія о церкви, какъ хранительницѣ Преданія, о предстоятеляхъ церковныхъ, какъ его выразителяхъ, о взаимоотношеніи между Преданіемъ и Писаніемъ и о важномъ значеніи Преданія—особенно символа вѣры, —не забыты, но проведены въ той или другой мѣрѣ въ твореніяхъ отцевъ и учителей, жившихъ послѣ него.

Окидывая взоромъ всѣ представленные очерки изъ исторіи Св. Преданія, мы вправѣ сдѣлать слѣдующія обобщенія.

а) Созерцаніе апостольской проповѣди, какъ единаго преданнаго ученія—аще словомъ, аще посланіемъ, не вызывало въ первое время церкви спеціальныхъ разсужденій о формальныхъ особенностяхъ Св. Преданія, а одновременно и Св. Писанія, какъ источни-

---

[1]) Тамъ же, 63 стр.

ковъ христіанскаго вѣдѣнія. Настоятельная потребность заняться формальнымъ опредѣленіемъ источниковъ христіанскаго вѣдѣнія явилась съ возникновеніемъ лжемудрствованій, то отрицающихъ неписанныя откровенія, то выдумывающихъ свои. Работа эта отчасти намѣчена мужами апостольскими, больше всего исполнена писателями, слѣдующими за ними.

б) По полнотѣ сообщаемыхъ свѣдѣній о Преданіи безспорно первое мѣсто занимаетъ св. Ириней, епископъ ліонскій. Въ тоже время онъ представляетъ изъ себя средоточный пунктъ, гдѣ, съ одной стороны, выражено ученіе о Преданіи мужей апостольскихъ, а съ другой — дано историческое оправданіе свидѣтельствъ о Преданіи послѣдующихъ церковныхъ писателей.

в) Въ сужденіяхъ о Преданіи между писателями усматривается замѣтное сходство. И это сходство ручается за устойчивое опредѣленное воззрѣніе о Преданіи въ древнѣйшей церкви.

П. Пономаревъ.

ПО ПОВОДУ ПИСЬМА С. Ѳ. ШАРАПОВА
о старообрядцахъ.

Въ мартовской книжкѣ „Миссіонерскаго Обозрѣнія“ за текущій годъ напечатана статейка: „Гдѣ правда?“ Статейка эта содержитъ собственно открытое письмо многимъ извѣстнаго журналиста, по направленію славянофила, бывшаго редактора журнала „Русскій Трудъ“. Вмѣстѣ съ симъ онъ извѣстенъ былъ и какъ одинъ изъ друзей нашихъ старообрядцевъ. Сочетаніе славянофильства и дружбы со старообрядствомъ и прежде было у насъ явленіемъ не рѣдкимъ и происходило на почвѣ недовольства существующими церковными порядками. Но въ данномъ случаѣ мы видимъ одну особенность въ томъ, что авторъ письма подъ старообрядцами разумѣетъ только „пріемлющихъ священство австрійскаго посвященія, и именно окружниковъ“ (стр. 323). Такъ и будемъ знать и можемъ благодарить г. Шарапова за точное указаніе, котораго другіе писатели, друзья старообрядцевъ, обыкновенно не дѣлаютъ. Можемъ при этомъ сказать, что и раскольничествующіе старообрядцы-окружники съ своей стороны также считали С. Ѳ. своимъ другомъ,—по крайней мѣрѣ у насъ въ Казани, и упоминали не разъ его имя, какъ своего защитника и человѣка безпристрастнаго. Можемъ еще добавить, что ссылки ихъ на нѣкоторыхъ православныхъ писателей въ послѣднее время сдѣлались явленіемъ обычнымъ, и не только у старообрядцевъ-окружниковъ, но и у безпоповцевъ; и послѣдніе

часто обращаются не къ „старымъ“ уже книгамъ, а стараются подтвердить свои мнѣнія авторитетомъ нашихъ именно писателей, заимствуя изъ ихъ сочиненій то немногое, что имъ кажется подходящимъ, и оставляя все другое. Не будемъ перечислять имена тѣхъ писателей, которые они трепали и треплютъ, а обратимся къ данному случаю и отмѣтимъ, что мы имѣемъ такимъ образомъ предъ собою письмо друга о его друзьяхъ, которому и друзья его должны бы, кажется, послѣдовать, или, по меньшей мѣрѣ, быть благодарны. Однако, мы успѣли уже убѣдиться въ противномъ. Когда во время бывшей нижегородской ярмарки мы на бесѣдѣ читали письмо г. Шарапова, то друзья его, окружники,—которымъ, по всей вѣроятности, было уже извѣстно содержаніе напечатаннаго, — съ бесѣды удалились, очевидно, вовсе не желая и слушать, что написалъ ихъ другъ. Отъ одного этого увеличивается уже самый интересъ письма и одно это даетъ намъ поводъ остановиться на немъ и разсмотрѣть его.

Письмо адресовано неизвѣстному священнику, но было препровождено, при особомъ краткомъ письмѣ, на имя Уфимскаго Преосвященнаго Антонія, который попрекалъ нѣкогда г. Шарапова за измѣну славянофильству и за защиту раскола (стр. 330), препровождено для напечатанія въ мѣстномъ епархіальномъ органѣ. Но Преосвященный Антоній отправилъ письмо въ редакцію „Миссіонерскаго Обозрѣнія“, на страницахъ котораго оно и появилось, получивъ такимъ образомъ болѣе широкое распространеніе.

Ближайшимъ поводомъ къ составленію письма г. Шарапова о старообрядцахъ послужило, по словамъ автора, то обстоятельство, что какой-то священникъ, огорченный неприглядными сторонами жизни и по особой впечатлительности болѣющій за судьбы православія вообще и русской церковности въ частности, спрашивалъ совѣта г. Шарапова о томъ, не лучше ли ему перейти въ старообрядчество, представляющее „болѣе надежные устои церковной жизни“. Былъ ли

такой вопросъ со стороны мятущагося совѣстію священника и на сколько естественно обращеніе его за совѣтомъ къ г. Шарапову и, наконецъ, въ какое „старообрядство“ онъ имѣлъ въ виду перейти, — этого мы не знаемъ и доискиваться не находимъ нужнымъ. Для насъ важенъ отвѣтъ г. Шарапова, какъ представляющій своего рода исповѣданіе вѣры одного изъ нашихъ публицистовъ, друга старообрядцевъ-окружниковъ, человѣка, считавшагося недругомъ православной церкви, но теперь испрашивающаго благословенія и молитвъ православнаго епископа (стр. 330). При томъ, съ другой стороны, для насъ лично, какъ для человѣка тридцать лѣтъ занимающагося веденіемъ бесѣдъ со старообрядцами, письмо это интересно, какъ письмо человѣка, который на противораскольническую миссію смотрѣлъ, да, кажется, и теперь еще смотритъ, неблаговолительно. На самомъ же дѣлѣ, если вѣрить его исповѣданію, въ письмѣ изложенному, то по существу своихъ взглядовъ онъ является скорѣе другомъ миссіонеровъ. И эта новая дружба со стороны одного изъ свѣтской пишущей братіи очень для насъ утѣшительна, тѣмъ болѣе, что мы не избалованы подобнымъ дружествомъ.

Итакъ, въ чемъ же наша дружба и наше единеніе съ С. Ѳ. Шараповымъ?... Въ началѣ письма онъ почему-то отнѣкивается отъ такой дружбы и желаетъ даже кольнуть миссіонеровъ. „Если, пишетъ онъ, я не называю, вмѣстѣ съ нашими о.о. миссіонерами и г.г. Субботиными, старообрядческую церковь самочиннымъ скопищемъ,.. то все-таки церковной ихъ правоты признать не могу“. Пока этого довольно.

Оставимъ въ покоѣ г.г. Субботиныхъ, тѣмъ болѣе, что и родоначальникъ ихъ собственно миссіонеромъ, въ принятомъ смыслѣ слова, никогда не былъ,—и обратимся къ дѣйствительнымъ о.о. и г.г. миссіонерамъ и посмотримъ, насколько чувствительны имъ эти уколы.

И прежде всего дружба г. Шарапова съ православнымъ епископомъ есть уже и съ нами дружба.

За тѣмъ коснемся по существу уколовъ его по адресу миссіонеровъ. Авторъ письма приписываетъ имъ взглядъ на общество „окружниковъ“, какъ на „самочинное скопище“. Положимъ и добавимъ, что существуютъ между ними и болѣе рѣзкіе взгляды. Но дѣло въ томъ, что со стороны церковно-канонической выраженіе: „самочинное скопище“, — что тоже самочинное собраніе,— самое мягкое по отношенію ко всѣмъ, отъ церкви отдѣлившимся. Всѣ они раздѣляются на три разряда:— еретиковъ, раскольниковъ и подцерковниковъ, устрояющихъ самочинныя собранія (скопища). Такое раздѣленіе существуетъ на основаніи 1-го правила св. Василія Великаго. Такимъ образомъ г. Шараповъ, думая обличить миссіонеровъ въ слишкомъ суровомъ взглядѣ на общество окружниковъ, приписалъ имъ на самомъ дѣлѣ самый мягкій взглядъ. Любопытно, какъ же самъ-то онъ смотритъ на это общество? Въ письмѣ его есть и на это отвѣтъ, хотя не совсѣмъ прямой. Въ своемъ взглядѣ онъ устраняетъ вопросъ о каноничности, или неканоничности посвященныхъ Амвросіемъ епископовъ, но выдвигаетъ другой, съ миссіонерской точки зрѣнія гораздо болѣе важный. „Зналъ же Амвросій, пишетъ онъ, что своимъ согласіемъ стать родоначальникомъ новой іерархіи, онъ вырываетъ глубокую, окончательную пропасть въ лонѣ той самой церкви, къ которой онъ принадлежалъ и отъ которой отрекался!.... Я предположу, что старообрядцы уговорили перейти къ нимъ не одного Боснійскаго митрополита, а цѣлыхъ трехъ іерарховъ, т. е. число, могущее поставлять во епископа уже совершенно законно и канонически. Представьте себѣ, что старообрядческая іерархія возникла бы такимъ путемъ? Была ли бы она благодатною и законною? Я смѣло скажу: нѣтъ, и въ этомъ случаѣ она не была бы ни благодатною, ни законною, по тѣмъ же самымъ причинамъ, по которымъ Ефесскій разбойничій соборъ остался разбойничьимъ и не сдѣлался вселенскимъ, не смотря на то, что на немъ были соблюдены всѣ внѣшнія формальности. Важна цѣль, важенъ духъ, а не формальности“ (стр. 326).

Итакъ, г. Шараповъ, обвиняющій миссіонеровъ за признаніе ими австрійской іерархіи и ея послѣдователей „самочиннымъ скопищемъ“, самъ идетъ гораздо далѣе, приравнявъ ее къ Ефесскому разбойничьему собору, и не только въ настоящемъ противоканоническомъ видѣ, но если бы по формѣ она даже и отвѣчала церковнымъ канонамъ. И миссіонеры такого сравненія не дѣлаютъ.

Мы не знакомы съ С. Ѳ. Шараповымъ и не сговаривались съ нимъ ни устно, ни письменно. Но если откинуть форму, то и мы когда-то, съ точки зрѣнія понятія о Христовой церкви, т. е. съ той же точки зрѣнія духа, а не формы, говорили нѣчто похожее. Именно: мы писали, что если бы изъ церкви Христовой въ нецерковь ушли и не одинъ, а десять епископовъ, то и тогда они не могли бы изъ нецеркви создать церковь, которая разъ навсегда основана Христомъ Спасителемъ. Ибо епископы суть только служители величеству смотренія Божія, а не созидатели церкви Божіей (Кн. о Вѣрѣ, л. 59 об. См. „Открытое письмо старообрядцамъ“ въ Собраніи нашихъ сочиненій т. I).

Вопросъ о церкви и старообрядствѣ постоянно и на устахъ г. Шарапова, какъ и у миссіонеровъ. Въ письмѣ своемъ онъ пишетъ, что старообрядцевъ не можетъ признать стоящими на истинномъ пути, не можетъ ихъ общину (рѣчь объ окружникахъ) принять за то, за что они ее принимаютъ, т. е. *за едину, святую, соборную и апостольскую церковь*. Двухъ церквей нѣтъ, церковь одна. Это признаемъ мы, признаютъ и они. Но они эту церковь отождествляютъ съ своей общиной, мы разумѣемъ здѣсь весь греко-восточный православный міръ. Кто нибудь изъ насъ правъ и кто нибудь неправъ, и я думаю, что правы мы, какъ бы ни погрязли мы въ грѣхахъ, какими бы нестроеніями ни была смущена наша церковная жизнь“ (все это вѣрно)....

Старообрядцы стремились выдѣлить себя въ особую церковь. На наши клятвы, положенныя пусть даже

жестоко и несправедливо (на такихъ людей, какими всѣ первые старообрядцы были, ничего иного, кромѣ клятвеннаго осужденія и положить было нельзя), но наложенныя на людей (и это вѣрно), они отвѣтили хулой на всю церковь (и не *отвѣтили* даже, а еще прежде сіе сдѣлали; такимъ образомъ здѣсь не вѣрное изложеніе событій. См. Дѣян. собора 1667 года).

Русскій народъ остался при своемъ чиноначаліи. Русская церковь осталась, старообрядцы ушли изъ нея. Ушли, объявивъ всю церковь, (прибавимъ и церковь греко-восточную), еретическою, предавшеюся антихристу, такимъ образомъ для нихъ несуществующею, нравственно умершею. Отсюда необходимость организоваться въ свою особую истинную церковь. Но для церкви необходимо апостольское преемство и благодать рукоположенія, иначе въ церкви нѣтъ таинствъ. И вотъ эту благодать они рѣшились похитить, украсть" (стр. 325).

„Какъ объяснить такое внутреннее противорѣчіе: церковь стала еретическою, утратила благочестіе, предалась антихристу. Зачѣмъ же старообрядцы, желавшіе священства, восхищали эту утраченную благодать у еретиковъ, сманивая къ себѣ поставленныхъ еретическими епископами священниковъ? Зачѣмъ у этой же церкви взяли архіерея, чтобы создать свое священноначаліе? Неужели отъ того, что Амвросій сталъ креститься двуперстно и двоить аллилуію, онъ вернулъ къ себѣ утраченную ранѣе благодать (стр. 327)?" Отломанная отъ церкви, засохшая ея вѣтвь въ лицѣ Амвросія не принесла и не могла принести ни апостольскаго преемства, ни благодати. Прекрасная внѣшность прикрываетъ *внутреннее ничто, пустоту.* (стр. 328). „Внутренней правды единой и цѣльной у нихъ нѣтъ, и вѣрующая совѣсть не можетъ быть спокойна. Эта совѣсть не спокойна и у нихъ. Я прочиталъ много старообрядческихъ полемическихъ книгъ... Но всѣ эти сочиненія красною нитью проникаетъ глубокая, едва скрываемая тревога за внутреннюю пра-

воту. Не своихъ противниковъ, а самихъ себя все время стараются убѣдить ихъ писатели: имъ все чувствуется, что для полнаго убѣжденія чего-то не хватаетъ, и вотъ они мечутся, разыскиваютъ новыя данныя, провѣряютъ, налаживаютъ и перелаживаютъ свою діалектику, подбираютъ мельчайшія доказательства и аргументы" (стр. 328).

Какъ все это глубоко вѣрно! Здѣсь-то Сергѣй Ѳедоровичъ и сходится съ миссіонерами, которые это именно и говорятъ, это и стараются раскрыть и доказать. Это-то и служитъ основою его дружества и единенія съ миссіонерами! Великое поэтому ему спасибо, что онъ сталъ на сторону церковной правоты и сдѣлалъ, что могъ сдѣлать правовѣрующій публицистъ.

Г. Шарапову не нравятся миссіонеры, можетъ быть, потому, что иные изъ нихъ не съ того начинаютъ, съ чего слѣдовало бы, выдвигаютъ вопросы несущественно важные, гоняются за мелочами, желая во что-бы ни стало опровергнуть все, что говорятъ старообрядцы, до послѣдней іоты, или доказать всякую мелочную частность, которая существу дѣла не принесетъ почти никакой пользы, при чемъ искусственно освѣщаютъ факты, или истолковываютъ свидѣтельства. Пусть такъ. Но тогда вина не всѣхъ миссіонеровъ, а только нѣкоторыхъ, про всѣхъ этого сказать отнюдь нельзя. Пусть же, если не такимъ миссіонерамъ, а другимъ, правильно понимающимъ дѣло, протянетъ онъ свою литературную руку и явится открытымъ уже ихъ союзникомъ и братомъ какъ сынъ одной съ нами церкви! Намъ пріятно и то, что Сергѣй Ѳедоровичъ началъ съ самого коренного вопроса, въ рѣшеніи котораго мы съ нимъ вполнѣ сходимся.

Это первое и главное. Далѣе г. Шараповъ ведетъ свою рѣчь уже о другомъ, менѣе важномъ, что̀ онъ самъ называетъ „обстановкою". Въ этомъ мы можемъ и разойтись съ нимъ, но остаться друзьями. Коснемся и этихъ, второстепенныхъ въ дѣлѣ спасенія, вопросовъ. Исповѣдавъ вѣру въ истинность православной греко-

россійской церкви по существу, г. Шараповъ желаетъ въ тоже время остаться другомъ старообрядцевъ-окружниковъ. Выходитъ, что онъ желаетъ двумъ господамъ служить,—одному въ одномъ, другому въ другомъ. Посмотримъ, что изъ этого выйдетъ.

Прежде всего мы должны узнать, на чемъ основывается дружба г. Шарапова именно съ окружниками, что нравится у нихъ автору письма, чего нѣтъ въ православной церкви?

Во-первыхъ, дружба эта на томъ опирается, что „между ихъ епископами и священниками, изъ которыхъ я многихъ знаю, заявляетъ авторъ письма, есть люди истинно огромной нравственной величины и духовнаго подвига (стр. 325). Значитъ, это прежде всего дружба личная къ извѣстнымъ людямъ, или во имя этихъ людей. Если такъ, то очень жаль, что въ письмѣ онъ не поименовалъ никого изъ этихъ, знаемыхъ имъ людей. Тогда они были бы и намъ виднѣе. Мы тоже знаемъ довольно многихъ изъ нихъ, видимъ ихъ достоинства, но вмѣстѣ и слабости духа; огромной же величины подвига, подвига кротости, незлобія, смиренія, самоотверженія, отсутствія житейской разсчетливости, любви къ правдѣ и истинѣ и другихъ подобныхъ качествъ не примѣчали. Внѣшнія, въ глаза бросающіяся: степенность, сдержанность, отсутствіе размащистаго разгула и порочной легкости не представляютъ еще подвига „огромной величины“, а есть нѣчто совершенно заурядное, что легко найти повсюду. Или, можетъ быть, мы близоруки? Но самъ авторъ письма заявляетъ въ другомъ мѣстѣ: „нетерпимость ихъ и узость прямо мнѣ претятъ“ (стр. 324). Это уже урѣзываніе доблестей и урѣзываніе очень справедливое. Вмѣсто попрека по адресу миссіонеровъ, спросилъ бы онъ—авторъ письма,—объ этомъ тѣхъ же миссіонеровъ, и они освѣдомили бы его о томъ, до какой степени доходитъ эта *узость* и эта *нетерпимость*, если не у епископовъ и священниковъ,—которые на откровенный обмѣнъ мыслей почти и не являются, — то у ихъ по-

слѣдователей - говоруновъ, пропитанныхъ ихъ духомъ. Или, если Сергѣй Ѳедоровичъ не желаетъ лично обращаться къ миссіонерамъ изъ-за явнаго къ нимъ пренебреженія, или по другимъ причинамъ, то прочиталъ бы онъ хотя наше, совершенно правдивое, напечатанное письмо по поводу послѣднихъ бесѣдъ въ Петербургѣ въ 1896 году (Собраніе нашихъ сочиненій т. I, стр. 204 и д.); тогда онъ увидѣлъ бы, что это за агнцы незлобивые, все трактующіе о преслѣдованіяхъ, какіе это искатели истины, заботящіеся о спасеніи! Или, наконецъ, побывалъ бы онъ на нижегородскихъ ярмарочныхъ бесѣдахъ, хотя въ нынѣшнемъ году, когда этихъ его друзей-старообрядцевъ собрался цѣлый соборъ изъ пресловутыхъ знаменитостей, и увидѣлъ бы тогда во-очію, какими чувствами нетерпимой злобы къ православной церкви воодушевлены эти его друзья и къ какимъ пріемамъ прибѣгаютъ они, чтобы излить эту злобу всенародно.—Съ другой же стороны, г. Шараповъ, восхваляющій „огромную нравственную величину“ и примѣченный имъ „духовный подвигъ“ окружническихъ лжеепископовъ и лжесвященниковъ, развѣ ничего не могъ примѣтить у себя дома, въ той церкви, которую самъ признаетъ истинною и благодатною? Развѣ ничего не знаетъ онъ про доблестныхъ пастырей и молитвенниковъ, про великихъ подвижниковъ, самоотверженныхъ апостоловъ христіанства среди тьмы остающагося язычества, за послѣднія два столѣтія, имена которыхъ вписаны уже на скрижаляхъ исторіи отечественной церкви? Да ужели не хочетъ онъ видѣть, или вѣрить, что и въ наши дни есть таковые, зримо и незримо, и въ монастырскихъ кельяхъ и на шумномъ торжищѣ міра, и въ хижинахъ деревни и въ палатахъ города,—совершающіе свой подвигъ? Къ сожалѣнію, авторъ письма бросаетъ фразу лишь о *всеобщемъ* разложеніи церковномъ (стр. 324) и знаетъ *только* православныхъ епископовъ часто плохихъ, недостойныхъ и слабыхъ (стр. 325). Или то, можетъ быть подразумѣваетъ г. Шараповъ, что люди „огромной

нравственной величины“ слишкомъ у насъ рѣдки, составляютъ лишь исключенія. Но въ такомъ случаѣ онъ долженъ знать и то, что личная *доблесть*, — особенно во внѣшнихъ, въ глаза бросающихся проявленіяхъ, — всегда и вездѣ очень рѣдка. Намъ, поистинѣ, жаль г. Шарапова, что, сидя дома, созерцая лишь житейскую суету большого города, онъ тенденціозно, во имя только личной дружбы и ради оправданія оной, идеализируетъ людей, мало ему вѣдомыхъ, съ которыми изрѣдка, случайно, видится, восхваляетъ людей чуждаго лагеря и закрываетъ глаза на все высокое въ людяхъ одного съ нимъ вѣрованія и одной церкви. Должно быть оправдывается пословица, что „тамъ хорошо, гдѣ насъ нѣтъ“, въ томъ мірѣ, о которомъ мы знаемъ лишь по слухамъ! Да и что говорить о людяхъ нашихъ дней, когда у автора письма изумительное шатаніе мыслей и при оцѣнкѣ лицъ историческихъ. Онъ преклоняется передъ великой *доблестью и нравственной высотой* протопопа Аввакума и въ тоже время признаетъ его *узкимъ* фанатикомъ, котораго ослѣпляла буква и который ставилъ и церковь и московское правительство въ *невозможное* положеніе своимъ фанатизмомъ (стр. 327). Здѣсь мы просто отказываемся понимать значеніе выраженій о *доблести* и *нравственной* высотѣ.

Во-вторыхъ, г. Шараповъ основываетъ свою дружбу со старообрядцами - окружниками главнымъ образомъ на общемъ ихъ характерѣ. „Я отдаю полную справедливость, пишетъ онъ, ревности къ вѣрѣ старообрядцевъ, ихъ твердости въ защитѣ церковной старины (—не до узкаго ли фанатизма, какъ у Аввакума?), ихъ благочестію и быту, насквозь пропитанному началами истинно русской общинности. Болѣе того, я признаю, что сейчасъ они болѣе, чѣмъ мы, хранятъ въ себѣ тотъ здоровый, историческій и народный корень, отъ котораго въ будущемъ пойдетъ новое дерево русской общественной жизни. Посреди всеобщаго разложенія (?) церковнаго, гражданскаго и бытового эти нѣсколько милліоновъ русскихъ людей держатся твердо, недоступ-

ные никакимъ соблазнамъ (отдѣльныхъ единицъ не считаю), хранятъ русскія преданія, даже истинную церковность въ ея внѣшнемъ проявленіи, въ ея древнемъ боогослуженіи, обрядахъ, традиціяхъ, связывающихъ непосредственно какую нибудь Громовскую молельню съ Успенскимъ соборомъ (?) древнихъ патріарховъ" (стр. 324). Поэтому „они правы въ своей *обстановкѣ*. Они сохранили всю древне-русскую церковную обстанову; у нихъ уставность богослуженія, правильное отношеніе клира и народа, истовое благочестіе, крѣпкая церковная и бытовая связь" (стр. 328). Здѣсь, во всѣхъ этихъ красивыхъ фразахъ такъ много общаго содержанія, что всесторонне и полностію трудно все и выяснить. Судя по всему, дружба г. Шарапова съ окружниками держится на почвѣ славянофильства, которому и мы вполнѣ сочувствуемъ, какъ сочувствуютъ ему и многіе русскіе православные люди, отъ вельможъ и до простого народа. Но опять, имѣя въ виду изложенное, принципіальное основаніе дружбы г. Шарапова, намъ совершенно непонятнымъ представляется то, почему онъ питаетъ нѣжное чувство дружбы *только* къ окружникамъ?—Вѣдь все то, что высказалъ онъ о старообрядцахъ свойственно не окружникамъ только, а и многимъ другимъ: — свойственно оно и безпоповцамъ, и противоокружникамъ, и нашимъ единовѣрцамъ. Отъ чего же Сергѣй Ѳедоровичъ забылъ про всѣхъ ихъ? Или, можетъ быть, теперь онъ расширяетъ эту дружбу до старообрядцевъ вообще?—Но этого не видно. Есть въ этомъ что-то совсѣмъ уже загадочное. Если же имѣть въ виду все то, что имъ говорено о церкви и о благодати, то не вѣрнѣе ли было бы ему, оставивъ окружниковъ съ ихъ пустотою, свести дружбу именно съ единовѣрцами,—съ людьми одной съ нимъ „благодатной" церкви?! Тогда ему не нужно было бы раздвояться: письмо его вышло бы цѣльнѣе, и въ глазахъ нашихъ онъ явился бы и *истинно*-православнымъ и русскимъ человѣкомъ, славянофиломъ, и не потребовалось бы ему ставить въ какое-то противорѣчіе „внутреннее содержаніе" и „обстановку".

Обратимся далѣе къ разъясненію нѣкоторыхъ хвалебныхъ выраженій по существу. Относительно народности и содержанія русскихъ древнихъ традицій и быта, ужели г. Шараповъ серьезно думаетъ, что *только* все прежнее заслуживаетъ похвалы и достойно подражанія, а все новое достойно осужденія? Ужели онъ думаетъ, что *только* подъ русскимъ кафтаномъ, или старообрядческой поддевкой бьется русское сердце? Развѣ не знаетъ онъ, что и подъ блестящимъ мундиромъ современнаго генерала и офицера, не говоря о шинели солдата, не перестало биться тоже русское сердце, не потерянъ и *духъ народности?* Развѣ не извѣстно ему, что сотни тысячъ ихъ и въ наши дни съ геройскимъ самопожертвованіемъ исполнили свой долгъ служенія родной землѣ:—безропотно переносили тяжелыя лишенія, твердо стояли въ такихъ мѣстахъ, гдѣ былъ пронизывающій холодъ, или палящій зной, увеличиваемый градомъ огненныхъ снарядовъ, среди коихъ ни на минуту нельзя было поручиться за свою жизнь, а многіе и души свои положили за отечество? А *больше сея любви никтоже имать, да кто душу свою положитъ за други своя.* Развѣ забылъ онъ про Севастополь, Шипку, Плевну, про степи Ташкента и Самарканда? Или не знаетъ онъ, далѣе, что не подъ широкимъ только русскимъ сарафаномъ женщины—сострадательное сердце, а и подъ туго обтягивающемъ станъ платьемъ современной сестры милосердія, самоотверженно сидящей около постели умирающаго? И этотъ подвигъ — новый, котораго въ общепринятой формѣ не знала древняя Русь. Намъ извѣстны многія общественныя болячки, но говорить о *всеобщемъ разложеніи,* кажется ужъ *слишкомъ.* А если, съ обратной стороны мы укажемъ на исконныя печальныя традиціи старины, то что получится? Подобныхъ традицій можно привести весьма много и написать цѣлыя книги... Этимъ мы хотимъ сказать то, что если уже восхвалять прежнія традиціи, и осуждать разложеніе современной жизни, то нужно называть вещи по именамъ,

а не общими, хотя и красивыми, фразами. Такъ въ области гражданской, бытовой. Возьмемъ и жизнь церковную. И здѣсь въ древней Руси не все же было хорошо. Пусть бы г. Шараповъ прочиталъ Стоглавникъ и по нему представилъ картину тогдашней церковной жизни. Пусть бы вспомнилъ свидѣтельство архіепископа Новгородскаго Геннадія, какихъ „поповъ“ приходилось ему по необходимости поставлять; пусть бы прочиталъ въ Исторіяхъ о, такъ называемыхъ, „крестцовыхъ попахъ“; пусть бы обратилъ вниманіе на бывшее многогласіе, на хомовое, раздѣльнорѣчное пѣніе и на др. подобное,—и его увлеченіе даже къ прежней-церковной жизни потребовало бы многихъ оговорокъ. Положимъ у окружниковъ теперь этого не видится, но зато эти „доблестные люди“ не чужды многихъ другихъ крайностей и увлеченій. Въ современныхъ сказаніяхъ много о семъ писано и пишется. Вообще, безпорядки, — такіе или иные,—всегда были, есть и будутъ и идеализировать какою бы то ни было время тоже не приходится. Или, можетъ быть, г. Шарапову нравятся собственно нѣкоторые церковные *обычаи* и *обряды* старообрядцевъ, хотя прямо онъ этого не называетъ. Пусть такъ! И намъ нравится положеніе „начала“ предъ церковными службами и по окончаніи оныхъ. И мы съ уваженіемъ примѣчаемъ истовое положеніе ими на себя крестнаго знаменія, благословеніе священника также истовое, съ произнесеніемъ словъ: „благословеніе Господа Бога и Спаса нашего І. Христа на рабѣ Божіемъ имя-рекъ, во имя Отца и Сына и Св. Духа“. И намъ нравится подхожденіе ко Кресту и Евангелію поочередное, безъ толкотни, и нѣчто другое. Но вѣдь это опять не у однихъ окружниковъ, да и это ли имѣлъ въ виду г. Шараповъ, — трудно сказать. Что же касается собственно *обрядовыхъ* и богослужебно-книжныхъ особенностей, на которые авторъ письма указываетъ,—особенностей опять общихъ всѣмъ старообрядцамъ, то желательно было бы знать, какъ онъ самъ крестится,—двуперстно

или троеперстно,—произноситъ ли имя Спасителя Іисусъ, двоитъ ли аллилуію и т. п. Все это, конечно, онъ можетъ дѣлать, по крайней мѣрѣ у себя дома и слышать и видѣть въ церквахъ единовѣрческихъ, посѣщать которыя ему нѣтъ ни запрета, ни даже зазора. И все это было бы съ его стороны наилучшимъ выраженіемъ его уваженія къ старообрядству и дружбы къ старообрядцамъ, хотя и не къ „окружникамъ". А далѣе, слыша похвалы извѣстному обряду, какъ истинно *русскому*, мы желали бы спросить Сергѣя Ѳедоровича и о томъ, что̀ собственно находитъ онъ *характерно русскаго* въ посолонномъ хожденіи, въ двуперстномъ сложеніи, въ седмипросфоріи, въ непочитаніи креста четвероконечнаго, въ принятомъ старообрядцами чтеніи символа вѣры, въ произнесеніи двойной аллилуіи и т. п.? Что тутъ *народнаго*, кромѣ случайнаго содержанія того, что было нѣкогда въ употребленіи въ нашей церкви и при томъ далеко не всегда и не исключительно? Если бы г. Шараповъ былъ свѣдущъ въ исторіи нашего богослуженія и интересовался серьезно церковными обрядами прежняго времени, то безъ особеннаго труда могъ бы усмотрѣть и иные обряды и выраженія богослужебныхъ книгъ,—тѣ самые, какіе церковь православная приняла и употребляетъ и въ настоящее время. Справокъ объ этомъ собрано очень много и онѣ изложены въ одной книгѣ („Выписки" Озерскаго). Сто̀ило только посмотрѣть въ нее.

Правда, мысль о національности содержимаго старообрядцами обряда не новая, она упорно проводилась въ 60-хъ и 70-хъ годахъ минувшаго столѣтія бывшимъ единовѣрческимъ священникомъ (Іоанномъ Верховскимъ), но ее можно обратить и не къ славѣ, а къ уничиженію нашего старообрядчества (см. нашу статью „Старообрядство и расколъ", въ Собраніи нашихъ сочиненій, т. I). Сергѣю же Ѳедоровичу не лишне знать, что его друзья, окружники, — равно какъ и другіе раскольничествующіе, — не удовлетворятся мыслію о *народности только* содержимаго ими

обряда; они желали бы придать ему и утвердить за нимъ *вселенское значеніе*. Дружить имъ съ С. Ѳ. Шараповымъ на почвѣ только народности и мѣстной русской старины и для нихъ недостаточно—особенно теперь, когда ихъ другомъ провозглашена благодатность греко-русской церкви и пустота въ ихъ безблагодатномъ обществѣ, „окормляемомъ“ происшедшею отъ Амвросія іерархіею. Мы выше сказали уже, что когда читали Письмо на нижегородскихъ бесѣдахъ „доблестные друзья“ (Усовъ, Мельниковъ и другіе) не пожелали его выслушать.

Изъ сказаннаго явствуетъ уже, что̀ трудно Сергѣю Ѳедоровичу двумъ господамъ работать: и православную церковь исповѣдать истинною и благодатною, и являться другомъ раскольничествующихъ съ нею старообрядцевъ-окружниковъ. Не пора ли ему поэтому *прямо* разстаться съ этими друзьями и поискать доблестныхъ подвиговъ, благодатію подкрѣпляемыхъ и освящаемыхъ, въ другомъ мірѣ, въ родной церкви?!

Сказавъ о настоящемъ, г. Шараповъ коснулся и будущаго, чаемаго имъ и лѣлѣемаго,—въ духѣ тогоже славянофильства, на церковной почвѣ. Замѣчая „разложеніе“ существующей церковной жизни, скорбя объ уходѣ изъ церкви въ штунду, толстовство и иного вида раціонализмъ“ (стр. 329), — хотя, замѣтимъ, въ штунду и окружники уходятъ, толстовство и къ старообрядцамъ прививается,—онъ возлагаетъ свои упованія на тѣхъ же излюбленныхъ друзей. Отъ старообрядцевъ, надѣется онъ, „пойдетъ новое дерево русской общественной жизни“ (стр. 324). Не знаемъ, вѣритъ ли онъ, на что̀ надѣется. Но во всякомъ случаѣ не съ того берега вырытой Амвросіемъ пропасти искать намъ спасенія. А пожелаютъ ли старообрядцы, при ихъ нетерпимости и узости взгляда, перекинуть мостъ на нашъ берегъ, это даже въ расчеты человѣка входить не можетъ. Г. Шараповъ приглашаетъ старообрядцевъ „слиться съ церковію“, т. е. съ нами, ибо „мы русская церковь, а не старообрядцы“. Слиться же съ

церковію для старообрядца значитъ *снова найти ее* (курсивъ въ подлинникѣ) отверженную и возненавидѣнную ими, покаяться предъ нею, упразднить свою условную и неистинную церковь" (стр. 329). Значитъ, мостъ чрезъ пропасть должны они перекинуть и перейти по нему со своей прекрасной „обстановкой".—Но при этомъ г. Шараповъ указываетъ, что̀ и намъ нужно сдѣлать, чтобы облегчить этотъ переходъ. Коснемся и этого. По его рекомендаціи намъ нужно сбросить съ себя обветшавшія ризы церковнаго бюрократизма, разбросать мусоръ протекшихъ двухъ вѣковъ, когда русская цивилизація гнулась подъ страшными ударами цивилизаціи европейской" (стр. 329). Да проститъ намъ почтенный авторъ письма, но мы, право, не понимаемъ, что онъ хочетъ этимъ сказать, тѣмъ болѣе, что вопросъ идетъ не о цивилизаціи (гражданственности), а о жизни *церковной*. Правда, по брошеннымъ въ другихъ мѣстахъ отрывочнымъ фразамъ мы можемъ понять, что онъ желаетъ, во-первыхъ, чтобы существовала у насъ церковная община „живая и разумная". Но, позвольте, вѣдь эта община и существуетъ именно въ протестантскихъ странахъ Европы, подъ гнетомъ которой мы находились. Что̀ же тутъ такое?.. Нужна община *живая и разумная*, но вѣдь это—одни слова. Съ другой же стороны, и у насъ имѣются уже нѣкоторыя общины, напримѣръ: есть приходскія попечительства. Но это г. Шарапова не удовлетворяетъ; видимо, не этого ему хочется. Далѣе онъ говоритъ о сплоченности прихода. Чего лучше! Но вѣдь сплоченность при всякой формѣ можетъ быть и не быть.—Еще далѣе имъ упоминается и рекомендуется выборное начало при опредѣленіи духовенства. Это—яснѣе. Но едва ли можно въ немъ искать спасенія отъ „разложенія" церковной жизни и рѣшать имъ старообрядческій вопросъ. При томъ выборное начало у насъ тоже существуетъ въ единовѣріи и его друзья-старообрядцы знаютъ объ этомъ, однако оно мало ихъ притягиваетъ. Да и духовенство единовѣрческое въ пол-

номъ его составѣ едва ли можно признать наилучшимъ. А если кто близко знаетъ деревню, тому хорошо извѣстно, какъ совершаются во многихъ случаяхъ деревенскіе выборы и составляются сельскіе приговоры. Общинность и избраніе, безспорно, — хорошія, симпатичныя слова, но при осуществленіи ихъ въ жизни они могутъ вести и ведутъ къ тому нежелательному послѣдствію, что ставятъ пастыря-священника въ излишнюю зависимость отъ прихода. При томъ въ существующихъ нашихъ общинахъ, особенно по деревнямъ, выдвигается особый типъ „каштановъ", „міроѣдовъ", которые и заправляютъ всѣми дѣлами; подчинять имъ церковную жизнь далеко не безопасно. Вообще, общими, хотя и красивыми, фразами нельзя рѣшать вопроса о возвышеніи уровня церковной жизни и о примиреніи старообрядцевъ съ церковію. Это потому, что всякая форма можетъ быть и облагорожена, и обращена въ грязь, и разумна и мертвяща, смотря по тѣмъ людямъ, которые управляютъ жизнію. Не форма спасетъ, духъ спасаетъ, почему и нужно искать спасенія въ здоровомъ умственномъ и нравственномъ развитіи людей, въ ихъ честности и истинной религіозности.

Во-вторыхъ, г. Шараповъ указываетъ на возстановленіе патріаршества, какъ на средство уничтоженія бюрократизма и облегченія сближенія старообрядцевъ. О патріаршествѣ у насъ толкуютъ не одинъ г. Шараповъ; и старообрядцы говорятъ объ этомъ, указывая на существующую форму высшаго церковнаго управленія, какъ на одну изъ причинъ, препятствующихъ ихъ примиренію съ православною церковію. Положимъ, желаемая ими реформа затронетъ и измѣнитъ многое, но принесетъ ли она существенную пользу дѣлу примиренія,—это еще очень сомнительно. Поэтому можно ли и заявленіямъ старообрядцевъ придавать вѣру, не составляютъ ли они злостный только попрекъ, не болѣе, какъ одну придирку? — Это тоже очень возможно и правдоподобно. И на самомъ дѣлѣ, обращаясь прежде

всего къ справкамъ изъ исторіи, мы видимъ, что расколъ и образовался именно во времена патріаршества и ко времени его уничтоженія, въ 60 лѣтъ, широко раскинулся и получилъ своеобразную организацію, такъ что новое Управленіе унаслѣдовало уже эту окрѣпшую, глубоко всосавшуюся въ кровь народной жизни болячку отъ прежняго времени. Уничтожитъ ли его, уврачуетъ ли эту болячку тоже *патріаршество*? Чего,— можно съ полною достовѣрностію ожидать, — потребуютъ отъ патріарха современные старообрядцы?—Не менѣе того, чего требовали ихъ предки отъ перваго, послѣ ненавистнаго имъ Никона, патріарха Іоасафа II. Вотъ что писалъ одинъ изъ первыхъ расколоучителей благостному старцу - патріарху. „Пастырю, вѣмъ тя, яко отъ юности Господеви работаеши и въ законѣхъ святыхъ отецъ порожденъ еси, и воспитанъ, и учился еси, и училъ. А сего нынѣ не вѣмъ, откуду ти се привиде, яко попустилъ еси таковую прелесть при своей паствѣ,—разослати книги, глаголемые Жезлы, въ нихъ же есть хула на Сына Божія и на Приснодѣву, Госпожу и Богородицу, и всему отеческому преданію сопротивна; въ ней же напечатанъ жезлъ со зміею. Пастырю святый! Рцы намъ, что ти есть полезно и во спасеніе душамъ,—жезлъ ли, или крестъ? Змій ли, или Христосъ? Кіотъ ли, или дѣвица?“ А далѣе идетъ рѣчь и объ аллилуіи, и о сложеніи перстовъ и доходитъ до того: „А что литоргію начинаютъ, затворя царскія двери: и то манихейская ересь“.... „Нужда намъ есть воспомянути о мимошедшей зимѣ, еже сотворися отъ лѣтописнаго врага. Аще зриновенъ нечистый звѣрь, иже во овчей кожи: подобаетъ ти, пастырю, и слѣдовы ногъ его загладити, дабы съ праваго пути малоумная наша братія и прочее христіанское множество на нечестивые они слѣды не совращалися“.—„Мощенъ есть лютое возмущеніе святыя церкви и законъ отеческій тобою, пастыремъ, въ тишину и въ соединеніе благосостоянія привесть“ (Матер. для истор. раск. т. IV, стр. 266 и дал.).—Времена измѣнились; но не измѣни-

лись понятія старообрядцевъ, а ненавистныя ихъ чувства къ церкви исторически окрѣпли. Что же сталъ бы дѣлать для умиренія и новый проэктируемый патріархъ?....

А что до бюрократизма, на который также жалуются и старообрядцы, — то и у патріарха можетъ быть нѣчто въ родѣ Синода, будутъ и разныя должностныя лица, останется и дѣлопроизводство, значитъ и канцелярія, и чиновники будутъ, подъ другими развѣ только названіями. Такимъ образомъ и при патріаршемъ управленіи *можетъ господствовать* тотъ же бюрократизмъ.

Еще разъ можемъ повторить хорошую фразу Сергѣя Ѳедоровича, что не форма спасаетъ, духъ животворитъ. Поэтому и рекомендація другихъ формъ, формъ прежней жизни,—едва ли къ чему либо существенному въ дѣлѣ примиренія старообрядцевъ съ православною церковію поведетъ. И это тѣмъ болѣе, что двадцатый вѣкъ и во всемъ строѣ семнадцатымъ сдѣлать невозможно; жизнь далеко ушла впередъ, а причинъ удалившихъ расколъ отъ церкви накопилось очень много. и самыхъ разнообразныхъ. Нѣтъ, не объ измѣненіи формъ или „обстановки“ нужно *главнымъ образомъ* говорить; нужно постараться влить духъ, т. е. въ данномъ случаѣ укоренить въ средѣ старообрядцевъ сознаніе въ необходимости *благодатной* церкви, которая у нихъ утрачена, т. е. именно то самое, о чемъ Сергѣй Ѳедоровичъ писалъ въ началѣ. Пока этого сознанія нѣтъ, сколько ни мѣняйте формъ,—новыхъ на старыя, или на еще болѣе старыя, — повѣрьте, не помогутъ онѣ перекинуть мостъ чрезъ вырытую пропасть.

Наконецъ, въ-третьихъ, г. Шараповъ ратуетъ еще за скорѣйшее снятіе церковныхъ клятвъ собора 1667 года (стр. 329). Объ этомъ также говорятъ и старообрядцы, и говорятъ болѣе, чѣмъ о чемъ другомъ.— Но здѣсь опять неясность въ томъ, съ кого снимать клятвы. Если съ людей, возненавидѣвшихъ церковь, то это невозможно, да и ненавистниковъ это снятіе не

успокоитъ и не примиритъ съ нами; если же только съ желающихъ соблюдать старыя традиціи, то клятвы уже сняты и сохранять эти традиціи церковь не запрещаетъ. Для *разрѣшенія* же исполнять то, что нѣкогда было отмѣнено и запрещено, не видится *настоятельной необходимости* въ какомъ либо новомъ соборѣ и новомъ соборномъ опредѣленіи, ибо мы хорошо знаемъ и видимъ, что и древняя церковь разрѣшала запрещенное, не прибѣгая къ новымъ соборно-каноническимъ опредѣленіямъ, разрѣшала легко и просто, при измѣнившихся, конечно, обстоятельствахъ церковной жизни (см. нашу статью „Старообрядство и расколъ", въ Собраніи нашихъ сочиненій т. I). Да и знаетъ ли, наконецъ, Сергѣй Ѳедоровичъ, чего собственно хотятъ старообрядцы, когда толкуютъ о снятіи клятвъ, силы которыхъ они и безъ того не признаютъ?—Они хотятъ не разрѣшенія только ихъ, или разъясненія, а того, чтобы церковь своими устами и торжественно признала ихъ неправильными, *погрѣшительными*, хотятъ нашего *самоосужденія*, признанія того, что *правы они, а не мы*, т. е. какъ разъ противоположнаго тому, въ чемъ авторъ письма самъ убѣжденъ.... И тогда не они къ намъ пойдутъ, а насъ заставятъ идти къ нимъ, какъ къ благодатной церкви.

Съ разныхъ сторонъ коснулись мы письма С. Ѳ. Шарапова, коснулись, правда, кратко, какъ кратко и самое письмо, выдвигающее такъ много очень сложныхъ вопросовъ. Мы съ сомнѣніемъ отнеслись къ предлагаемому имъ проэкту примиренія старообрядцевъ съ церковію. Но по существу мы многое съ удовольствіемъ увидѣли бы взятое изъ него, — не какъ радикальное средство для уничтоженія раскола, а какъ само по себѣ нѣчто такое, что хоть каплю могло бы принести лучшаго въ интересахъ церкви, дабы ослабить количество нареканій. Изъ письма г. Шарапова намъ пріятно и утѣшительно видѣть его стремленіе не усилить существующую рознь старообрядцевъ съ

церковію, а ослабить и примирить первыхъ съ послѣднею. Мы отъ души порадовались бы, если бы все вышло такъ, какъ онъ того хочетъ, т. е. возстановилось бы церковное *единство*. Но мы боимся того, согласятся ли на это сами старообрядцы, послушаютъ ли *они* своего добраго друга, потянетъ ли ихъ къ церкви *благодатной*. Въ этомъ весь смыслъ нашихъ разъясненій.

Если письмо г. Шарапова такъ же искренне, какъ искренни наши слова, то, можетъ быть, онъ и на нихъ откликнется и.... или сдернетъ съ себя, какъ человѣкъ православный, покрывало сердечной дружбы съ чуждымъ православной церкви міромъ „окружниковъ", или объяснитъ ее полнѣе и опредѣленнѣе.

Проф. **Н. Ивановскій.**

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ.

Наканунѣ академическаго праздника.

7-го ноября, наканунѣ академическаго праздника, въ академическомъ храмѣ Преосвященнымъ ректоромъ академіи, епископомъ Чистопольскимъ Алексіемъ, въ сослуженіи академическаго духовенства, совершена была заупокойная литургія и паннихида по почившимъ основателямъ, покровителямъ, начальникамъ, наставникамъ, должностнымъ лицамъ и студентамъ академіи, въ присутствіи всей академической корпораціи и всѣхъ студентовъ академіи. По окончаніи литургіи предъ паннихидой Преосвященный обратился къ присутствующимъ съ слѣдующимъ словомъ:

„Если церковь Христову составляютъ не только живые ея члены, но и умершіе, то безъ сомнѣнія и нашу семью академическую составляемъ не мы одни— живущіе, но и переселившіеся отъ насъ наши отцы и братья. И если, по ученію слова Божія, существуетъ духовно-нравственное взаимообщеніе между живыми и умершими членами церкви, то быть не можетъ, чтобы не существовало такой же духовной связи между нами и отшедшими отъ насъ членами нашей великой семьи академической.

Быть не можетъ, чтобы люди, всю свою земную жизнь посвятившіе на служеніе наукѣ и благу родной академіи, могли когда нибудь забыть ее. Быть не можетъ, чтобы искатели свѣта божественной истины когда нибудь могли не заботиться о наибольшемъ распро-

страненіи его среди людей, особенно когда сами-то они уже созерцаютъ его лицемъ къ лицу. Быть не можетъ, чтобы молодые питомцы академіи, похищенные безвременною смертію въ ту пору, когда душа ихъ пламенѣла желаніемъ напитать себя уже не словеснымъ только млекомъ божественныхъ писаній, а твердою пищею высшаго богословскаго знанія, когда она, еще не тронутая, не избитая жизненными паденіями и компромиссами, полна была самыхъ благороднѣйшихъ идеальныхъ стремленій, быть не можетъ, чтобы эти неземные члены нашей семьи не желали своимъ земнымъ товарищамъ такого же влеченія въ сторону христіанскихъ идеаловъ, минуя все низменное, легковѣсное, ничтожное.

И мы вѣримъ, что тѣ изъ отшедшихъ отецъ и братій нашихъ, которые имѣютъ дерзновеніе по милости Божіей предстоять престолу Бога и Агнца, которымъ дана благодать молитися за ны, вѣримъ мы, что они не престаютъ молиться за насъ, чтобы намъ, жаждущимъ, дано было отъ источника воды живой (Апок. 22, 3–4; 21, 6).

Вознесемъ-же по долгу любви взаимной и мы наши земныя молитвы о нихъ, да упокоитъ Господь души ихъ въ мѣстѣ свѣтлѣ, въ мѣстѣ злачнѣ, въ мѣстѣ покойнѣ, идѣже нѣсть ни печалей нашихъ, ни болѣзней, ни воздыханій, но гдѣ жизнь безконечная, святая, блаженная жизнь со Христомъ и со всѣми святыми. Аминь“.

Въ тотъ же день въ три часа пополудни о. инспекторомъ академіи, протоіереемъ Н. П. Виноградовымъ, была отслужена малая вечерня и прочитанъ акаѳистъ небесному покровителю академіи св. Архистратигу Михаилу и прочимъ безплотнымъ силамъ.

Вечеромъ въ шесть часовъ началось всенощное бдѣніе, которое совершалъ Преосвященный ректоръ академіи съ многочисленнымъ соборомъ академическаго духовенства.

Не смотря на плохую погоду, желающихъ въ этотъ день помолиться въ академическомъ храмѣ собралось такъ много, что храмъ не могъ вмѣстить всѣхъ молящихся, и многіе принуждены были стоять въ прилегающемъ къ церкви корридорѣ. — Торжественное, истовое, уставное совершеніе богослуженія, стройное пѣніе большого студенческаго хора, красивое праздничное убранство академическаго храма производило на молящихся глубокое впечатлѣніе.

Годичный праздникъ академіи.

8 ноября въ 9 часовъ утра при академическомъ храмѣ начался благовѣстъ къ литургіи, которую имѣлъ совершить самъ высокій покровитель академіи Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Казанскій и Свіяжскій, въ сослуженіи съ Преосвященными викаріями: Епископомъ Чистопольскимъ Алексіемъ и Чебоксарскимъ Іоанномъ. Высокопреосвященнѣйшій прибылъ въ академію въ 9 ч. 20 м. Встрѣченный у входа Преосвященнымъ ректоромъ академіи, о. инспекторомъ, многочисленнымъ соборомъ духовенства и студентами-пѣвчими, Владыка „со славою“ при пѣніи тропаря „Небесныхъ воинствъ архистратизи“ прошелъ въ церковь, гдѣ академическій хоръ встрѣтилъ его пѣніемъ торжественнаго церковнаго пѣснопѣнія „Отъ востокъ солнца до западъ хвально имя Господне“. Въ совершеніи литургіи кромѣ Высокопреосвященнаго Владыки Арсенія, Преосвященныхъ викаріевъ и академическаго духовенства приняли участіе: наблюдатель миссіонерскихъ курсовъ, о. архимандритъ Андрей, протоіерей каѳедральнаго собора Е. А. Маловъ и о. ректоръ духовной семинаріи, протоіерей А. Ѳ. Зеленецкій.

Всегда хорошій академическій хоръ пѣвчихъ въ этотъ день пѣлъ съ особеннымъ воодушевленіемъ. По совѣту Преосвященнаго ректора, пѣвчіе рѣшили всѣ литургійныя пѣснопѣнія исполнить исключительно по композиціямъ одного и того же композитора Давыдова

(отличающимся торжественнымъ экспрессивнымъ характеромъ). Такимъ образомъ всѣ литургійныя пѣснопѣнія по напѣву представляли вполнѣ гармоничное законченное цѣлое. Съ особеннымъ чувствомъ и умѣніемъ были исполнены: Единородный Сыне, Херувимская, Милость мира и особенно „Тебе поемъ“, считающееся самымъ лучшимъ произведеніемъ композитора Давыдова. Послѣ запричастнаго стиха доцентъ академіи священникъ І. В. Поповъ сказалъ приличествующее случаю слово.

По окончаніи литургіи былъ торжественно отслуженъ молебенъ небесному Покровителю академіи и всѣмъ безплотнымъ силамъ, на который кромѣ служащаго духовенства выходили: настоятель Зилантова монастыря, архимандритъ Нифонтъ, и всѣ состоящіе въ священномъ санѣ студенты академіи (въ количествѣ 36 человѣкъ).

Посѣтилъ академическій храмъ, чтобы помолиться съ академической семьей въ день праздника, и досточтимѣйшій о. протоіерей Александръ Поликарповичъ Владимірскій, всегда дорогой гость академіи.

Послѣ молебна было провозглашено многолѣтіе, причемъ по давно уже заведенному обычаю произнесено было особенное многолѣтіе за академію „Спаси, Христе Боже, братію и святую академію сію въ мирѣ сохрани и храмъ сей утверди во вѣки вѣковъ аминь“, на что пѣвчіе троекратно пропѣли „Спаси, Христе Боже“.

По окончаніи богослуженія Высокопреосвященный Владыка Арсеній съ Преосвященными Алексіемъ и Іоанномъ прошли въ академическую столовую, гдѣ студенты, собравшись въ полномъ составѣ [1]), встрѣтили высокихъ посѣтителей пѣніемъ праздничнаго тропаря.

Поздравививъ студентовъ съ праздникомъ, Высокопреосвященный Арсеній вмѣстѣ съ тѣмъ благоволилъ

---

[1]) Въ настоящемъ году въ академическую столовую къ праздничному завтраку приглашены были о. инспекторомъ, по примѣру прежнихъ лѣтъ, и тѣ студенты академіи, которые живутъ внѣ академическаго корпуса, у родителей.

сказать нѣсколько словъ въ похвалу студентамъ за ихъ примѣрное поведеніе. „Я, говорилъ Владыка, искренно люблю студентовъ духовной академіи и отъ души радуюсь, когда вижу или слышу отъ постороннихъ, съ какимъ достоинствомъ и умѣніемъ вы постоянно ведете себя. Своимъ прекраснымъ поведеніемъ и тѣмъ достоинствомъ, съ какимъ вы всегда несете знамя студента высшей духовной школы, вы всегда радовали меня. Благодарю васъ также за то духовное утѣшеніе, какое я получаю у васъ въ каждый мой пріѣздъ въ академію и какое, между прочимъ, я получилъ и сегодня. Такое воодушевленіе, съ какимъ встрѣчается престольный праздникъ въ академіи, я видѣлъ рѣдко: видно, что каждый изъ студентовъ академіи всею душею и сердцемъ проникается сознаніемъ торжественности и величія этого незабвеннаго въ жизни академической дня. Я надѣюсь, закончилъ Владыка, что и впредь вы также честно и достойно будете носить высокое знамя и имя студента академіи и не будете подчиняться тѣмъ теченіямъ и направленіямъ, которыя несовмѣстимы съ званіемъ представителя высшей богословской школы и науки“.

Глубоко радуясь за столь лестное мнѣніе о ввѣренныхъ его попеченію студентахъ, Преосвященный ректоръ съ своей стороны поздравилъ студентовъ съ праздникомъ, а также съ тою лестною аттестаціею, которую они выслушали изъ устъ высокаго покровителя академіи. Дружнымъ воодушевленнымъ пѣніемъ „*Τὸν δεσπότην*“ проводили студенты своихъ высокихъ посѣтителей.

Въ половинѣ второго часа въ актовомъ залѣ академіи состоялось торжественное собраніе, которое, кромѣ Высокопреосвященнаго Арсенія и Преосвященнаго Іоанна, удостоили своимъ присутствіемъ: г. Казанскій губернаторъ, тайный совѣтникъ П. А. Полторацкій, г. вице-губернаторъ А. Г. Левченко, управляющій Казанскимъ учебнымъ округомъ А. А. Остроумовъ, старшій предсѣдатель Казанской судебной палаты г. Рын-

кевичъ, г. губернскій предводитель дворянства Н. Д. Сазоновъ, военно-медицинскій инспекторъ тайный совѣтникъ В. Н. Радаковъ и его помощникъ Н. И. Литуновскій, предсѣдатель военно-окружного суда генералъ-лейтенантъ В. О. Басковъ, прокуроръ военно-окружнаго суда А. И. Иллюстровъ, ректоръ университета А. И. Дубяго, директоръ ветеринарнаго института И. Н. Ланге, директоръ первой гимназіи Д. В. Никифоровъ, начальникъ юнкерскаго училища полковникъ Л. Н. Аргентовъ, директоръ народныхъ училищъ А. С. Никольскій, многіе изъ профессоровъ университета и много другихъ лицъ свѣтскаго общества.

Актъ начался пѣніемъ молитвы „Днесь благодать Святаго Духа насъ собра", послѣ чего экстра-ординарнымъ профессоромъ С. А. Предтеченскимъ была произнесена рѣчь на тему „Парижскій университетъ въ средніе вѣка". По окончаніи рѣчи студенческій хоръ исполнилъ концертъ „Обновляйся Новый Іерусалиме" по композиціи Давыдова.

Вторая половина акта состояла изъ чтенія отчета о состояніи академіи за минувшій 1900—1901-й учебный годъ и привѣтственныхъ телеграммъ, присланныхъ въ этотъ день въ академію; отчетъ былъ составленъ и прочитанъ о. инспекторомъ академіи, а телеграммы были прочитаны самимъ Преосвященнымъ ректоромъ академіи, на имя котораго большею частію были и присланы. Всѣхъ телеграммъ было 23. Питомцы академіи, разсѣявшись по всему широкому лицу земли Русской, вспомнили о своей „Alma mater" и изъ разныхъ концовъ отечества прислали ей свои праздничныя привѣтствія.

Эти привѣтствія были:

1) Изъ Петербурга (на имя о. ректора).

За молитвенную память и благожеланія сердечно благодарю Академію; поздравляю съ свѣтлымъ торжествомъ! Вамъ со всею академическою учащей и учащеюся семьей шлю мой искренній привѣтъ!

Митрополитъ *Антоній*.

2) Изъ Уфы.

Дорогую Академію сердечно привѣтствую! Ангелы Божіи да хранятъ ее въ мирѣ!

Епископъ *Антоній* съ братіей.

3) Изъ Орла.

Кланяюсь Владыкѣ, поздравляю Васъ и профессоровъ, привѣтъ студентамъ, бѣднѣйшему—сто рублей!

Епископъ *Никаноръ*.

4) Изъ Петрозаводска.

Сердечно привѣтствую Ваше Преосвященство, профессоровъ и студентовъ съ храмовымъ праздникомъ! Молю Бога, да благоденствуетъ Академія подъ кровомъ Архистратига Михаила и всѣхъ ангельскихъ силъ!

Анастасій, Епископъ Олонецкій.

5) Изъ Твери.

Приношу Академіи поздравленіе и сердечныя благожеланія.

Епископъ *Василій*.

6) Изъ Харькова.

Привѣтствую родную Академію съ годовымъ праздникомъ! Молитвенно желаю ей добрѣ стоять на стражѣ Христова свѣта!

Епископъ *Иннокентій*.

7) Изъ Бійска (на имя о. инспектора).

Молитвенно желаю благъ дорогой Академіи; сердечно привѣтствую съ праздникомъ. Цѣлую Васъ и иноковъ.

Епископъ *Макарій*.

8) Изъ Томска.

Сердечный привѣтъ родной Академіи!

Профессора *Бѣликовъ* и *Прокошевъ*.

9) Изъ Одессы.

Сердечнѣйшее привѣтствіе, искреннѣйшія пожеланія воспитанія многоплодныхъ дѣятелей для науки, церкви, и высокаго процвѣтанія шлетъ almae matri въ день годичнаго ея торжества благодарный воспитанникъ.

Профессоръ *Алмазовъ.*

10) Изъ Портъ-Артура.

Ко дню годичнаго акта привѣтствую дорогую Академію. Поляновскій изъ Кореи шлетъ свое поздравленіе.

Архимандритъ *Хрисановъ.*

Кромѣ того были получены телеграммы: *изъ Петербурга*, отъ свящ. Бургова; *изъ Вятки*, отъ каѳедральнаго протоіерея Порфирьева и Чемоданова; *изъ Одессы*, отъ Рѣпновершинскаго; *изъ Астрахани*, отъ ректора семинаріи архимандрита Іоанна, директора училищъ Амосова, инспектора семинаріи Покровскаго, инспектора училищъ Попова, преподавателей: Доброва, Соколова, Смиренномудрова, Лѣтницкаго, Новолѣтова, Покровскаго, Рубилина, Курочкина, и законоучителей Саввинскаго, Дмитріевскаго, Березина и Поспѣлова; *изъ Томска*, отъ Брызгалова и іеромонаха Прокопія; *изъ Екатеринбурга*—отъ инспектора классовъ священника Сысуева; *изъ Иркутска* — отъ Василенко, Тихомірова, Дроздова, Попова, Боголюбова и Цвѣтнева; *изъ Петрозаводска* — отъ архимандрита Наѳанаила, Крылова, Покровскаго, Базарянинова и Мягкова: *изъ Кунцева*—отъ проф. стипендіата Писарева; *изъ Курска* — отъ Спасскаго, Булгакова и Егорова; *изъ Чистополя*—отъ смотрителя училища Аристовскаго, и преподавателей Евлампіева, Петропавловскаго, Головщикова, Ивановскаго, Виноградова, Іовлева, Архангельскаго и Бѣлокурова; *изъ Ижевскаго завода*—отъ Чиннова; *изъ Елабуги*—отъ свящ. Танаевскаго, Дернова, Поліевктова, Зеленецкаго, Альбицкаго, Богословскаго, Поликарпова и Феофилактова.

Сверхъ телеграммъ Преосвященнымъ ректоромъ академіи было получено отъ настоятеля нашей посольской церкви въ Берлинѣ, протоіерея А. П. Мальцева, письмо слѣдующаго содержанія:

Преосвященнѣйшій Архипастырь!

Съ тѣхъ поръ, какъ Совѣту ввѣренной Вамъ академіи благоугодно было, при Вашемъ предшественникѣ, удостоить меня званіемъ почетнаго своего члена, жизнь академіи, ея дѣятельность и интересы стали для меня сугубо близкими. Участвовать въ переживаемыхъ ею радостяхъ (отъ скорбей да хранитъ ее Всевышній) хотя и мысленно, съ далекой чужбины „темнаго запада“ сдѣлалось для меня не только моимъ нравственнымъ долгомъ, но и въ гораздо бо́льшей степени потребностію сердца! Поэтому, переносясь мысленно къ предстоящему дню академическаго праздника, посвященному „ангеловъ начальнику и человѣковъ наставнику“, прошу Ваше Преосвященство принять отъ меня и передать Досточтимой корпораціи Вашей и руководимой ею дорогой студенческой семьѣ мои самыя горячія благопожеланія! Да здравствуетъ и процвѣтаетъ, восходя отъ силы въ силу, родная и дорогая академія на многіе и многіе годы! *Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα* и ея Высокочтимому покровителю Высокопреосвященнѣйшему Владыкѣ Арсенію, въ бытность котораго въ С.-Петербургѣ я полагалъ начало моей преподавательской службы, а также Преосвященному Іоанну, уже одному изъ моихъ первыхъ учениковъ! Академическій праздникъ—это имянины академіи, настоящій день ея Ангела, а посему позвольте мнѣ преподнести, въ качествѣ хотя и малаго презента, только что вышедшіе мои труды: 1) „Liturgikon“ или Служебникъ, 2) „Menologion“ или Мѣсяцесловъ ч. 2-я (мартъ—августъ), 3) „Основанія педагогики“ (3-е изд.).

Съ чувствомъ истиннаго почтенія и братскою о Господѣ любовію Вашего Преосвященства покорный слуга и благожелатель, протоіерей А. Мальцевъ“.

Академія приноситъ глубокую благодарность всѣмъ вспомнившимъ о ней въ день ея годичнаго праздника.

Посѣщеніе Академіи Высокопреосвященнымъ Арсеніемъ.

Высочайшею волею Высокопреосвященный Архіепископъ Казанскій Арсеній вызванъ въ Петербургъ для присутствованія въ Св. Синодѣ. Оставляя на нѣкоторое время Казань, Владыка 20 ноября въ 12-мъ часу прибылъ въ Академію, чтобы проститься съ начальствующими, профессорами и студентами.

Встрѣченный „со славою" академическимъ духовенствомъ и студентами пѣвчими, Владыка прошелъ въ церковь, гдѣ собрались заранѣе профессора и студенты. Послѣ обычной эктеніи и многолѣтія Владыкѣ, Владыка самъ произнесъ многолѣтіе преосвященному ректору академіи, Епископу Алексію, профессорамъ и студентамъ академіи, а затѣмъ обратился къ нимъ съ слѣдующими словами:

„Благодарю васъ за то, что вы собрались проститься со мною, провожая меня въ отлучку, которая, впрочемъ, не будетъ продолжительна. Разставаясь съ вами, я желаю, чтобы академическая жизнь и безъ меня текла также мирно и безмятежно, какъ и при мнѣ. Желаю, чтобы гг. студенты попрежнему исключительно занимались своимъ серьезнымъ дѣломъ изученія богословскихъ предметовъ и не поддавались всевозможнымъ теченіямъ, идущимъ совнѣ.

Упоминаю о послѣднемъ потому, что опять, какъ слышно, поднимается движеніе въ нѣкоторыхъ учебныхъ заведеніяхъ. Къ радости своей я знаю, что всѣ четыре нашихъ академіи далеки отъ всевозможныхъ теченій и по прежнему честно и высоко держатъ свое ученое знамя.

Что-же касается меня, то я и въ Петербургѣ буду съ такимъ же усердіемъ и вниманіемъ относиться къ академическимъ нуждамъ, съ какими относился всегда. А нуждъ въ нашей академіи не мало и притомъ са-

мыхъ насущныхъ, напр. нужда въ постройкѣ новыхъ помѣщеній для больницы и библіотеки. Долгомъ почту, если не исходатайствовать удовлетвореніе академическихъ нуждъ при свиданіи съ лицами, стоящими во главѣ управленія, то, по крайней мѣрѣ, удостовѣрить предъ ними дѣйствительность этихъ насущныхъ нуждъ академіи.

Затѣмъ благословивъ и сердечно облобызавшись со всѣми, Владыка при единодушномъ пѣніи всѣхъ студентовъ „τὸν δεσπότην“ отбылъ изъ академіи.

ОГЛАВЛЕНІЕ

второй части

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА

на 1901 годъ.

Стран.

Блаженнаго Ѳеофилакта, архіепископа болгарскаго, толкованіе на посланіе св. апостола Павла къ Евреямъ . . . . . 3, 601 и 753.

Внутренняя исторія ветхозавѣтнаго священнаго текста. *П. Юнгерова*. . . . . 26 и 285.

Бытъ патріарховъ еврейскаго народа. Священника *П. Сысуева*. . . . . 65.

Идеалы православно-русскаго инородческаго миссіонерства. Іеромонаха *Діонисія*. . . . . 117 и 357.

Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. *В. Керенскаго* . . . . . 180, 378 и 693.

Библейское ученіе о совѣсти. Ветхій Завѣтъ. *Н. Богословскаго* . . . . . 226, 423 и 577.

Изъ исторіи Св. Преданія. *П. Пономарева*. 243, 673 и 833.

Надгробное слово. *Н. Ивановскаго* . . . . . 271.

Ветхій Завѣтъ и Евангеліе Іоанна. *С. Бондаря*. 305.

Власть и положеніе римскихъ епископовъ въ церкви по ученію Василія Великаго. *М. Васильева*. 343.

Лѣтопись академической жизни . . 429, 580, 743 и 868.

Нѣсколько матеріаловъ для исторіи Алтайской миссіи и участія въ ея дѣлахъ Н. И. Ильминскаго. *П. Знаменскаго* . . . . . 449, 641 и 761.

Происхожденіе міра. *Я. Богородскаго* . . . . 489 и 517.

Стран.

Высокопреосвященнѣйшій Амвросій, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій († 3 сентября 1901 года). *И. Митисова* . . . . . 508.

Памяти почившихъ наставниковъ академіи. Профессоръ А. И. Гренковъ. Проф. *Н. Ивановскаго.* 728.

Преосвященный Борисъ. Прот. *Н. Виноградова* . . 733.

Парижскій университетъ въ средніе вѣка. *С. Предтеченскаго* . . . . . 786.

По поводу письма С. Ѳ. Шарапова о старообрядцахъ. Проф. *Н. Ивановскаго.* . . . . . 847.

ПРИЛОЖЕНІЯ:

Казанскій архіерейскій домъ, его средства и штаты, преимущественно до 1764 года. *И. Покровскаго.*

ПОПРАВКА.

Въ октябрской книжкѣ журнала въ статьѣ „Происхожденіе міра“ на стр. 503, въ 16 строкѣ съ верху предъ цифрою 6 пропущено 24. Въ ноябрской книжкѣ въ той же статьѣ на стр. 635 въ 10 строкѣ съ низу вмѣсто: да владычествуетъ онъ, слѣдуетъ читать: да владычествуютъ они.

ОТЧЕТЪ

О СОСТОЯНІИ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

ЗА 1900—1901 УЧЕБНЫЙ ГОДЪ.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1901.

Печатать разрѣшается. Ректоръ Академіи, Епископъ Алексій.
28 Октября 1901 г.

На основаніи нынѣ дѣйствующаго Устава православныхъ духовныхъ академій (§§ 90 и 91), Совѣтъ Казанской Духовной Академіи имѣетъ честь представить отчетъ о состояніи ея за 1900—1901-й учебный годъ (59-й отъ основанія).

А. СОСТАВЪ АКАДЕМІИ.

I. Личный составъ Почетныхъ Членовъ Академіи.

Въ отчетномъ году Почетными Членами Казанской Духовной Академіи состояли—

Съ 1877 года:

Его Высокопревосходительство, Г. Оберъ-Прокуроръ Святѣйшаго Синода, Статсъ-Секретарь, Членъ Государственнаго Совѣта, Дѣйствительный Тайный Совѣтникъ Константинъ Петровичъ *Побѣдоносцевъ*.

Съ 1881 года:

† Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Амвросій*, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій.

† Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Владиміръ*, Епископъ Нижегородскій и Арзамасскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Николай*, Епископъ Ревельскій, Викарій Рижской епархіи, Начальникъ Японской миссіи.

Съ 1886 года.

Его Преосвященство, бывшій Ректоръ Кіевской Духовной Академіи, Преосвященнѣйшій *Сильвестръ*, Епископъ Каневскій, Викарій Кіевской епархіи.

Его Высокопреподобіе, Духовникъ Ихъ Императорскихъ Величествъ, Протопресвитеръ Іоаннъ Леонтьевичъ *Янышевъ*.

Его Превосходительство, Г. Товарищъ Оберъ-Прокурора Св. Синода, Сенаторъ, Тайный Совѣтникъ Владиміръ Карловичъ *Саблеръ*.

Съ 1892 года:

Его Высокопреосвященство, Свят. Правительствующаго Синода Первенствующій Членъ, Высокопреосвященнѣйшій *Антоній*, Митрополитъ С.-Петербургскій и Ладожскій.

Его Высокопреосвященство, Свят. Правительствующаго Синода Членъ, Высокопреосвященнѣйшій *Θеогностъ*, Митрополитъ Кіевскій и Галицкій.

Его Превосходительство, Г. Управляющій Синодальною Канцеляріею, Тайный Совѣтникъ Сергѣй Васильевичъ *Керскій*.

Его Превосходительство, Г. Директоръ Ташкентской гимназіи, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Николай Петровичъ *Остроумовъ*.

Съ 1894 года:

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Виссаріонъ*, Епископъ Костромскій и Галическій.

Его Высокопреподобіе, О. Протоіерей Кронштадтскаго Андреевскаго собора Іоаннъ Ильичъ *Сергіевъ*.

Его Высокопреподобіе, О. Протоіерей Варшавскаго каѳедральнаго собора Тихонъ Алексѣевичъ *Горизонтовъ*.

Съ 1895 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Сергій*, Архіепископъ Владимірскій и Суздальскій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Димитрій*, Архіепископъ Тверскій и Кашинскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Макарій*, Епископъ Томскій и Барнаульскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйщій *Несторъ*, Епископъ Дмитровскій, первый Викарій Московской епархіи.

Его Высокопреподобіе, Членъ Духовно-Учебнаго Комитета при Свят. Синодѣ, О. Протоіерей Александръ Поликарповичъ *Владимірскій*, бывшій ректоръ Казанской Дух. Академіи.

Его Превосходительство, Заслуженный Ординарный Профессоръ С.-Петербургской Духовной Академіи, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Евграфъ Ивановичъ *Ловягинъ*.

Его Высокопреподобіе, Предсѣдатель Духовно - Учебнаго Комитета при Свят. Синодѣ, О. Протоіерей Петръ Алексѣевичъ *Смирновъ*.

Съ 1896 года:

Его Высокопреосвященство, Свят. Правительствующаго Синода Членъ, Высокопреосвященнѣйшій *Владиміръ*, Митрополитъ Московскій и Коломенскій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Тихонъ*, Архіепископъ Иркутскій и Верхоленскій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Арсеній*, Архіепископъ Казанскій и Свіяжскій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Іонаѳанъ*, Архіепископъ Ярославскій и Ростовскій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Гурій*, Архіепископъ Новгородскій и Старорусскій.

Его Превосходительство, Г. Директоръ Хозяйственнаго при Свят. Синодѣ Управленія, Тайный Совѣтникъ Петръ Ивановичъ *Остроумовъ*.

Съ 1897 года:

Его Святѣйшество, Блаженнѣйшій *Анѳимъ*, бывшій Константинопольскій Патріархъ.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Николай*, Епископъ Таврическій и Симферопольскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Іоаннъ*, Епископъ Аксайскій, Викарій Донской епархіи.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Анастасій*, Епископъ Олонецкій и Петрозаводскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Арсеній*, Епископъ Кирилловскій, Викарій Новгородской епархіи.

Его Превосходительство, бывшій Заслуженный Ординарный Профессоръ Казанской духовной Академіи, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Петръ Васильевичъ *Знаменскій*.

Его Превосходительство, бывшій Заслуженный Ординарный Профессоръ С.-Петербургской духовной Академіи, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Александръ Львовичъ *Катанскій*.

Съ 1898 года:

Его Высокопреосвященство, Св. Правит. Синода Членъ, Высокопреосвященнѣйшій *Флавіанъ*, Архіепископъ Карталинскій и Кахетинскій, Экзархъ Грузіи.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Митрополитъ Никомидійскій *Филоѳей Врієнній*.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Модестъ*, Архіепископъ Волынскій и Житомирскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Ириней*, Епископъ Екатеринбургскій и Ирбитскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Никаноръ*, Епископъ Орловскій и Сѣвскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Веніаминъ*, Епископъ Кинешемскій, Викарій Костромской епархіи.

Его Высокопреподобіе, О. Протоіерей Алексѣй Петровичъ *Мальцевъ*, настоятель посольской церкви въ г. Берлинѣ.

Приватъ-доцентъ С.-Петербургскаго Университета Аѳанасій Ивановичъ *Пападопуло-Керамевсъ*.

Съ 1899 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Ювеналій*, Архіепископъ Литовскій и Виленскій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Іеронимъ*, Архіепископъ Холмскій и Варшавскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Павелъ*, Епископъ Пензенскій и Саранскій.

Съ 1900 года:

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Антоній*, Епископъ Уфимскій и Мензелинскій, бывшій Ректоръ Казанской Дух. Академіи.

† Его Высокородіе, бывшій Заслуженный Экстраординарный Профессоръ Казанской Дух. Академіи, Статскій Совѣтникъ Александръ Ивановичъ *Гренковъ*.

Изъ числа своихъ Почетныхъ Членовъ въ отчетномъ году Казанская Академія понесла утрату двухъ церковныхъ

іерарховъ—высокопреосвященнѣйшаго *Амвросія*, архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго († 3 сент. 1901 г.), и преосвященнѣйшаго *Владиміра*, епископа Нижегородскаго и Арзамасскаго († 29 декабря 1900 года), и одного изъ бывшихъ своихъ профессоровъ—*А. И. Гренкова* († 13 мая 1901 года).

Высокопреосвященный *Амвросій*, одинъ изъ старѣйшихъ и заслуженнѣйшихъ іерарховъ церкви Россійской, оставилъ по себѣ память свѣтлую, обильную блестящими проявленіями и ума, и сердца, и воли. Даровитый питомецъ Московской Академіи, усвоившій себѣ по преимуществу богословско-философское образованіе, почившій архипастырь началъ свое служеніе св. Церкви подъ мудрымъ руководствомъ приснопамятныхъ московскихъ святителей Филарета и Иннокентія, долгое время несъ его въ самомъ сердцѣ Россіи—Москвѣ, а потомъ завершилъ въ самомъ центрѣ Украйны въ санѣ архіепископа Харьковскаго. Многолѣтнее и ревностное служеніе въ теченіе всей его жизни, сопровождавшееся многочисленными трудами и подвигами, доставило ему славу выдающагося архипастыря, а великіе плоды его служенія составляютъ неотъемлемое достояніе и украшеніе Россійской церкви. Чтобы не перечислять всѣхъ трудовъ и подвиговъ приснопамятнаго архипастыря, можно безъ всякаго преувеличенія сказать вообще: онъ былъ и глубокій философъ—богословъ, и замѣчательный ораторъ, и искусный проповѣдникъ, владѣвшій даромъ импровизаціи; онъ зналъ нужды и условія дѣла миссіонерскаго, прекрасно понималъ искусство церковнаго пѣнія и живописи, былъ опытнымъ храмоздателемъ, основателемъ многочисленныхъ церковныхъ школъ и устроителемъ монастырей, между которыми нельзя не назвать и того, всѣмъ извѣстнаго, Спасова скита, который устроенъ на мѣстѣ великаго чуда—спасенія Царя съ Его Августѣйшимъ Семействомъ отъ смертной опасности при крушеніи поѣзда. Онъ былъ и руководителемъ въ великомъ дѣлѣ христіанской благотворительности, и труженикомъ въ области духовной печати. Имъ основаны два духовныхъ журнала: „Душеполезное чтеніе“,

котораго онъ былъ и редакторомъ и главнымъ работникомъ въ теченіе 6 лѣтъ, и „Вѣра и Разумъ,“ которымъ онъ непосредственно руководилъ до послѣднихъ дней своей жизни. Но, несомнѣнно, въ немъ выше и цѣннѣе всего даръ слова, выразившійся, при его великой силѣ ума и таланта, въ столь многочисленныхъ и блестящихъ проповѣдяхъ и рѣчахъ, которыя, заключая въ себѣ сильныя обличенія и опроверженіе современнаго невѣрія и лжеученія, въ тоже время даютъ надежное руководство къ рѣшенію и уясненію современныхъ религіозныхъ и церковно-общественныхъ вопросовъ.

Преосвященный *Владиміръ*, питомецъ С.-Петербургской академіи, началъ свое служебное поприще въ должности инспектора Казанской семинаріи, потомъ инспектора и профессора нашей Академіи, откуда былъ назначенъ ректоромъ въ Самарскую семинарію. Педагогическая дѣятельность почившаго архипастыря во всѣхъ указанныхъ учебныхъ заведеніяхъ запечатлѣна была характеромъ строгой серьезности, обдуманности и тактичности, и въ тоже время сердечной доброты, гуманности и заботливости о воспитываемыхъ, благодаря чему онъ всюду пользовался любовію и расположеніемъ къ нему учащейся молодежи. Слѣдовавшее затѣмъ архипастырское служеніе преосв. Владиміра, сначала въ званіи викарія литовской епархіи, а потомъ на самостоятельныхъ каѳедрахъ въ Калугѣ, Перми и Н.-Новгородѣ, ознаменовано было весьма энергичною и плодотворною его дѣятельностью на пользу св. Церкви. Устройство и обезпеченіе духовно-учебныхъ заведеній, насажденіе и распространеніе церковно-приходскихъ школъ, устройство и содѣйствіе процвѣтанію епархіальныхъ свѣчныхъ заводовъ, наконецъ организація и усиленіе православной миссіи въ борьбѣ съ расколомъ и сектантствомъ разнаго рода, —все это составляло предметъ особыхъ заботъ и попеченій почившаго архипастыря, оставившаго послѣ себя во всѣхъ мѣстахъ своего святительскаго

служенія многочисленные памятники своей дѣятельности въ указаныхъ отношеніяхъ.

А. И. *Гренковъ*, по окончаніи курса въ Московской академіи, назначенъ былъ баккалавромъ въ Казанскую академію по каѳедрѣ нравственнаго и пастырскаго богословія, читалъ нѣкоторое время гомилетику, потомъ въ званіи э.-ординарнаго профессора преподавалъ нравств. богословіе и педагогику; съ введеніемъ же устава 1884 года оставилъ за собой одно нравственное богословіе. Даровитый профессоръ обратилъ особенное вниманіе на свои лекціи по преподаваемымъ имъ наукамъ въ Академіи, въ особенности же по нравственному богословію, и въ данномъ отношеніи имѣлъ полный успѣхъ. Новая и оригинальная постановка науки, чуждая схоластическихъ пріемовъ и сухого изложенія, богатство содержанія и философскій характеръ раскрытія идей, тонкій критическій анализъ трактуемыхъ предметовъ, глубокое личное участіе и—такъ сказать—переживаніе авторомъ раскрываемыхъ имъ положеній, наконецъ, оригинальный блестящій языкъ и мастерское изложеніе лекцій,—все это увлекало и приводило въ восторгъ молодыхъ слушателей, наполнявшихъ всегда аудиторію почившаго профессора. Послѣдніе 14 лѣтъ своей службѣ въ академіи А. Ивановичъ состоялъ въ ней лекторомъ французскаго языка.—Живая и дѣятельная натура А. Ивановича въ цвѣтущую пору его жизни не ограничивалась исполненіемъ профессорскихъ обязанностей въ Академіи, а искала примѣненія своихъ силъ и на другихъ служебныхъ поприщахъ: 6 лѣтъ онъ былъ преподавателемъ русскаго языка и словесности въ Маріинской гимназіи и 12 лѣтъ состоялъ преподавателемъ педагогики въ Родіоновскомъ институтѣ благородныхъ дѣвицъ. Педагогическая наука и дѣятельность видимо интересовали его, и онъ вступилъ въ число членовъ мѣстнаго Епархіальнаго училищнаго Совѣта и въ качествѣ дѣлопроизводителя послѣдняго своими трудами оказалъ немалую услугу въ составленіи проэктовъ и плановъ по благоустрой-

ству церковно-приходскихъ школъ. Сверхъ того, на долю А. Ивановича выпало множество порученій въ разнаго рода комитетахъ, комиссіяхъ и т. п.—Наряду съ этою *практическою* дѣятельностью почтенный профессоръ не оставлялъ и научныхъ литературныхъ занятій. Если онъ не оставилъ послѣ себя цѣлаго спеціальнаго ученаго труда или изслѣдованія, то, вмѣсто этого, онъ написалъ длинный рядъ солидныхъ журнальныхъ статей по предметамъ своихъ спеціальностей—нравственнаго богословія и педагогики, перечень которыхъ занялъ бы не одну страницу. Во всѣхъ этихъ произведеніяхъ онъ явилъ себя не только знатокомъ своихъ научныхъ спеціальностей, но и великимъ мастеромъ литературнаго искусства. Къ сожалѣнію, тяжкій недугъ, постигшій А. Ивановича, разбилъ и физическія и духовныя его силы, и онъ, прослуживъ послѣдніе 7 лѣтъ уже съ большимъ трудомъ, на 32-мъ году своей службы вышелъ въ отставку.

Къ этой утратѣ троихъ почетныхъ членовъ Академіи въ отчетномъ году присоединилась еще одна утрата изъ среды академической корпораціи: 10 октября 1900 г. скоропостижно (отъ разрыва сердца) скончался практикантъ арабскаго языка при Академіи Павелъ Николаевичъ *Ахмеровъ*. Почившій, родомъ татаринъ, при богатыхъ умственыхъ дарованіяхъ, получилъ образованіе и пробылъ въ Казани въ Апанаевскомъ медресе (магометанской школѣ) 17 лѣтъ. Обращенный въ христіанство и крещенный прот. Е. А. Маловымъ, Ахмеровъ поступилъ сверхштатнымъ практикантомъ арабскаго языка при Академіи, а потомъ и при Миссіонерскихъ курсахъ. Какъ знатокъ арабскаго языка и магометанства, онъ былъ весьма полезенъ для студентовъ—миссіонеровъ, помогая имъ въ изученіи арабскаго языка и литературы не только въ академическихъ аудиторіяхъ, но и на дому. Въ тоже время, идя на встрѣчу нуждамъ просвѣщенія своихъ родичей и желая познакомить ихъ съ христіанскою вѣрою и жизнію, почившій предпринялъ переводъ нѣкоторыхъ книгъ на татарскій языкъ; но смерть помѣшала ему въ этомъ святомъ предпріятіи.

Академія считаетъ своимъ священнымъ долгомъ возносить свои молитвы ко Всевышнему о вѣчномъ упокоеніи преставльшихся изъ среды ея членовъ въ царствіи небесномъ и о вѣнчаніи всѣхъ, *подвигомъ добрымъ* подвизавшихся, *вѣнцомъ правды.*

II. Личный составъ начальствующихъ, преподавателей и прочихъ должностныхъ лицъ Академіи.

Въ личномъ составѣ и служебномъ положеніи начальствующихъ, преподавателей и другихъ должностныхъ лицъ въ отчетномъ году произошли слѣдующія перемѣны:

И. д. ординарнаго заслуж проф., магистръ. богословія, протоіерей Евѳимій *Маловъ*, по ходатайству Совѣта Академіи, указомъ Св. Синода отъ 17 іюля 1901 г. за № 4762 утвержденъ за совокупность его ученыхъ трудовъ въ степени доктора богословія, а затѣмъ переименованъ въ званіе заслуженнаго ординарнаго профессора.

Экстраординарный. проф., магистръ богословія, Ѳеодоръ *Благовидовъ* Совѣтомъ Академіи удостоенъ и Св. Синодомъ, по указу отъ 11 апрѣля 1901 г. за № 2351, утвержденъ въ степени доктора церковнаго права за представленное имъ на соисканіе сей степени сочиненіе подъ заглавіемъ: „Оберъ-Прокуроры Св. Синода.“ въ XVIII и въ первой половинѣ XIX столѣтія“.

И. д. доцента по каѳедрѣ исторіи и обличенія ламайства и монгольскаго языка, кандидатъ богословія, священникъ Іоаннъ *Поповъ*, за утвержденіемъ Св. Синодомъ въ степени магистра по указу отъ 10 апрѣля 1901 г. за № 2321, резолюціей Его Высокопреосвященства отъ 28 того же апрѣля утвержденъ въ званіи доцента по занимаемой имъ каѳедрѣ.

И. д. доцента по каѳедрѣ педагогики, кяндидатъ богословія, священникъ Алексій *Дружининъ* указомъ Св. Синода отъ 4 ноября 1900 г. за № 7631 утвержденъ въ степени магистра; на основаніи чего, по представленію Совѣта, резо-

люціей Его Высокопреосвященства отъ 30 того же ноября переименованъ въ доцента.

Помощникъ Секретаря Совѣта Правленія Академіи Василій *Антониновъ* указомъ Св. Синода отъ 31 августа 1900 г. за № 5982 назначенъ помощникомъ смотрителя Екатеринбургскаго дух. училища; на мѣсто Антонинова Совѣтомъ Академіи 9 октября того же года, съ утвержденія Его Высокопреосвященства, избранъ въ званіе исполняющаго обязанности помощника секретаря письмоводитель Академіи Александръ *Гришинъ*.

Секретарь Совѣта и Правленія Академіи Иванъ *Спасскій*, за назначеніемъ его съ 15 ноября 1901 г. помощникомъ инспектора школъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества, Совѣтомъ Академіи уволенъ отъ академической службы. Кандидатомъ на должность секретаря избранъ Совѣтомъ, а Его Высокопреосвященствомъ 7 іюня 1901 г. утвержденъ преподаватель Чистопольскаго дух. училища Петръ *Вознесенскій*.

Высочайшими приказами по гражданскому вѣдомству отъ 11 и 16 декабря 1900 г. за №№ 82 и 83 и 2 іюля 1901 г. за № 54, экстраорд. профессоры Александръ *Потѣхинъ*, Ѳеодоръ *Благовидовъ* и Иванъ *Реверсовъ* произведены, за выслугу лѣтъ, въ чинъ Статскаго Совѣтника, а доценты Павелъ *Пономаревъ* и Николай *Петровъ* утверждены, по классу занимаемой должности, въ чинѣ Надворнаго Совѣтника.

Въ воздаяніе отлично-усердной службы ко дню рожденія Его Императорскаго Величества, въ 6 день мая 1901 г., пожалованы: чиномъ Дѣйствительнаго Статскаго Совѣтника ординарный профессоръ Александръ *Гусевъ* и орденами: св. Станислава 1-й степени заслуженный ординарн. проф. Ѳеодоръ *Кургановъ*, св. Владиміра 3-й ст. Ректоръ Академіи Преосвящ. *Алексій*, св. Владиміра 4-й ст. ординарный профессоръ Алексѣй *Царевскій*, св. Анны 2 ст. — экстр. профессоры Алексѣй *Поповъ* и Алексѣй *Говоровъ*, Св. Анны 3 ст. экономъ Никаноръ *Лебедевъ*, Св. Станислава 3 ст.—доценты

Василій *Протопоповъ* и Иванъ *Покровскій*. Доцентъ священ. Алексій *Дружининъ* за службу по Министерству Народн. Просвѣщенія награжденъ Св. Синодомъ камилавкою. Сверхъ сего преподано благословіе Св. Синода съ выдачею установленныхъ грамотъ—сверхштатн. проф. Андрею *Волкову* за его безмездное прохожденіе должности члена Каз. духовно-цензурнаго комитета и помощн. инспектора Веніамину *Колокольцеву* за труды въ дѣлѣ оказанія помощи населенію, пострадавшему отъ неурожая въ 1899 году.

За указанными измѣненіями наличный составъ начальствующихъ, профессоровъ, преподавателей и прочихъ должностныхъ лицъ въ Академіи въ отчетномъ году и къ началу настоящаго учебнаго года былъ слѣдующій:

1. Ректоръ Академіи, магистръ богословія, Преосвященный *Алексій*, Епископъ Чистопольскій, первый викарій Казанской епархіи, преподающій Пастырское богословіе.

2. Инспекторъ, магистръ богословія, экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ Латинскаго языка и его словесности, Протоіерей Николай *Виноградовъ*.

3. Заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ Противомусульманскихъ предметовъ, докторъ богословія, каѳедральный Протоіерей Евѳимій *Маловъ*.

4. Сверхштатный, заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ Церковнаго права, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Илья *Бердниковъ*.

5. Сверхштатный, заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ Исторіи и обличенія русскаго раскола, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Николай *Ивановскій* (онъ же членъ Правленія).

6. Сверхштатный безплатный заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ Догматическаго богословія, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Евлампій *Будринъ*.

7. Сверхштатный безплатный заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ Библейской Исторіи Ветхаго и Но-

ваго Завѣта, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Яковъ *Богородскій*.

8. Заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ Исторіи церкви вселенской и православно-восточной, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Ѳеодоръ *Кургановъ*.

9. Заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ Священнаго Писанія Новаго Завѣта, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Михаилъ *Богословскій* (онъ же членъ Правленія).

10. Заслуженный ординарный профессоръ по каѳедрѣ Библейской археологіи и еврейскаго языка, докторъ церковной исторіи, Статскій Совѣтникъ Сергѣй *Терновскій*.

11. Ординарный профессоръ по каѳедрѣ Введенія въ кругъ богословскихъ наукъ, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Александръ *Гусевъ*.

12. Ординарный профессоръ по каѳедрѣ Русскаго и церковно-славянскаго языка и исторіи русской литературы, докторъ богословія, Статскій Совѣтникъ Алексѣй *Царевскій*.

13. Ординарный профессоръ по каѳедрѣ Свящ. Писанія Ветхаго Завѣта, докторъ богословія, Статскій Совѣтникъ Павелъ *Юнгеровъ* (онъ же членъ Правленія).

14. Ординарный профессоръ по каѳедрѣ Метафизики, докторъ богословія, Статскій Совѣтникъ Викторъ *Несмѣловъ*.

15. Исправляющій должность ординарнаго профессора, сверхштатный безплатный заслуженный профессоръ по каѳедрѣ Греческаго языка и его словесности, магистръ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Александръ *Некрасовъ*.

16. Исправляющій должность ординарнаго профессора, безплатный сверхштатный заслуженный профессоръ по каѳедрѣ Исторіи философіи, магистръ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Андрей *Волковъ*.

17. Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ Противомусульманскихъ предметовъ, магистръ богословія, Статскій Совѣтникъ Михаилъ *Машановъ*.

18. Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ Гомилетики и исторіи проповѣдничества, магистръ богословія, Статскій Совѣтникъ Алексѣй *Говоровъ* (онъ же лекторъ нѣмецкаго языка).

19. Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ Теоріи словесности и исторіи иностранныхъ литературъ, магистръ богословія, Статскій Совѣтникъ Алексѣй *Поповъ*.

20. Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ Логики и Психологіи, магистръ богословія, Статскій Совѣтникъ Александръ *Потѣхинъ* (онъ же лекторъ англійскаго языка).

21. Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ Литургики и Церковной археологіи, докторъ церковнаго права, Статскій Совѣтникъ Василій *Нарбековъ*.

22. Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ Новой гражданской исторіи, магистръ богословія, Статскій Совѣтникъ Сергѣй *Предтеченскій*.

23. Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ Русской гражданской исторіи, докторъ церковнаго права Статскій Совѣтникъ Ѳеодоръ *Благовидовъ*.

24. Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ Патрологіи, магистръ богословія, Коллежскій Совѣтникъ Леонидъ *Писаревъ*.

25. Экстраординарный профессоръ по каѳедрѣ Древней гражданской исторіи, магистръ богословія, Статскій Совѣтникъ Иванъ *Реверсовъ*.

26. Доцентъ по каѳедрѣ Исторіи и обличенія ламайства и монгольскаго языка, магистръ богословія, священникъ Іоаннъ *Поповъ*.

27. Доцентъ по каѳедрѣ Педагогики, магистръ богословія, священникъ Алексій *Дружининъ*.

28. Доцентъ по каѳедрѣ Калмыцкаго языка, магистръ богословія, Надворный Совѣтникъ Илья *Ястребовъ*.

29. Доцентъ по каѳедрѣ Исторіи и разбора западныхъ исповѣданій, магистръ богословія, Коллежскій Совѣтникъ Владиміръ *Керенскій*.

30. Доцентъ по каѳедрѣ Греческаго языка и его словесности, магистръ богословія, Надворный Совѣтникъ Николай *Родниковъ*.

31. Доцентъ по каѳедрѣ Библейской исторіи, магистръ богословія, Надворный Совѣтникъ Василій *Протопоповъ*.

32. Доцентъ по каѳедрѣ Русской церковной исторіи, магистръ богословія, Надворный Совѣтникъ Иванъ *Покровскій*.

33. Доцентъ по каѳедрѣ Нравственнаго богословія, магистръ богословія, Надворный Совѣтникъ Владиміръ *Никольскій*.

34. Доцентъ по каѳедрѣ Догматическаго богословія, магистръ богословія, Надворный Совѣтникъ Павелъ *Пономаревъ*.

35. Доцентъ по каѳедрѣ Исторіи философіи, магистръ богословія, Надворный Совѣтникъ Николай *Петровъ*.

36. Лекторъ Французскаго языка, магистръ богословія, Коллежскій Ассесоръ Пантелеймонъ *Жузе*" (онъ же сверхштатный практикантъ арабскаго языка).

37. Практикантъ татарскаго разговорнаго языка, священникъ Тимоѳей *Егоровъ*.

38. Помощникъ Инспектора, магистръ богословія, Коллежскій Ассесоръ Александръ *Вознесенскій*.

39. Помощникъ Инспектора, магистръ богословія, Коллежскій Ассесоръ Веніаминъ *Колокольцевъ*.

40. Секретарь Совѣта и Правленія, кандидатъ богословія, Статскій Совѣтникъ Петръ *Вознесенскій*.

41. Помощникъ секретаря Александръ *Гришинъ*.

42. Библіотекарь, студентъ семинаріи, Коллежскій Совѣтникъ Ѳеодоръ *Троицкій*.

43. Помощникъ библіотекаря, студентъ семинаріи, Надворный Совѣтникъ Григорій *Талызинъ*.

44. Экономъ, студентъ семинаріи, Коллежскій Ассесоръ Никаноръ *Лебедевъ*.

45. Врачъ, Коллежскій Совѣтникъ Димитрій *Виноградовъ*.

46. Почетный блюститель по хозяйственной части, потомственный почетный гражданинъ, Казанскій 1-й гильдіи купецъ Павелъ *Щетинкинъ*.

47. Ктиторъ академической церкви, Казанскій 2-й гильдіи купецъ Никита *Колобовъ*.

Такимъ образомъ, въ отчетномъ году преподавателями Академіи состояли, кромѣ ректора, 12 ординарныхъ профессоровъ (изъ нихъ 4 сверхштатныхъ), 2 исправляющихъ должность ординарнаго профессора (оба сверхштатные), 9 экстраординарныхъ профессоровъ, (въ числѣ ихъ два лектора новыхъ языковъ), 10 доцентовъ (изъ нихъ одинъ временно исполнялъ обязанности практиканта калмыцкаго разговорнаго языка) и 2 практиканта (въ числѣ ихъ одинъ лекторъ новаго языка).

Профессорскими стипендіатами въ отчетномъ году состояли:

1) *Успенскій* Ѳеодоръ при каѳедрѣ Общей церковной исторіи, 2) *Воронцовъ* Александръ при каѳедрѣ Введенія въ кругъ богословскихъ наукъ, 3) *Мальцевъ* Николай при каѳедрѣ Логики и Психологіи, 4) іеромонахъ *Діонисій* (*Валединскій*) при каѳедрѣ Калмыцкаго языка, 5) іеромонахъ *Ѳеодоръ* (*Поздѣевскій*) при каѳедрѣ Патрологіи и 6) *Арфаксадовъ* Ѳеодоръ при каѳедрѣ Еврейскаго языка и Библейской археологіи. Имѣющаяся штатная сумма на содержаніе профессорскихъ стипендіатовъ 1400 р. была распредѣлена въ равномъ размѣрѣ между первыми тремя стипендіатами; на содержаніе же іеромонаховъ Діонисія и Ѳеодора Совѣтомъ Академіи была испрошена у Св. Синода особая сверхсмѣтная сумма по 450 р. на каждаго; послѣдній стипендіатъ въ продолженіе всего года былъ своекоштнымъ.

III. Составъ учащихся.

Къ началу учебнаго года въ Академіи студентовъ состояло: на первый курсъ, послѣ пріемныхъ испытаній, Совѣтомъ Академіи принято 49 студентовъ; на второмъ курсѣ было 74 студента; на третьемъ курсѣ — 63; на четвертомъ—71. Кромѣ того, съ разрѣшенія Св. Синода, постановленіемъ Совѣта приняты для продолженія образованія бывшіе студенты—Казанской Академіи: іером. *Иннокентій* (*Ольховскій*) на III к., Михаилъ *Григорьевъ* на IV к. и Кіевской Академіи болгарскій уроженецъ, іеродіаконъ *Пантелеймонъ* (*Шалевъ*) на II к. Такимъ образомъ въ теченіе учебнаго года всѣхъ студентовъ было 260; изъ нихъ русскихъ 244, иностранцевъ 16 (13 болгаръ, 2 сирійца и 1 арабъ). Въ духовномъ санѣ состояло 40 студентовъ: 12 іеромонаховъ, 21 священникъ, 5 іеродіаконовъ (3 русскихъ и 2 болгарина), 1 діаконъ и 1 рясофорный монахъ.

По группамъ изучаемыхъ предметовъ студенты распредѣлялись такимъ образомъ: въ I курсѣ на 1-й группѣ было 19, на 2-й—18, на 3-й—12, во II курсѣ на 1-й группѣ 27, на 2-й—30 и на 3-й—16, въ III курсѣ на 1-й группѣ 14, на 2-й—31, на 3-й—19, въ IV курсѣ на 1-й группѣ 19, на 2-й—37, на 3-й—16.

По изученію древнихъ и новыхъ языковъ студенты распредѣлялись слѣдующимъ образомъ: латинскій языкъ изучали 50 студ. (25 студ. I курса и 25—II-го); греческій языкъ изучали 72 студ. (24—I курса и 48—II к.); нѣмецкій языкъ изучали 68 студ. (28—I курса и 40—II к.); французскій языкъ изучали 41 студ. (15—I курса и 26—II к.); англійскій языкъ изучали 14 студ. (6 студ. I курса и 8—II к.).

Студенты II к. іеромонахъ *Владиміръ* (*Путята*) и *Смоленецъ* Александръ, какъ получившіе высшее юридическое образованіе, Св. Синодомъ были освобождены отъ изученія языковъ и спеціальныхъ предметовъ, принадлежащихъ къ одной изъ указанныхъ группъ.

Изъ вышеозначеннаго числа студентовъ въ теченіе года на казенномъ содержаніи состояло 110 студ.; пользовались разными стипендіями 45 студ. (изъ нихъ 2 приходящихъ); въ казенномъ общежитіи пансіонерами жили 84 студ.; внѣ Академіи: а) въ домахъ родителей и б) на частныхъ квартирахъ (послѣдніе съ разрѣшенія Св. Синода) проживали 21 студентъ.

Въ теченіе и по окончаніи учебнаго года выбыло изъ Академіи 7 студентовъ: двое изъ I-го курса — *Аскоченскій* Митрофанъ по домашнимъ обстоятельствамъ, *Ѳеоктистовъ* Алексѣй—за поступленіемъ въ Университетъ; четверо со II-го курса: *Агаѳоновъ* Иванъ—за поступленіемъ на епархіальную службу, *Ивановскій* Викторъ—за невзносъ платы за содержаніе въ академіи и за не исправность въ успѣхахъ и поведеніи; *Ивонинскій* Иванъ—за смертію, *Синайскій* Михаилъ—по домашнимъ обстоятельствамъ, и одинъ III-го курса—іеромонахъ *Антоній* (Торховъ) за смертію, послѣдовавшею въ Севастопольской больницѣ отъ воспаленія мозга.

Кромѣ студентовъ, въ числѣ учащихся въ Академіи въ отчетномъ году было десять вольнослушателей, допущенныхъ къ слушаніи академическихъ лекцій съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства.

Слушатели двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ съ начала 1899 г. получили отдѣльное отъ Академіи управленіе и помѣщеніе; въ педагогическомъ отношеніе курсы эти находились въ вѣдѣніи своего Педагогическаго Совѣта, а въ хозяйственномъ—Хозяйственнаго Комитета; курсисты, какъ и прежде, пользуются безплатно больницей и библіотекой Академіи.

Б. УПРАВЛЕНІЕ АКАДЕМІИ И ЕЯ ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ.

На основаніи § 3 Акад. Устава управленіе Академіи, при ближайшемъ наблюденіи и руководствѣ ректора, сосредоточивалось въ Совѣтѣ и Правленіи Академіи.

I. Часть административно-учебная.

I. Занятія Совѣта Академіи.

Предметомъ занятій академическаго Совѣта, на основаніи §§ 81—91 уст. дух. акад., служили главнымъ образомъ вопросы, касающіеся учебной дѣятельности Академіи. Сюда относятся: назначеніе времени и порядка производства экзаменовъ пріемныхъ и переводныхъ, зачисленіе въ студенты Академіи, росписаніе часовъ для чтенія лекцій, распредѣленіе сроковъ для подачи семестровыхъ сочиненій, обсужденіе результатовъ экзаменовъ, выписка научныхъ матеріаловъ для библіотеки и проч.

Важнѣйшими же предметами занятій Совѣта были: разсмотрѣніе сочиненій и слушаніе защиты на коллоквіумахъ для возведенія авторовъ сочиненій въ ученыя степени, присужденіе за ученыя сочиненія премій, замѣщеніе преподавательскихъ должностей и возведеніе преподавателей въ высшія ученыя званія.

Въ отчетномъ году, послѣ предварительнаго разсмотрѣнія диссертацій рецензентами, Совѣтомъ Академіи удостоены степени кандидата богословія 69 студентовъ за слѣдующія сочиненія:

1. *Алешковскій* Владиміръ за сочиненіе: „Реальныя основанія вѣры въ непостижимое“.

2. *Алмазовъ* Павелъ за сочиненіе: „Оригена Александрійскаго „Толкованія на Евангеліе отъ Матѳея“. Русскій переводъ съ введеніемъ и примѣчаніями“.

3. *Альбицкій* Вячеславъ за сочиненіе: „Русская ученобогословская литература по вопросамъ нравственности за послѣднее тридцатилѣтіе“.

4. *Арбековъ* Иванъ за сочиненіе: „Нравственное ученіе Екклезіаста и его сравненіе съ нравственнымъ ученіемъ христіанства“.

5. *Баженовъ* Николай за сочиненіе: „Нравственное міровоззрѣніе Ф. Нитцше предъ судомъ христіанскаго ученія“.

6. *Баллянъ* Антоній за сочиненіе: „Порядокъ управленія въ Антіохійскомъ патріархатѣ въ его главныхъ историческихъ моментахъ.“

7. *Благодаровъ* Петръ за сочиненіе: „Христіанскій взглядъ на искусство“.

8. *Богдановъ* Владиміръ за сочиненін: „Характеристика и разборъ сужденій Габлэ Д' Альвіелла о религіи“.

9. *Булгаковъ* Серафимъ за сочиненіе: „Критическій разборъ основныхъ положеній эволюціонной этики“.

10. *Веселицкій* Кронидъ свящ. за сочиненіе: „Ученіе ислама о происхожденіи человѣка, по корану и его толковникамъ“.

11. *Виноградовъ* Николай за сочиненіе: „Церковно-историческія воззрѣнія Сер. Мих. Соловьева“.

12. *Владиміръ* (Путята) іеромонахъ за сочиненіе: „Религіозныя преступленія и ихъ наказуемость по римско-византійскому праву“.

13. *Глаголевъ* Владиміръ за сочиненіе: „Нравственная идея въ русской художественной литературѣ второй половины 19 в. предъ судомъ христіанскаго міровоззрѣнія.“

14. *Горгадзе* Сергѣй за сочиненіе: „Государственное положеніе церкви въ древней Грузіи“.

15. *Григоровъ* Сергѣй за сочиненіе: „Институтъ благочинныхъ приходскихъ церквей“.

16. *Григорьевъ* Константинъ за сочиненіе: „Христіанство и государство по воззрѣніямъ графа Л. Толстого и по ученію Библіи.“

17. *Гумилевскій* Сергѣй за сочиненіе: „Левиты“.

18. *Добровъ* Василій за сочиненіе: „Христіанское ученіе о земныхъ благахъ“.

19. *Душаничъ* Стефанъ за сочиненіе: „Устройство церковнаго управленія Карловицкой митрополіи со времени переселенія сербскаго народа въ Австро-Венгрію“.

20. *Дьяконовъ* Константинъ за сочиненіе: „Духовныя школы въ царствованіе Императора Николая I-го.“

21. *Дядьковъ* Николай за сочиненіе: „Епархіальное управленіе въ царствованіе Николая I-го“.

22. *Зосимовскій* Михаилъ за сочиненіе: „Христіанская религія и новоромантическая художественная литература во Франціи въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ“.

23. *Желѣзковъ* Анастасъ за сочиненіе: „Воспитаніе у древнихъ евреевъ“.

24. *Зубаревъ* Николай за сочиненіе: „Ученіе Апостола, Павла о бракѣ и дѣвствѣ“ (Экзегетическій анализъ 7-й гл. 1-го посл. къ Коринѳянамъ“.

25. *Ивановскій* Сергій свящ. за сочиненіе: „Наслѣдственность и воспитаніе“.

26. *Кадилинъ* Павелъ за сочиненіе: „Теорія Третьяго Рима и ея практическое примѣненіе у насъ на Руси“ (Очеркъ по исторіи русскаго церковнаго и государственнаго самосознанія съ XV по XIX в. включительно).

27. *Калиновскій* Алексѣй за сочиненіе: „Нравственныя воззрѣнія Л. Сенеки-философа въ сравненіи съ христіанскою моралью“.

28. *Каменскій* Александръ за сочиненіе: „Духовно-назидательныя произведенія; ихъ формы и пріемы“.

29. *Катранджіевъ* Велко за сочиненіе: „Воспитательное значеніе семьи“.

31. *Кедровъ* Николай за сочиненіе: „Школа, какъ средство христіанскаго просвѣщенія инородцевъ“.

31. *Кляритскій* Петръ за сочиненіе: „Представленія о смерти и загробной жизни греческихъ поэтовъ—классиковъ“.

32. *Кобловъ* Яковъ за сочиненіе: „Антропологія Корана въ сравненіи съ христіанскимъ ученіемъ о человѣкѣ“.

33. *Колотинскій* Николай за сочиненіе: „Значеніе идеи о церкви въ системѣ христіанскаго міровоззрѣнія и жизни.“

34. *Красовскій* Александръ за сочиненіе: „Творенія Оригена—Комментаріи и гомиліи на книгу Бытія. Введеніе и переводъ“.

25. *Крыловъ* Василій за сочиненіе: „Честь. Современныя понятія о ней и ихъ оцѣнка съ христіанской точки зрѣнія.“

36. *Ледомскій* Александръ за сочиненіе: „Данныя богословско-философской литературы по вопросу о способахъ постановки доказательствъ бытія души, какъ самостоятельнаго начала, отличнаго отъ матеріи; классификація этихъ способовъ и критическая оцѣнка ихъ.“

37. *Мирандовъ* Александръ за сочиненіе: „Духовная публицистика, ея смыслъ, литературные пріемы и задачи (по журналамъ 60-хъ годовъ)“.

38. *Молчановъ* Николай за сочиненіе: „Основныя идеи христіанской морали.“

39. *Моногеновъ* Павелъ за сочиненіе: „Воспитательное значеніе православнаго богослуженія“.

40. *Неаполитанскій* Евгеній за сочиненіе: „Вліяніе удѣльно-вѣчевого строя на жизнь русской церкви“.

41. *Невскій* Петръ за сочиненіе: „Превосходство христіанскаго ученія о любви предъ ученіемъ натуралистическаго альтруизма и эгоизма.“

42. *Орловъ* Наркиссъ за сочиненіе: „Связь ученія о свободѣ воли человѣка съ вопросами нравственной жизни.“

43. *Пименъ* (Пѣговъ) іером. за сочиненіе: „Буддійское ученіе о страданіи сравнительно съ христіанскимъ ученіемъ о томъ же“.

44. *Писаревъ* Николай за сочиненіе: „Домашній бытъ русскихъ патріарховъ“.

45. *Поздневъ* Петръ за сочиненіе: „Нравственное ученіе Исаака Сирина“.

46. *Политовъ* Николай за сочиненіе: „Педагогическія идеи Л. Н. Толстого съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о воспитаніи“.

47. *Поляновскій* Борисъ за сочиненіе: „Воспитаніе въ Россіи до Петра I. (Историко-критическое изслѣдованіе).“

48. *Поповъ* Ардаліонъ за сочиненіе: „Судъ и наказанія за преступленія противъ вѣры и нравственности по русскому праву.“

49. *Разумовъ* Михаилъ за сочиненіе: „Бракъ и безбрачіе (По поводу современныхъ толковъ объ этомъ предметѣ въ русской литературѣ)“.

50. *Реформатскій* Василій за сочиненіе: „Вліяніе организаціи русскаго государственнаго управленія на строй управленія церковнаго со времени учрежденія Св. Синода“.

51. *Рождественскій* Петръ свящ. за сочиненіе: „Законъ Божій, какъ предметъ преподаванія въ общеобразовательной школѣ. (Историко-методическій очеркъ).“

52. *Скрынченко* Димитрій за сочиненіе: „Цѣнность жизни по современно-философскому и христіанскому ученію.“

53. *Славинъ* Семенъ за сочиненіе: „Правовое положеніе малороссійскаго духовенства сравнительно съ великороссійскимъ предъ подчиненіемъ и послѣ подчиненія Кіевской митрополіи Московскому патріарху въ 1686 году.“

54. *Смирновъ* Алексѣй за сочиненіе: „Антропологія христіанства Аль-Кинди.“

55. *Стратьевъ* Димитрій за сочиненіе: „Номоканонъ въ XIV титуловъ по новѣйшимъ изслѣдованіямъ“.

56. *Строгановъ* Павелъ за сочиненіе: „Патріаршій ставропигіальный Бизюковъ монастырь и приписной къ нему

Сверколуцкій въ связи съ фактами исторіи русской церкви и государства XVII и XVIII ст. (Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія).“

57. *Субботинъ* Александръ за сочиненіе: „Отношеніе русской церкви къ помѣстнымъ православнымъ церквамъ Востока въ XIX вѣкѣ.“

58. *Титовъ* Петръ за сочиненіе: „Аскетическія воззрѣнія преподобнаго Іоанна Лѣствичника“.

59. *Тошевъ* Христо за сочиненіе: „Паскаль, какъ христіанскій философъ.“

60. *Урусовъ* Александръ за сочиненіе: „Восточно-православная церковь въ западно-символической литературѣ.“

61. *Халеби* Юліанъ за сочиненіе: „Нусайриты.“

62. *Амвросій* (Хелаіа) іером. за сочиненіе: „Борьба христіанства съ исламомъ въ Грузіи.“

63. *Хлыновъ* Владиміръ за сочиненіе: „Черное и бѣлое духовенство въ ихъ взаимоотношеніяхъ на Руси (до XIX в.).“ Историческій очеркъ.

64. *Чернольсскій* Николай за сочиненіе: „Иностранныя исповѣданія и ихъ положеніе въ Россіи въ царствованіе Императора Николая“.

65. *Чунихинъ* Валентинъ за сочиненіе: „Недостатки современнаго религіозно-нравственнаго воспитанія въ средней свѣтской школѣ“.

66. *Шерстенниковъ* Михаилъ свящ. за сочиненіе: „Среда, какъ факторъ нравственнаго воспитанія.“

67. *Щербаковъ* Рафаилъ за сочиненіе: „Законодательство русскихъ князей по дѣламъ церковнымъ.“

68. *Юрьевскій* Александръ за сочиненіе: „Историческія свѣдѣнія о мощахъ русскихъ святыхъ.“

69. *Ѳедоровъ* Василій свящ. за сочиненіе: „Постановленія русской церкви о вдовыхъ священникахъ и діаконахъ.“

Кромѣ того, удостоены степени кандидата богословія бывшіе воспитанники Академіи: а) Александръ *Чемодановъ*, кото-

рому выпускные экзамены и подача курсоваго сочиненія, по его болѣзненому состоянію, отсрочены были до начала отчетнаго года, за сочиненіе: „Эволюціонизмъ и теизмъ“ и б) Михаилъ *Григорьевъ*, окончившій курсъ въ 1901 г. съ званіемъ дѣйствительнаго студента, за сочиненіе: „Связь религіи съ вѣрою въ личное безсмертіе человѣческаго духа.“

Совѣтъ разсматривалъ сочиненія, представленныя на соисканіе степени магистра богословія и въ открытыхъ засѣданіяхъ (коллоквіумахъ) слушалъ ихъ защиту. Въ отчетномъ году было два коллоквіума—24 сентября 1900 г. и 27 мая 1901 г. На первомъ изъ нихъ и. д. доцента Академіи свящ. Алексій *Дружининъ* защищалъ сочиненіе подъ заглавіемъ: „Жизнь и труды св. Діонисія Великаго, епископа Александрійскаго,“ а на послѣднемъ инспекторъ классовъ Екатеринбургскаго епарх. женскаго училища свящ. Петръ *Сысуевъ* сочиненіе подъ заглавіемъ: „Бытъ патріарховъ еврейскаго народа“ (Авраама, Исаака и Іакова). Признавъ защиту удовлетворительною, Совѣтъ постановилъ ходатайствовать предъ Св. Синодомъ объ утвержденіи означенныхъ лицъ въ степени магистра богословія, каковое уже послѣдовало относительно свящ. Дружинина по указу отъ 4 ноября 1900 г. за № 7631, а относительно свящ. *Сысуева* по указу отъ 17 октября 1901 г. за № 7005.

Пользуясь имѣющимися въ своемъ распоряженіи средствами поощренія учено-богословской дѣятельности, Совѣтъ Академіи присудилъ въ отчетномъ году преміи: а) имени Высокопреосв. митрополита Литовскаго Іосифа (165 р.) кандидату, вып. 1900 г., Леониду *Полянскому* за рукописное курсовое сочиненіе подъ заглавіемъ: „Русское монашество до XVIII в. Періодъ первый, съ половины XI до половины XIV в.“ и б) имени Преосвященнаго Дмитровскаго Нестора (по 76 р.) кандидатамъ, вып. 1901 г.,—Константину *Дьяконову* за сочиненіе: „Духовныя школы въ царствованіе Императора Николая I-го“ и Александру *Юрьевскому* за сочиненіе „Историческія свѣдѣнія о мощахъ русскихъ святыхъ.“

Засѣданія Совѣта, сверхъ коллоквіумовъ, происходили ежемѣсячно, за исключеніемъ вакаціоннаго времени.

II. Труды преподавателей Академіи.

Труды преподавателей Академіи состояли: а) въ преподаваніи студентамъ каждымъ своей науки, б) въ чтеніи семестровыхъ сочиненій и проповѣдей студентовъ, а также сочиненій на ученыя степени, в) въ исполненіи порученій Совѣта, находящихся въ связи съ обязанностями преподавателя, и г) въ научныхъ работахъ.

А.

а) Въ отчетномъ году преподано—по общеобязательнымъ предметамъ:

1) По Введенію въ кругъ богословскихъ наукъ орд. профессоромъ А. Гусевымъ студентамъ I к.—изъ энциклопедіи и методологіи изложены наиболѣе существенные отдѣлы, а изъ Основного богословія преподаны понятія о сущности религіи и ея дѣйствительномъ происхожденіи, съ опроверженіемъ раціоналистическихъ воззрѣній, относящихся сюда; студентамъ же II к. изложены, съ апологетической точки зрѣнія, основныя истины всякой религіи и трактаты о божественномъ происхожденіи ветхозавѣтно-іудейской и христіанской религіи.

2) По Св. Писанію Ветхаго Завѣта орд. профессоромъ П. Юнгеровымъ студентамъ I к.—общее историко-критическое введеніе въ ветхозавѣтныя книги и частное введеніе въ законоположительныя, историческія, учительныя и пророческія книги и объясненіе мессіанскихъ пророчествъ.

3) По Св. Писанію Новаго Завѣта орд. профессоромъ М. Богословскимъ студентамъ II к.—Общее и частное историко-критическое введеніе въ св. книги Новаго Завѣта съ объясненіемъ важнѣйшихъ мѣстъ изъ Евангелій, Дѣяній Апост. и изъ Посланій.

4) По Библейской исторіи орд. профессоромъ Я. Богородскимъ студентамъ II к.—исторія новозавѣтной церкви; доцентомъ В. Протопоповымъ студентамъ I к.—ветхозавѣтная исторія.

5) По Догматическому богословію доцентомъ П. Пономаревымъ студентамъ III к.—по вступленіи въ науку, ученіе о Богѣ единомъ по существу, ученіе о свойствахъ Божіихъ, ученіе о таинствѣ Пр. Троицы и ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра и человѣка; кромѣ того, студентамъ IV к. орд. профессоромъ Е. Будринымъ—ученіе о Богѣ, какъ Спасителѣ нашемъ вообще, ученіе о Лицѣ І. Христа, или о таинствѣ воплощенія, ученіе о совершеніи І. Христомъ нашего спасенія, ученіе о благодати Божіей и о таинствахъ.

6) По Нравственному богословію доцентомъ В. Никольскимъ, послѣ введенія въ науку, изложены основныя предположенія нравственности вообще и христіанской въ частности; раскрыто ученіе объ основныхъ понятіяхъ нравоученія: нравственномъ чувствѣ и законѣ, свободѣ воли, совѣсти, добродѣтели и порокѣ; затѣмъ изложено о превосходствѣ христіанскаго идеала нравственности предъ естественнымъ и объ основныхъ идеяхъ христіанскихъ нравоученій.

7) По Гомилетикѣ и Исторіи проповѣдничества э. о. профессоромъ А. Говоровымъ студентамъ I к.—систематическій курсъ теоріи проповѣдническаго искусства, исторія святоотеческой и русской проповѣди.

8) По Пастырскому богословію Преосвященнымъ Ректоромъ Академіи, Епископомъ Алексіемъ студентамъ IV к.—по изложеніи общихъ основъ и источниковъ науки, о божественномъ установленіи пастырскаго служенія и пастырствѣ І. Христа, о призваніи къ пастырскому служенію, испытаніяхъ и трудностяхъ пастыря, радостяхъ и наградахъ, ожидающихъ его, общихъ духовныхъ качествахъ, необходимыхъ для пастыря, о молитвѣ и богослуженіи пастыря, объ отно-

шеніи его къ обществу и общественной жизни и пастырскомъ попеченіи о пасомыхъ.

9) По Педагогикѣ доцентомъ священникомъ А. Дружининымъ студентамъ IV к.—общія понятія о наукѣ, курсъ исторіи педагогики за послѣдніе три вѣка и краткій курсъ дидактики.

10) По Церковному праву орд. профессоромъ И. Бердниковымъ студентамъ III к.—по введеніи въ науку, о церковныхъ правилахъ и ихъ собраніяхъ, о состояніяхъ въ церковномъ обществѣ и о церковномъ управленіи; студентамъ IV к. —о церковномъ управленіи, церковномъ судѣ и церковномъ благоустройствѣ, объ отношеніи между церковью и государствомъ.

11) По Общей церковной исторіи орд. профессоромъ Ѳ. Кургановымъ студентамъ II и III к.—послѣ подробнаго исторіографическаго очерка, преподана исторія древней церкви до отдѣленія Западной церкви отъ Восточной.

12) По Исторіи и разбору западныхъ исповѣданій доцентомъ В. Керенскимъ студентамъ III и IV к.—о лютеранствѣ, реформатствѣ и мелкихъ протестантскихъ сектахъ.

13) По Русской церковной исторіи доцентомъ И. Покровскимъ студентамъ III к.—исторія Русской церкви съ начала христіанства до XIX в.

14) По исторіи и обличенію русскаго раскола орд. профессоромъ Н. Ивановскимъ студентамъ II и III к.—обличеніе раскола и разборъ обвиненій раскольниковъ на православную церковь.

15) По Патрологіи э. о. проф. Л. Писаревымъ студентамъ II и III к.—объ отцахъ и учителяхъ церкви IV и V вѣковъ.

16) По Литургикѣ э. о. профессоромъ В. Нарбековымъ студ. III и IV к.—по введеніи въ науку, о литургіяхъ и о таинствахъ.

17) По Метафизикѣ орд. профессоромъ В. Несмѣловымъ студ. III кл. была раскрыта проблема научнаго построенія

Метафизики и изложено метафизическое ученіе о первой основѣ и конечной цѣли міровой и человѣческой жизни.

18) По исторіи философіи профессоромъ А. Волковымъ студ. II к.—о новой философіи до Канта и доцентомъ Н. Петровымъ студ. I к. о греческой философіи до софистовъ.

19) Э. о. профессоромъ А. Потѣхинымъ по Психологіи студентамъ I курса—ученіе о задачахъ и методахъ Психологіи съ историко-критической оцѣнкой ея различныхъ направленій, отдѣлы: объ ощущеніяхъ, ихъ локализаціи и объективаціи, о памяти, ассоціаціяхъ, мышленіи, дѣятельности творческой и психологическое ученіе о личности; студентамъ II курса—оставшіеся не доконченными въ прошлый годъ отдѣлы о чувствованіяхъ и о волѣ. По Логикѣ студентамъ I и II к. (совмѣстно) изложены свѣдѣнія изъ исторіи этой науки съ характеристикой разныхъ ея направленій и установкой ея задачъ, логическое ученіе о понятіяхъ, сужденіяхъ, силлогизмѣ и индуктивныхъ методахъ вмѣстѣ съ вспомогательными пріемами индукціи (гипотеза, аналогія и проч.).

б) По спеціальнымъ предметамъ первой группы:

20) По Церковно-славянскому и русскому языку, славяно-русской палеографіи и исторіи Русской словесности орд. профессоромъ А. Царевскимъ студентамъ I к.: историческій очеркъ грамматики церковно-славянскаго и русскаго языковъ. Общія теоретическія свѣдѣнія о наукѣ палеографіи и практическое ознакомленіе съ памятниками славяно-русской словесности и древне-русской письменности; студентамъ III к.: общій очеркъ народной русской словесности и древне-русской письменности и подробное изложеніе новѣйшаго періода русской литературы.

21) По Теоріи словесности и Исторіи иностранныхъ литературъ э. о. профессоромъ А. Поповымъ студ. I к.—исторія нѣмецкой, англійской и итальянской литературъ.

22) По Библейской археологіи орд. профессоромъ С. Терновскимъ студ. I к.—о внѣшнихъ условіяхъ жизни древнихъ евреевъ, объ особенностяхъ государственнаго, гражданскаг ио

семейнаго быта еврейскаго народа, о богослужебно-обрядовыхъ установленіяхъ въ ветхозавѣтной церкви. По Еврейскому языку —этимологія еврейскаго языка, разборъ и переводъ пяти статей изъ христоматіи Коссовича.

в) По спеціальнымъ предметамъ второй группы:

23) По Общей гражданской исторіи древней э. о. проф. И. Реверсовымъ студ. I и II кк.—послѣ обзора источниковъ и пособій изложена исторія Греціи.

24) По Общей гражданской исторіи новой э. о. профессоромъ С. Предтеченскимъ студентамъ I к.—исторія западной Европы отъ паденія западной римской имперіи до конца среднихъ вѣковъ; студ. II к.—исторія западной Европы отъ начала реформаціи до французской революціи.

25) По Русской гражданской исторіи э. о. профессоромъ Ѳ. Благовидовымъ студ. I и II к.—исторія русскаго народа и государства въ до-московскій періодъ.

г) По языкамъ:

26) По Греческому языку студенты перваго курса занимались подъ руководствомъ проф. А. Некрасова филологическимъ разборомъ и переводомъ особенно трудныхъ мѣстъ въ посланіяхъ св. апостола Павла. По Греческой словесности доцентомъ Н. Родниковымъ прочитана была студ. I и II к.—исторія греческой поэзіи; студ. II к. переводили XVI п. Иліады Гомера; переводъ сопровождался филологическими замѣчаніями.

27) По Латинскому языку и его словесности инспекторомъ Академіи, Протоіереемъ Н. Виноградовымъ студентамъ I к.—по введеніи въ науку, сообщены краткія свѣдѣнія о памятникахъ первоначальной римской письменности и прочитана исторія римской литературы первыхъ трехъ ея періо-

довъ—до эпохи Цицерона. Студентамъ II к.—„золотой“ и „серебряный“ вѣка и періодъ упадка римской литературы; со студентами I и II кк. переводилось и комментировалось сочиненіе Тацита „Germania“.

28) По Нѣмецкому языку э. о. проф. А. Говоровымъ студ. I к.—изъ грамматики: краткія этнографическія свѣдѣнія о германцахъ. Происхожденіе нѣмецкаго алфавита. Ученіе о звукахъ; о слогахъ, какъ составныхъ частяхъ словъ; о словообразованіи; объ удареніи; о членѣ; о родахъ именъ существительныхъ; о склоненіяхъ; объ особенностяхъ спряженія а) слабаго, б) сильнаго, в) смѣшаннаго и г) неправильнаго. Предметомъ перевода избрано было извлеченіе изъ Исторіи отпаденія Нидерландовъ Шиллера; на II к.—изъ грамматики—синтаксисъ съ законами, формами и строемъ рѣчи нѣмецкаго языка. Изъ христоматіи переведенъ рядъ статей изъ учено-дидактической и ораторской прозы.

29) По Французскому языку лекторомъ П. Жузе студ. I к.—грамматика и синтаксисъ французскаго языка и чтеніе и переводъ съ французскаго на русскій статей изъ христоматіи Фену; II к.—переводъ отрывковъ изъ сочиненій французскихъ писателей, богослововъ и историковъ.

30) По Англійскому языку подъ руководствомъ э. о. проф. А. Потѣхина студенты I к. занимались изученіемъ англійской грамматики и переводомъ статей изъ учебника Нурока; II к.—изучали англійскій синтаксисъ и переводили разныя статьи и стихотворенія изъ христоматій Паукера и Herrig'a.

д) По миссіонерской группѣ татарскаго отдѣла:

31) Студентамъ I к. орд. проф. протоіереемъ Е. Маловымъ прочитанъ очеркъ татарской грамматики и переведены: „Условія вѣры“ (мухаммеданскій букварь) и первыя десять главъ изъ Евангелія отъ Марка по переводу Ал. Казембека съ татарскаго языка на русскій. Студенты I и II к.

ознакомлены съ этнографіей татаръ. Съ студентами II, III и IV курсовъ переведено изъ Евангелія отъ Луки съ татарскаго на русскій языкъ 1—15 главъ, а также переведено житіе свв. Кирилла и Меѳодія съ татарскаго на русскій языкъ. Студентамъ всѣхъ трехъ курсовъ сообщались свѣдѣнія по части сравнительной филологіи турецко-татарскихъ нарѣчій.

32) По Обличенію мухаммеданства э. о. профессоромъ М. Машановымъ преподано студентамъ—кораника; по арабскому языку—переводъ Корана и книги Пиргили. Кромѣ того, совмѣстно съ проф. Машановымъ по арабскому языку занимался практикантъ П. Жузе и переводилъ со студентами III и IV курса Шархъ-акаидъ и Коранъ.

33) Въ разговорномъ татарскомъ языкѣ и въ переводахъ съ татарскаго языка на русскій и обратно студенты упражнялись съ практикантомъ свящ. Т. Егоровымъ.

34) Въ разговорномъ арабскомъ языкѣ студенты упражнялись съ практикантомъ П. Жузе.

е) По миссіонерской группѣ монгольскаго отдѣла:

35) По исторіи и обличенію ламайства и монгольскаго языка съ бурятскимъ нарѣчіемъ доцентомъ, свящ. І. Поповымъ, по сообщеніи понятія о ламайствѣ, студ. I к. прочитаны: краткій очеркъ религіознаго развитія индѣйцевъ до появленія Будды Шакья-Муни, біографія Будды по извѣстіямъ сѣверныхъ и южныхъ буддистовъ и ученіе о Богѣ, человѣкѣ, грѣхѣ и искупленіи съ критическимъ разборомъ его. Студент. II к.—внѣшняя и внутренняя исторія буддизма до проникновенія его въ Тибетъ. Студентамъ III к.—исторія ламайства въ Тибетѣ и нравственное ученіе буддизма съ критическимъ разборомъ его. Студентамъ IV к.—о ламайской іерархіи, о ламайскихъ монастыряхъ и хуралахъ. По монгольскому языку студ. I к. преподана этимологія и переведены нравственныя

изреченія, первыя три повѣсти изъ I т. монгольской христоматіи Ковалевскаго и V—VII гл. изъ Евангелія отъ Матѳея; студентамъ II к.—синтаксисъ монгольскаго языка и переведена шастра „понилху-ин чимэк“; со студентами III к. переведены VIII—X статьи изъ II т. христоматіи Ковалевскаго; со студентами IV к. переведено нѣсколько главъ изъ Евангелія отъ Іоанна.

36) По каѳедрѣ Калмыцкаго языка, этнографіи племенъ монгольскаго отдѣла, исторіи распространенія христіанства среди означенныхъ племенъ и общаго филологическаго обзора языковъ монгольскихъ народовъ доцентомъ И. Ястребовымъ студентамъ I к.—этимологія калмыцкаго языка и часть синтаксиса; студентамъ II и III к.—полный курсъ синтаксиса. Для практическаго упражненія въ языкознаніи—разборъ и переводъ съ калмыцкаго языка разныхъ религіозно-философскаго и историческаго содержанія статей. По исторіи миссій среди монгольскихъ племенъ прочитано о распространеніи христіанства среди всѣхъ сибирскихъ инородцевъ съ XIX столѣтія и до настоящаго времени.

37) Въ разговорномъ калмыцкомъ языкѣ и въ переводахъ съ русскаго на калмыцкій студенты упражнялись подъ руководствомъ временно исправляющаго обязанность практиканта доц. И. Ястребова.

Б.

Многіе изъ преподавателей Академіи несли въ отчетномъ году особыя обязанности, состояли членами разныхъ ученыхъ и благотворительныхъ обществъ и исполняли порученія Начальства.

Преосвященный Ректоръ Академіи, Епископъ Алексій состоялъ предсѣдателемъ Совѣта миссіонерскихъ курсовъ, Комитета по устройству публичныхъ чтеній при библіотекѣ св.

Владиміра и Комиссіи по наблюденію за преподаваніемъ Закона Божія въ учебныхъ заведеніяхъ г. Казани, предсѣдателемъ Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Академіи и почетнымъ членомъ Казанскаго Общества призрѣнія и образованія глухо-нѣмыхъ дѣтей.

Инспекторъ Академіи, протоіерей Н. Виноградовъ временно исправлялъ должность ректора Академіи, состоялъ членомъ Совѣта миссіонерскихъ курсовъ, членомъ Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, членомъ Комитета по устройству публичныхъ чтеній при библіотекѣ Св. Владиміра и членомъ ревизіонной Комиссіи по провѣркѣ отчета Братства Св. Гурія, наблюдателемъ по преподаванію Закона Божія въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ г. Казани, членомъ Совѣта Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Академіи и почетнымъ членомъ „Вятской епархіальной библіотеки-читальни“.

Профессоръ И. Бердниковъ состоялъ членомъ Совѣта Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Академіи и казначеемъ сего общества.

Профессоръ Н. Ивановскій велъ бесѣды со старообрядцами какъ въ г. Казани, такъ и въ другихъ мѣстахъ Казанской епархіи. Весною онъ посѣтилъ зараженныя расколо-сектантствомъ селенія Чистопольскаго и Спасскаго уѣздовъ, ѣздилъ для собесѣдованій въ г. Сарапуль, а въ августѣ въ Н.-Новгородъ, въ сентябрѣ присутствовалъ въ качествѣ руководителя на миссіонерскомъ съѣздѣ въ г. Орлѣ. Сверхъ сего исполнялъ порученія Епархіальнаго Начальства, давая заключенія для духовной консисторіи по разнымъ возникающимъ вопросамъ относительно раскола и раскольниковъ. Давалъ заключенія въ качествѣ эксперта по судебнымъ дѣламъ о сектантахъ слѣдователямъ разныхъ окружныхъ судовъ. Состоялъ членомъ мѣстнаго Статистическаго Комитета, членомъ Совѣта Братства Св. Гурія и предсѣдателемъ учрежденнаго при Братствѣ противораскольническаго Отдѣленія, членомъ Со-

вѣта Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Академіи, почетнымъ членомъ Петербургскаго Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія и— разныхъ миссіонерскихъ обществъ. Наконецъ состоялъ завѣдующимъ женскою Воскресною школою въ г. Казани.

Профессоръ М. Богословскій состоялъ членомъ духовно-цензурнаго Комитета при Академіи и членомъ Совѣта Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Академіи.

Профессоръ А. Гусевъ состоялъ членомъ Комитета по устройству публичныхъ чтеній въ Казанской Владимірской читальнѣ и дѣйствительнымъ членомъ Московскаго Общества любителей духовнаго просвѣщенія.

Профессоръ П. Юнгеровъ временно исправлялъ должность инспектора Академіи, состоялъ членомъ Совѣта Общества пособія недостаточнымъ студентамъ Академіи, членомъ Совѣта Братства Св. Гурія, членомъ переводческой Комиссіи Православнаго Миссіонерскаго Общества при Братствѣ Св. Гурія и членомъ духовно-цензурнаго Комитета.

Профессоръ протоіерей Е. Маловъ состоялъ товарищемъ предсѣд. Совѣта Братства Св. Гурія, членомъ Общества Археологіи, Исторіи и Этнографіи при Императорскомъ Казанскомъ Университетѣ и благочиннымъ Казанскаго училища дѣвицъ духовнаго званія.

Профессоръ А. Волковъ состоялъ членомъ духовно-цензурнаго Комитета при Академіи.

Проф. С. Терновскій состоялъ редакторомъ „Православнаго Собесѣдника“ и „Извѣстій по Казанской Епархіи“.

Э. о. проф. М. Машановъ состоялъ членомъ Совѣта и секретаремъ Братства Св. Гурія, членомъ Комитета по провѣркѣ экономическихъ отчетовъ Академіи за 1900 г., предсѣдателемъ переводческой Комиссіи при Правосл. Миссіонерскомъ Обществѣ, членомъ и казначеемъ Комиссіи по изданію

миссіонерскаго противомусульманскаго сборника и членомъ духовно-цензурнаго Комитета.

Проф. А. Царевскій состоялъ членомъ Комитета по устройству публичныхъ чтеній въ библіотекѣ Св. Владиміра и самъ прочиталъ публичную лекцію.

Э. о. проф. В. Нарбековъ состоялъ членомъ Общества вспомоществованія недостаточнымъ ученицамъ Казанскаго епархіальнаго женскаго училища и пожизненнымъ членомъ Владимірской ученой архивной Комиссіи.

Э. о. проф. А. Поповъ состоялъ членомъ епархіальнаго училищнаго Совѣта.

Э. о. проф. А. Потѣхинъ состоялъ членомъ общества невропатологовъ и психіатровъ при Императорскомъ Казанскомъ Университетѣ. Съ разрѣшенія Св. Синода (по указу отъ 3 мая за № 2965) А. Потѣхинъ на собственныя средства командированъ былъ съ ученою цѣлью въ Англію на четыре лѣтнихъ мѣсяца съ 2 мая по 1 сентября 1901 г.

Э. о. проф. Ѳ. Благовидовъ состоялъ дѣйствительнымъ членомъ Общества археологіи, исторіи и этнографіи при Императорскомъ Казанскомъ Университетѣ.

Э. о. проф. Л. Писаревъ состоялъ редакторомъ изданія твореній отцевъ и учителей церкви III в. въ русскомъ переводѣ.

Доцентъ И. Ястребовъ состоялъ членомъ Астраханскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Доцентъ И. Покровскій состоялъ секретаремъ Общества вспомоществованія бѣднымъ студентамъ Казанской Академіи и завѣдующимъ дѣлами редакціи журнала *Православный Собесѣдникъ*.

Доцентъ священникъ А. Дружининъ состоялъ членомъ епархіальнаго училищнаго Совѣта.

Помощникъ инспектора В. Колокольцевъ редактировалъ „Извѣстія по Казанской епархіи“.

Помощникъ секретаря А. Гришинъ несъ обязанности письмоводителя дух.-цензурнаго Комитета.

Практикантъ священникъ Т. Егоровъ состоялъ членомъ Совѣта Братства Св. Гурія и членомъ переводческой комиссіи при Правосл. Миссіонерскомъ Обществѣ.

Совѣтъ Академіи считаетъ своимъ пріятнымъ долгомъ отмѣтить здѣсь, что на ряду съ преподавателями продолжали нести особыя обязанности и бывшіе наставники Академіи. Такъ заслуженный ординарный профессоръ П. В. Знаменскій состоялъ редакторомъ описанія рукописей Соловецкой библіотеки и товарищемъ предсѣдателя Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ академіи.

Сосредоточивая свою дѣятельность главнымъ образомъ на исполненіи преподавательскихъ обязанностей по своимъ каѳедрамъ и исполненіи разныхъ порученій, преподаватели Академіи въ тоже время занимались и учено-литературными трудами.

Ректоръ Академіи, Епископъ Алексій напечаталъ въ Прав. Собесѣдникѣ: „Рѣчь при нареченіи во епископа Чистопольскаго“, „Слово при первомъ служеніи въ академ. храмѣ“. Въ Изв. по Казан. епархіи: „Желательный контингентъ псаломщиковъ“ и нѣсколько поученій и рѣчей. Въ Рук. для сельскихъ Пастырей: „Простой отвѣтъ на вопросъ, почему священнику не слѣдуетъ бывать на театральныхъ представленіяхъ“. Въ образовательномъ домѣ Алафузовыхъ прочелъ двѣ лекціи: „О значеніи доброй нравственности въ жизни человѣка и нрав. законѣ“ и „О цѣломудріи“; въ читальнѣ Св. Владиміра одну: „О необходимости и важности религіозно-нрав. публичныхъ чтеній“.

Проф. И. Бердниковъ редактировалъ сочиненіе іером. Михаила: „Законодательство римско-византійскихъ императоровъ о внѣшнихъ правахъ и преимуществахъ церкви“. Казань 1901 г. Напечаталъ въ Ученыхъ Запискахъ Казанскаго Университета (1901 іюль—августъ) рецензію на книгу проф. Юрьевскаго Университета М. Красножена: „Иновѣрцы на Руси“. Т. I. Положеніе неправославныхъ христіанъ въ Россіи. Юрьевъ 1900.

Проф. Н. Ивановскій напечаталъ рядъ статей въ „Церковныхъ Вѣдомостяхъ“, въ „Правосл. Собесѣдникѣ“ и въ „Миссіонерскомъ Обозрѣніи“. Изъ нихъ можно упомянуть, какъ наиболѣе важныя въ миссіонерскомъ отношеніи, слѣдующія: „Путь спасенія“ (Церк. Вѣд.), „По поводу закладки новаго храма“. Открытое письмо (Прав. Собесѣд.) и „Секта іеговистовъ“ (Мисс. Обозрѣн.).

Проф. Ѳ. Кургановъ продолжалъ печатать въ Ученыхъ Запискахъ Казанскаго Университета: „Наброски и очерки изъ новѣйшей исторіи Румынской церкви“.

Проф. М. Богословскій въ Прав. Собесѣдникѣ напечаталъ статью: „Призваніе Господомъ первыхъ учениковъ“ и переводъ Толкованія блаженнаго Ѳеофилакта на посланіе къ Евреямъ.

Проф. А. Гусевъ напечаталъ въ журналѣ Православный Собесѣдникъ „Тезисы по вопросамъ Filioque и пресуществленіи“.

Проф. П. Юнгеровъ занимался переводомъ Псалтири на чувашскій языкъ; въ Прав. Собесѣдникѣ напечаталъ „Исторію ветхо-завѣтнаго текста“.

Проф. А. Царевскій продолжалъ изданіе „Зеркала очевиднаго“ Посошкова и напечаталъ нѣсколько библіографическихъ замѣтокъ.

Проф. Я. Богородскій напечаталъ въ Прав. Собесѣдникѣ „О происхожденіи міра“.

Проф. Протоіерей Е. Маловъ закончилъ свое библейско-экзегетическое изслѣдованіе противъ Евреевъ „О превосходствѣ Моисея предъ всѣми пророками“ (Казань. 1895—1901 г.).

Э. о. проф. А. Потѣхинъ въ Прав. Собесѣдн. напечаталъ статью: „Изъ исторіи богословскихъ ученій въ Англіи въ XVI вѣкѣ“ и библіографическую статью о новомъ нѣмецкомъ изданіи памятниковъ греческой христіанской письменности первыхъ трехъ вѣковъ (Die griechische christliche Schrifsteller der ersten drei Jahrhundert, herausgegeb. von der Kir-

chen-Väter Commission der Königlich. Preussischen Akademie der Wissenschaften) (янв. іюнь).

Э. о. проф. Л. Писаревъ редактировалъ „Творенія св. Амвросія Медіоланскаго по вопросу о дѣвствѣ и бракѣ“, изданныя при Академіи въ русскомъ переводѣ и напечаталъ въ Прав. Собесѣдникѣ двѣ критическія статьи по поводу выхода въ свѣтъ богословской энциклопедіи проф. Лопухина.

Доцентъ И. Покровскій напечаталъ въ Прав. Собесѣдникѣ пять главъ изслѣдованія „Казанскій архіерейскій домъ, его средства и штаты, преимущественно до 1764 года (январь, февраль, мартъ, сентябрь и октябрь“ и въ „Извѣстіяхъ Общества археологіи, исторіи и этнографіи при Казанскомъ Университетѣ“ 1901 г. т. XVII, вып. I).

Доцентъ священникъ Алексій Дружининъ напечаталъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ библіографическую замѣтку объ „Энциклопедіи семейнаго воспитанія и обученія“, издаваемой Каптеревымъ.

Доцентъ Вл. Керенскій напечаталъ въ Правосл. Собесѣдникѣ рядъ статей „Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ“.

Доцентъ П. Пономаревъ напечаталъ въ Прав. Собесѣдникѣ статьи: „Христіанскій аскетизмъ и свѣтское право (1900 г. октябрь) и „Изъ исторіи Св. Преданія“ (1901 г.—май, іюль—августъ).

Доцентъ В. Никольскій напечаталъ въ Прав. Собесѣдн. статью „Паульсенъ о Кантѣ“ (1900 г. ноябрь—декабрь).

Доцентъ Н. Петровъ напечаталъ статью: „Можно ли считать аллегоризмъ причиною догматическихъ заблужденій Оригена“? (Прав. Собесѣдн., сентябрь 1900 г.).

Помощн. инспектора А. Вознесенскій перевелъ съ латинскаго Творенія св. Амвросія Медіоланскаго по вопросу о дѣвствѣ и бракѣ.

Въ Прав. Собесѣдн. за отчетный годъ, по желанію Его Высокопреосвященства и на его средства, печатались а) обшир-

ное изслѣдованіе доцента И. Покровскаго, подъ заглавіемъ: „Казанскій архіерейскій домъ, его средства и штаты преимущественно до 1764 года“; б) „Толкованіе бл. Ѳеофилакта на посланіе апостола Павла къ Евреямъ“, въ русскомъ переводѣ. Первое сочиненіе имѣетъ высокій мѣстный интересъ, какъ опытъ научной разработки церковной исторіи Казанскаго края;—второе изданіе составляетъ послѣдній выпускъ толкованій бл. Ѳеофилакта на новозавѣтныя книги Священнаго Писанія, изданныхъ при Казанской академіи. Изданіе этого послѣдняго выпуска давно было насущною потребностію, но откладывалось за ограниченностію редакціонныхъ средствъ. Совѣтъ Академіи поставляетъ своимъ особеннымъ долгомъ принести здѣсь Его Высокопреосвященству глубочайшую благодарность за такое просвѣщенное содѣйствіе богословской наукѣ и изданію „Православнаго Собесѣдника“ съ „Извѣстіями по Казанской епархіи“.

Нѣкоторые изъ наставниковъ Академіи занимались преподаваніемъ въ другихъ учебныхъ заведеніяхъ г. Казани.

Профессоръ И. Бердниковъ состоялъ профессоромъ же при Императорскомъ Университетѣ по каѳедрѣ Церковнаго Права.

Профессоръ Ѳ. Кургановъ состоялъ профессоромъ же при томъ-же Университетѣ по каѳедрѣ Церковной исторіи.

Въ Казанскомъ юнкерскомъ пѣхотномъ училищѣ преподавали:

Профессоръ А. Царевскій русскій языкъ и его словесность.

Э. о. проф. Л. Писаревъ исторію русской литературы и теорію словесности.

Э. о. профессоръ И. Реверсовъ русскую гражданскую исторію.

Доцентъ Н. Родниковъ русскую словесность.

Помощникъ инспектора В. Колокольцевъ русскій языкъ и его словесность.

Э. о. профессоръ И. Реверсовъ, сверхъ сего, состоялъ еще преподавателемъ русской гражданской исторіи въ Художественной школѣ.

Доцентъ свящ. І. Поповъ состоялъ законоучителемъ въ Казанскомъ женскомъ училищѣ духовнаго вѣдомства.

Доцентъ свящ. А. Дружининъ состоялъ законоучителемъ въ Казанскомъ учительскомъ институтѣ.

Практикантъ свящ. Т. Егоровъ завѣдывалъ Казанской Центральной крещено-татарской школой.

На миссіонерскихъ курсахъ преподавали: профессоръ протоіерей Е. Маловъ, э. о. профессоръ М. Машановъ, доцентъ И. Ястребовъ, доцентъ свящ. І. Поповъ и помощникъ инспектора А. Вознесенскій и практиканты: свящ. Т. Егоровъ и П. Жузе. Свящ. І. Поповъ, кромѣ того, состоялъ дѣлопроизводителемъ Педагогическаго Совѣта курсовъ, а помощникъ инспектора А. Вознесенскій—библіотекаремъ курсовъ.

б) Занятія учащихся и результаты годичныхъ экзаменовъ.

Согласно съ требованіями Устава духовныхъ академій (§§ 121, 123, 125 и 145), занятія студентовъ Казанской Академіи въ отчетномъ году состояли въ слушаніи лекцій, въ составленіи сочиненій и проповѣдей, въ чтеніи книгъ и въ сдачѣ переводныхъ и окончательныхъ экзаменовъ. Слушаніе лекцій составляло главное занятіе студентовъ. Лекціи читались ежедневно, кромѣ праздничныхъ и вакаціонныхъ дней, съ 9 до 2 часовъ дня. Въ видахъ лучшаго усвоенія преподаваемаго въ аудиторіяхъ студенты дѣлали краткія записи лекцій, которыя и изучались ими.

Весьма важнымъ занятіемъ студентовъ было составленіе семестровыхъ и курсовыхъ сочиненій. Для студентовъ первыхъ трехъ курсовъ въ истекшемъ году даны были темы въ

I к.: по греческому языку и его словесности и латинскому языку и его словесности, по Библейской исторіи, по Библейской археологіи, Гражданской исторіи русской и миссіонерскимъ предметамъ; во II к.: по Св. Писанію Новаго Завѣта, Патрологіи и по Исторіи философіи; въ III к.: по Метафизикѣ, Литургикѣ и Нравственному богословію. Въ IV к. даны были разнообразныя темы богословскаго содержанія для работъ на ученыя степени. Всѣ студенты своевременно представляли семестровыя сочиненія на разсмотрѣніе преподавателей, кромѣ больныхъ, которымъ Правленіе или отсрочивало представленіе сочиненій, или, въ случаяхъ уважительныхъ, совсѣмъ освобождало ихъ отъ подачи сочиненій.

Всѣ студенты въ теченіе года писали также по одной проповѣди по особому расписанію, составленному въ началѣ года преподавателемъ Гомилетики и утвержденному ректоромъ Академіи.

Но, кромѣ исполненія прямыхъ и непосредственныхъ обязанностей—слушанія лекцій и занятія сочиненіями, весьма многіе студенты, съ благословенія Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, и подъ руководствомъ Преосвященнаго ректора, посвящали, какъ и въ прежніе годы, свои труды въ воскресные и праздничные дни педагогической и проповѣднической дѣятельности, о коей, какъ о явленіи весьма отрадномъ и полезномъ, нельзя умолчать и не сообщить хотя самыхъ краткихъ свѣдѣній.

Въ отчетномъ году педагогическая дѣятельность студентовъ Академіи происходила въ двухъ мужскихъ воскресныхъ школахъ: въ зданіи 4-хъ—класснаго городского училища (на Черноозерской улицѣ) и въ Адмиралтейской Слободѣ, и въ одной женской школѣ—въ помѣщеніи городского Михайловскаго училища. Школа, помѣщающаяся въ зданіи 4-хъ—класснаго городского училища, находилась подъ попечительствомъ и завѣдываніемъ профессора Университета А. И. Александрова.

Всѣхъ учениковъ въ двухъ мужскихъ школахъ было 460, а учениць въ женской—до 200.

Предметами преподаванія въ мужскихъ школахъ были: 1) Законъ Божій; 2) Русскій и ц-славянскій языки; 3) Ариѳметика; 4) Церковная Исторія; 5) Гражданская Русская Исторія; 6) Географія; 7) Гигіена и 8) Пѣніе.

Учащіеся, соотвѣтственно своимъ познаніямъ, дѣлились на группы. Такъ, по

Закону Божію	было	5 группъ.
Русскому языку	—	6 группъ.
Ариѳметикѣ	—	7 группъ.
Географіи	—	2 группы.
Исторіи	—	2 группы.
Гигіенѣ	—	1 группа.
Пѣнію	—	1 группа.

Всѣхъ учебныхъ дней въ истекшемъ году было 24. Занятія происходили отъ 12—4$^1/_2$ ч. По Закону Божію было дано

въ старшемъ	отдѣленіи	27 уроковъ.
въ среднемъ	—	24.
въ младшемъ	—	28.

По русскому языку:

въ старшемъ	отдѣленіи	24.
въ среднемъ	—	23.
въ младшемъ	—	25.

По ариѳметикѣ:

въ старшемъ	отдѣленіи	24.
въ среднемъ	—	24
въ младшемъ	—	29.

По Исторіямъ дано было 15 уроковъ.
По Географіи — 12 уроковъ.
По Пѣнію — 14 уроковъ.
По Гигіенѣ — 9 уроковъ.

Всѣхъ учителей въ обѣихъ школахъ было 32.

Въ женской воскресной школѣ, состоящей въ завѣдываніи проф. Академіи Н. И. Ивановскаго, изъ студентовъ занимались преподаваніемъ Закона Божія только священники: М. Шерстенниковъ, С. Ивановскій, П. Мышкинъ, Л. Кульметевъ и К. Прокопьевъ. По отзыву проф. Ивановскаго, они вели дѣло преподаванія съ полнымъ усердіемъ, аккуратностью и успѣхомъ.

Проповѣдническая дѣятельность студентовъ Академіи въ отчетномъ году состояла: 1) въ произнесеніи поученій за литургіей по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ и 2) въ веденіи внѣбогослужебныхъ собесѣдованій. Поученія за литургіей произносились студентами въ 11 церквахъ г. Казани: 1) въ Ивановскомъ монастырѣ; 2) въ Ѳеодоровскомъ монастырѣ; 3) въ Духосошественской церкви; 4) въ Екатерининской ц. (въ Плетеняхъ); 5) въ Варлаамовской ц; 6) въ Николо-Низской ц; 7) въ Н.-Гостиннодворской ц; 8) въ Кирилло-Меѳодіевской ц.; 9) въ Георгіевской ц.; 10) въ Владимірскомъ соборѣ; и 11) въ Кладбищенской ц. (на куртинѣ).

Всѣхъ литургійныхъ поученій за истекшій учебный годъ студентами было произнесено 251.

Внѣбогослужебныя бесѣды студенты вели въ слѣдующихъ трехъ церквахъ:

1) Въ Духосошественской ц. 2) Екатерининской (въ Плетеняхъ) и 3) Смоленско-Дмитріевской ц. Кромѣ того, бесѣды велись еще въ зданіи Георгіевской ц.—приходской школы, въ улицѣ „Пески“. Внѣбогослужебныхъ бесѣдъ всего было произнесено 89,—а всего съ литургійными поученіями—334.

Всѣхъ студентовъ, принимавшихъ участіе въ проповѣднической дѣятельности, было 48 человѣкъ (IV к —7; III к.—14; 11 к.—12; I к.—16).

Студенты участвовали также въ народныхъ чтеніяхъ.

Народныя чтенія въ истекшемъ году велись въ пяти аудиторіяхъ: а) въ чайной Общества Трезвости; 2) въ пріютѣ Общества защиты женщинъ (въ Адмиралтейской слободѣ); 3) въ номерахъ Соболева (на Мокрой улицѣ); 4) въ школѣ завода бр. Крестовниковыхъ; 5) въ школѣ Козьей Слободы.

По характеру своему чтенія дѣлились на 1) Религіозно-нравственныя; 2) Историческія; 3) Литературно-бытовыя. Всѣхъ чтеній въ отчетномъ году было 93; въ нихъ участвовало 35 студентовъ.

Послѣ чтенія всегда показывались туманныя картины съ объясненіемъ ихъ содержанія; чтенія съ большой охотой посѣщались публикой, особенно средняго класса.

Отчетный учебный годъ былъ вторымъ годомъ существованія при Академіи „Философскаго Кружка". Дѣйствительныхъ членовъ кружка было 35. Завѣдующими дѣлами кружка были студентъ IV курса Я. Кобловъ (предсѣдатель) и студентъ III курса А. Вишняковъ (товарищъ предсѣдателя). Руководителемъ былъ профессоръ Академіи В. Несмѣловъ. Слушателями были всѣ студенты. Засѣданія кружка происходили въ присутствіи Преосв. ректора, инспектора и нѣкоторыхъ изъ профессоровъ Академіи.

Рефератовъ въ теченіи года было прочитано пять:

1) Студ. *Чемодановъ* прочелъ рефератъ на тему: „Эволюціонизмъ и теизмъ".

2) Студ. *Ледомскій*—на тему: „Опытъ обоснованія спиритуализма въ русской философской литературѣ".

3) Студ. *Горгадзе*—на тему: „Какой прогрессъ можно найти въ исторической смѣнѣ философскихъ доктринъ"?

4) Студ. *Соловьевъ*—на тему: „Очеркъ философскихъ воззрѣній В. С. Соловьева“.

и 5) Студ. *Алешковскій*—на тему: „Реальныя основанія вѣры въ непостижимое“.

Годичныя занятія студентовъ завершились въ концѣ года обычными экзаменами, которые производились комиссіями изъ преподавателей подъ предсѣдательствомъ кого-либо изъ ординарныхъ профессоровъ, при чемъ на многихъ экзаменахъ присутствовалъ Высокопреосвященнѣйшій Архипастырь. Послѣ окончанія экзаменовъ, Совѣтъ Академіи, принимая во вниманіе сочиненія, проповѣди, устные отвѣты, а равно поведеніе студентовъ, постановилъ: студентовъ I, II и III курсовъ перевести въ слѣдующіе курсы, за исключеніемъ студентовъ: Земляницкаго Кронида, Срѣтенскаго Евгенія, Сунгурова Ѳеодора, Троицкаго Николая; II курса: Щеглова Ивана, Никольскаго Михаила, Лебедева Александра, Юзеева Алексѣя, Сперанскаго Михаила, Мойсеенко Ѳеодора, Колокольникова Василія и III курса: Ипатова Николая, Богословскаго Алексѣя, Мамонтова Николая и Спирина Стефана свящ., которымъ сдача экзаменовъ, по ихъ болѣзненному состоянію, съ разрѣшенія Совѣта, была отложена до начала 1901—2 учебнаго года. Относительно студентовъ IV курса, кромѣ студента Аксенова, котораго Совѣтъ не нашелъ возможнымъ допустить къ выпускнымъ испытаніямъ въ виду того, что онъ въ продолженіи почти всего учебнаго года находился по болѣзни въ отпускѣ, на заключительномъ засѣданіи Совѣта постановлено:

а) Удостоить степени кандидата богословія съ правомъ преподаванія въ семинаріи и съ правомъ полученія степени магистра безъ новаго устнаго испытанія:

1) Григорьева Константина.
2) Писарева Николая.
3) Калиновскаго Алексѣя.
4) Виноградова Николая.

5) Субботина Александра.
6) Коблова Якова.
7) Скрынченко Димитрія.
8) Реформатскаго Василія.
9) Невскаго Петра.
10) Зубарева Николая.
11) Өедорова Василія свящ.
12) Дьяконова Константина.
13) Мирандова Александра.
14) Попова Ардаліона.
15) Кадилина Павла.

б) Удостоить степени кандидата богословія съ правомъ преподаванія въ семинаріи:

16) Баженова Николая.
17) Шерстенникова Михаила свящ.
18) Чернолѣсскаго Николая.
19) Доброва Василія.
20) Крылова Василія.
21) Урусова Александра.
22) Халеби Юліана.
23) Юрьевскаго Александра.
24) Орлова Наркисса.
25) Строганова Павла.
26) Алешковскаго Владиміра.
27) Кляритскаго Петра.
28) Колотинскаго Николая.
29) Балляна Антонія.
30) Дядькова Николая.
31) Владиміра (Путяту) іером.

(Съ разрѣшенія Св. Синода, іером. Владиміру, какъ получившему уже высшее образованіе въ двухъ учебныхъ заведеніяхъ, предоставлено завершить богословское образованіе въ теченіе двухъ лѣтъ).

32) Амвросія (Хелаіа) іером.
33) Григорова Сергѣя.
34) Алмазова Павла.
35) Красовскаго Александра.
36) Зосимовскаго Михаила.
37) Булгакова Серафима.
38) Кедрова Николая.
39) Богданова Владиміра.
40) Смирнова Алексѣя.
41) Позднева Петра.
42) Щербакова Рафаила.
43) Неаполитанскаго Евгенія.
44) Титова Петра.
45) Каменскаго Александра.
46) Пимена (Пѣгова) іером.
47) Альбицкаго Вячеслава.
48) Арбекова Ивана.
49) Хлынова Владиміра.
50) Рождественскаго Петра свящ.
51) Горгадзе Сергѣя.
52) Веселицкаго Кронида свящ.
53) Славина Семена.
54) Поляновскаго Бориса.
55) Ивановскаго Сергія свящ.
56) Благодарова Петра.
57) Глаголева Владиміра.
58) Гумилевскаго Сергѣя.
59) Моногенова Павла.
60) Чунихина Валентина.
61) Ледомскаго Александра.
62) Политова Николая.
63) Разумова Михаила.
64) Молчанова Николая.

в) Удостоить степени кандидата богословія примѣнительно къ синодальному опредѣленію 11 марта—5 апрѣля 1869 года болгарскихъ уроженцевъ:

65) Тошева Христо.
66) Катранджіева Велко.
67) Стратьева Димитрія.
68) Желѣзкова Анастаса и
69) сербскаго уроженца Душанича Стефана.

г) Удостоить званія дѣйствительнаго студента съ правомъ получить степень кандидата безъ новыхъ устныхъ испытаній:

70) Григорьева Михаила и
71) Авраамія (Дернова) іером.

Этого же званія былъ удостоенъ вольнослушатель академіи Иванъ Койчевъ, допущенный къ выпускнымъ испытаніямъ съ разрѣшенія Св. Синода.

Къ студ. IV курса болгарскому уроженцу Христо Бурову, въ виду его неудовлетворительныхъ балловъ по патрологіи и древней гражданской исторіи, а также въ виду его слабыхъ письменныхъ отвѣтовъ за первые три года, Совѣтъ примѣнилъ требованіе, чтобы онъ исправилъ неудовлетворительные баллы. Въ силу этого постановленія Буровъ въ началѣ 1901—2 учебнаго года держалъ дополнительныя испытанія, на которыхъ устные его отвѣты были признаны удовлетворительными, письменные же отвѣты, предложенные ему экспромптомъ по тремъ предметамъ, оцѣнены всѣ балломъ 2. Примѣняя къ нему вышеозначенное синодальное опредѣленіе 1869 г., Совѣтъ удостоилъ Бурова званія дѣйствительнаго студента.

Изъ поименованныхъ выше студентовъ, согласно § 54 уст. прав. дух. акад., на годичный срокъ при Академіи профессор-

скими стипендіатами оставлены: *Григорьевъ* Константинъ при каѳедрѣ Введенія въ кругъ богословскихъ наукъ, *Калиновскій* Алексѣй при каѳедрѣ Латинскаго языка и его словесности и *Писаревъ* Николай при каѳедрѣ Исторіи русской церкви.

Имѣющаяся штатная сумма на содержаніе профессорскихъ стипендіатовъ въ 1400 р. назначена въ равномъ размѣрѣ Григорьеву и Калиновскому. Послѣднему стипендіату Писареву предложено остаться въ этомъ званіи на собственныя средства, но, въ виду его крайне ограниченныхъ денежныхъ средствъ, Преосвященный Ректоръ Академіи, Епископъ Алексій, пожертвовалъ изъ собственныхъ средствъ на его содержаніе 300 руб. Пользуясь настоящимъ случаемъ, Совѣтъ Академіи считаетъ долгомъ принести Его Преосвященству свою глубокую благодарность за его просвѣщенное содѣйствіе въ дѣлѣ оказанія матеріальной поддержки молодымъ ученымъ.

в) *Академическая библіотека.*

Главнымъ книжнымъ хранилищемъ при Академіи служитъ академическая фундаментальная библіотека, съ отдѣленіемъ при ней рукописей и учебныхъ книгъ. По примѣру прежнихъ лѣтъ, Совѣтъ Академіи и въ отчетномъ году заботился о пополненіи библіотеки новыми книгами, дѣлая осмотрительный выборъ между пріобрѣтавшимися на казенныя средства. Въ теченіе года пріобрѣтено книгъ покупкою 512 названій, въ 1017 томахъ. Особенно цѣнныя изъ нихъ: *Mansi.* Amplissima collectio conciliorum, въ двухъ экз., новое изданіе *Wetzer und Welte* Kirchenlexikon и *Oncken.* Allgemeine Geschichte. Кромѣ того, библіотека пополнялась книгами и рукописями, поступавшими въ нее въ видѣ пожертвованій и въ обмѣнъ на академическія изданія. Послѣднимъ путемъ пріобрѣтено въ истекшемъ году 256 названій въ 757 томахъ и 75 руко-

писей, изъ коихъ 74 рукописи курсовыхъ студенческихъ сочиненій. Многія учрежденія и лица являются постоянными жертвователями. Таковы изъ учрежденій: Совѣты Академій и университетовъ: Варшавскаго, Казанскаго, Кіевскаго, Московскаго, Новороссійскаго, СПБ., Томскаго, Юрьевскаго, Академія Наукъ, Общества: Палестинское, Московское и СПБ., Археологическія, Имп. Археологическая и Виленская Археографическая Коммиссіи, Московскій Архивъ Мин. Юстиціи, Русское Географическое Общество съ его отдѣлами: Западно-и-Восточно-Сибирскимъ, Кавказскимъ, Оренбургскимъ и др., Хозяйственное при Св. Сѵнодѣ Управленіе, Нѣжинскій Институтъ кн. Безбородко, Лазаревскій Институтъ Восточныхъ языковъ, Имп. Публичная Библіотека (свои отчеты), Упсальскій университетъ, Вятская Земская Управа, Казанскій Ветеринарный Институтъ и др., Восточная Церковная Ассоціація Лондонская (по предложенію проф. Н. Орлова), Переводческая коммиссія при Братствѣ св. Гурія. Изъ частныхъ лицъ пожертвованія—знаки постояннаго вниманія къ библіотекѣ Академіи почетныхъ членовъ Академіи, бывшихъ ея питомцевъ и профессоровъ и стороннихъ лицъ: К. П. Побѣдоносцева, митр. СБП. Антонія, архіепископовъ: тверского Димитрія, владимірскаго Сергія, епископовъ: костромского Виссаріона, орловскаго Никанора, кирилловскаго Арсенія, Сергія (ректора СПБ. Акад.), пок. архіепископовъ: тверского Саввы и харьковскаго Амвросія, епископовъ: Бориса, нишскаго Никанора и епископа Иннокентія, Н. П. Остроумова, инспектора инородческихъ школъ оренбургскаго округа В. В. Катаринскаго, Л. В. Знаменскаго, проф. Н. Орлова (въ Лондонѣ), издателя-переводчика Chrystal'я (въ Америкѣ), А. А. Титова, Е. Рѣдина, Жорданія, Кунцевича, И. И. Соколова, А. А. Царевскаго и мн. др. питомцевъ Академіи—студентовъ и профессоровъ. Болѣе значительныя пожертвованія книгами поступили: отъ бывшаго

секретаря Академіи и ея питомца Ив. Ив. Спасскаго (преим. миссіонерскаго характера), отъ В. А. Никольскаго, о. Михаила (Семенова), отъ А. Д. Гуляева, отъ ея превосходительства Варвары Ник. Саврасовой (изданія Палестинскаго Общества) и отъ студентовъ—грузинъ (Хелая, Халеби, Горгадзе, Гамзардія и Чихладзе) книги (преим. журналы) на грузинскомъ языкѣ.

Говоря о пополненіи академической библіотеки книгами пожертвованными, Совѣтъ Академіи считаетъ долгомъ засвидѣтельствовать публично свою глубокую признательность учрежденіямъ и лицамъ, оказавшимъ просвѣщенное вниманіе къ научнымъ интересамъ Академіи.

Всего въ теченіе года поступило въ библіотеку книгъ и рукописей 843 названія въ 1849 томахъ. Такимъ образомъ общее число книгъ и рукописей къ концу отчетнаго года было 31.038 названій въ 68.853 томахъ.

Русскихъ и иностраннныхъ журналовъ, духовныхъ и свѣтскихъ изданій и газетъ получалось въ библіотекѣ 135 названій, изъ коихъ 60 даровыхъ и въ обмѣнъ на „Правосл. Собесѣдникъ“. Кромѣ того, въ библіотеку поступило 55 названій „Епарх. Вѣдомостей“ въ обмѣнъ на „Извѣстія по казанской епархіи“.

Академическая библіотека для преподавателей, студентовъ и слушателей миссіонерскихъ курсовъ была открыта, кромѣ праздниковъ, ежедневно отъ 9 до 2 часовъ. Книгами и рукописями библіотеки пользовались съ особаго разрѣшенія Совѣта и постороннія лица. Съ разрѣшенія Ректора Академіи допускались въ библіотечный залъ для научныхъ занятій и для разсматриванія рѣдкихъ рукописей и старопечатныхъ книгъ мѣстные и пріѣзжіе ученые, а также старообрядцы, единовѣрцы и другія интересующіяся лица.

Для научныхъ занятій рѣдкія книги и рукописи высылаемы были и въ иногороднія ученыя Общества и учрежденія.

Въ распредѣленіи, храненіи и выдачѣ книгъ библіотека продолжала пользоваться унаслѣдованными ею отъ времени приведенія ея въ настоящій видъ средствами, вполнѣ цѣлесообразными и обезпечивающими полный въ ней порядокъ. По произведенной распоряженіемъ Совѣта ревизіи, библіотека за истекшій годъ найдена въ цѣлости и въ исправномъ видѣ.

Во второй половинѣ отчетнаго года къ библіотекѣ Академіи въ лицѣ ея служащихъ явленъ новый знакъ вниманія Св. Сѵнода, именно съ 1 января сего 1901 г. къ получаемому библіотекаремъ Академіи Ѳ. Троицкимъ и пом. библіотекаря Гр. Талызинымъ жалованью ассигновано добавочное содержаніе: первому 400 р., а второму 120 р., „въ виду незначительности присвоенныхъ по штату библіотекарю и помощнику библіотекаря дух. академій окладовъ содержанія и по вниманію къ продолжительной (около 22 лѣтъ) службѣ библіотекаря Казанской Дух. Академіи Ѳ. Троицкаго и многосемейности помощника его Гр. Талызина“ (Опред. Св. Сѵнода отъ $\frac{24\ \text{янв.}}{7\ \text{февр.}}$ 1901 г. за № 291).

Это уже третій знакъ вниманія Высшей Власти къ нуждамъ библіотеки академической, принятый ею съ глубокою признательностію; первые два съ такою же глубокою признательностію отмѣчены въ актовыхъ отчетахъ 1898 и 1900 годовъ: первый (о правахъ учебной службы и пенсій) касается всѣхъ академическихъ библіотекъ, а послѣдніе два лишь нашей библіотеки.

II. Часть административно-хозяйственная и дисциплинарная.

а) Занятія Правленія Академіи.

Правленіе состояло изъ ректора, инспектора и трехъ членовъ изъ ординарныхъ профессоровъ (одного сверхштатнаго),

а по дѣламъ хозяйственнымъ, сверхъ того, изъ почетнаго блюстителя по хозяйственной части и эконома. Главнымъ предметомъ занятій Правленія были дѣла экономическія: пріемъ, храненіе и расходованіе суммъ, отпускаемыхъ на содержаніе Академіи; завѣдываніе академическою собственностію; производство торговъ на поставки разнаго рода продуктовъ, необходимыхъ для Академіи; заключеніе контрактовъ съ подрядчиками; составленіе смѣты и различныхъ отчетовъ по Академіи и проч.

Озабочиваясь, на основаніи § 96 Устава, благосостояніемъ академическихъ зданій, Правленіе, по примѣру прежнихъ лѣтъ, производило тщательный осмотръ ихъ, при чемъ нашло необходимымъ произвести по окраскѣ крышъ на академическихъ зданіяхъ, штукатуркѣ и обѣлкѣ наружныхъ стѣнъ, а также по окраскѣ половъ и стѣнъ въ аудиторіяхъ, студенческихъ помѣщеніяхъ и въ квартирахъ служащихъ въ Академіи лицъ, исправленію печей и проч., на что и испрашивало у Св. Синода сумму около 10 тысячъ рублей. Въ виду же того обстоятельства, что Св. Синодъ первоначально нашелъ возможнымъ отпустить на производство ремонта лишь сумму, испрашиваемую Правленіемъ въ минувшемъ году, въ количествѣ 4674 рублей, а въ дополненіе къ послѣдней остальная часть, притомъ неполная, отпущена была лишь въ концѣ лѣтнихъ каникулъ, Правленіе Академіи въ настоящемъ году не успѣло произвести полнаго ремонта, значившагося въ составленной имъ смѣтѣ, а отложило довольно значительную часть его до будущаго лѣта.

Ревизіонная Комиссія, провѣрявшая все дѣлопроизводство Правленія за 1900 годъ и наличныя суммы академическія, значившіяся къ 19 октября 1901 года, нашла первое въ надлежащемъ порядкѣ, а вторыя въ полной сохранности.

Кромѣ хозяйственныхъ дѣлъ, Правленію подлежало разсмотрѣніе вѣдомостей о поведеніи студентовъ, разсмотрѣніе нѣкоторыхъ дѣлъ, касающихся учебныхъ занятій студентовъ,

наблюденіе за порядкомъ и благочиніемъ въ зданіяхъ, увольненіе студентовъ изъ Академіи.

Согласно § 96 Устава, засѣданія Правленія происходили еженедѣльно. Кромѣ того, были и экстренныя собранія по не терпящимъ отлагательства дѣламъ.

б) Академическая больница и состояніе здоровья студентовъ.

Всѣ студенты Академіи въ случаѣ заболѣваній пользовались академической больницей, гдѣ находили правильно организованную медицинскую помощь. Въ академической же больницѣ продолжали лечиться и слушатели миссіонерскихъ курсовъ, живущіе въ Спасскомъ монастырѣ. По ходатайству Правленія Академіи, больничная сумма была увеличена на 100 р., въ виду пользованія больницею слушателей миссіонерскихъ курсовъ. Благодаря приготовленію фельдшеромъ Академіи всѣхъ сложныхъ лекарствъ, подъ присмотромъ врача Академіи, расходъ по леченію весьма значительно сокращается.

Въ больницѣ на излеченіи находилось студентовъ: за сентябрь 1900 г.—2, за октябрь—9, за ноябрь—19, за декабрь—24, за январь 1901 г.—16, за февраль—12, за мартъ—9, за апрѣль—7, за май—10, за іюнь—1, за іюль и августъ больныхъ не было.

Всѣхъ на излеченіи въ больницѣ въ теченіи года было 109 студентовъ.

Студентовъ, приходившихъ въ больницу за совѣтомъ было: за сентябрь 1900 г.—71, за октябрь—79, за ноябрь—118, за декабрь—84, за январь 1901 г.—92, за февраль—121, за мартъ—112, за апрѣль—79, за май—42, за іюнь—8, за іюль не было, за августъ—5.

Всѣхъ приходившихъ въ больницу за совѣтомъ было 811.

Преобладающими болѣзнями студентовъ были: лихорадка, инфлюэнца, острый и хроническій бронхитъ, желудочно-кишечный катарръ, ревматизмъ мышечный и суставной. Серьез-

ныхъ заболѣваній было четыре: легочная чахотка, катарральное воспаленіе легкихъ, эксудативный плевритъ и сыпной тифъ

Слушателей миссіонерскихъ курсовъ на излеченіи въ больницѣ въ теченіе года было 9.

Серьезныхъ заболѣваній было два: крупозное воспаленіе легкихъ и эксудативный плевритъ.

Слушателей миссіонерскихъ курсовъ, приходившихъ въ больницу за совѣтомъ, было: за сентябрь 1900 г.—5, за октябрь—10, за ноябрь—22, за декабрь—11, за январь 1901 г.—11, за февраль—13, за мартъ—15, за апрѣль—16, за май—6, за іюнь—3, за іюль и августъ не было.

Всѣхъ слушателей миссіонерскихъ курсовъ, приходившихъ въ больницу за совѣтомъ, было 112.

Смертныхъ случаевъ въ академической больницѣ не было.

в) Поведеніе студентовъ.

Поведеніе всѣхъ студентовъ за отчетный годъ отмѣчено балломъ 5, кромѣ 7 студентовъ, у коихъ баллъ 4.

ОБЪЯВЛЕНІЯ

объ изданіи журналовъ и газетъ.

„ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ“ изданіе Казанской Академіи въ **1902** году

будетъ выходить попрежнему *ежемѣсячно*, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой, и будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ.

Въ пособіе на изданіе журнала и въ 1902 году ассигнована особая сумма Его Высокопреосвященствомъ, Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ, Архіепископомъ Казанскимъ и Свіяжскимъ. На средства Владыки будетъ напечатано обширное научное изслѣдованіе „Православные Акаѳисты и ихъ цензура за синодальный періодъ русскаго церковнаго пѣснотворчества“.

Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя библіотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства“ (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи —

СЕМЬ РУБЛЕЙ.

При журналѣ: „Православный Собесѣдникъ“ издаются

Извѣстія по Казанской епархіи,

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами до 3 печатныхъ листовъ (вмѣсто 2-хъ) въ каждомъ, убористаго шрифта. Размѣръ изданія увеличенъ сравнительно съ прежнимъ на 24 печатныхъ листа въ годъ вслѣдствіе установленнаго по особому распоряженію Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія пособія на изданіе Епархіальныхъ Извѣстій отъ монастырей Казанской епархіи.

Цѣна Извѣстій для духовенства Казанской епархіи, съ приложеніемъ журнала „Православный Собесѣдникъ“ и съ пересылкой по почтѣ

ВОСЕМЬ РУБЛЕЙ.

Подписка принимается въ Редакціи Православнаго Собесѣдника, при Духовной Академіи, въ Казани

О продолженіи изданія журнала „**ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ**“ въ **1902** году (годъ изданія сорокъ третій).

Журналъ „**Труды Кіевской Духовной Академіи**“ будетъ издаваться и въ **1902** г. по прежней программѣ. Въ немъ печатаются статьи по всѣмъ отраслямъ наукъ, преподаваемыхъ въ дух. Академіи, по предметамъ общезанимательныя и по содержанію общедоступныя большинству читателей, а также переводы твореній блаж. Іеронима и блаж. Августина, которые въ отдѣльныхъ оттискахъ будутъ служить продолженіемъ изданія подъ общимъ названіемъ „Библіотека твореній св. отцевъ и учителей церкви западныхъ“. Къ январю 1902 г. выходитъ 16-я ч. твор. блаж. Іеронима.

Указомъ Св. Синода отъ $^{8}/_{29}$ февр. 1884 г. подписка на „Труды“ и „Библіотеку твореній св. отцевъ и учителей церкви западныхъ“ рекомендована для духовныхъ семинарій, штатныхъ мужскихъ монастырей, каѳедральныхъ соборовъ и болѣе достаточныхъ приходскихъ церквей.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно книгами отъ 10—15 ти листовъ.

Цѣна за годовое изданіе 7 р., а за границу 8 р.

За прежніе годы „Труды“ продаются по уменьшеннымъ цѣнамъ, именно: за 1860—1878 гг. по 5 р., за 1879—1883 гг. по 6 р., за 1885—1897 гг. по прежней цѣнѣ, т. е. по 7 р. съ перес. Экземпляры „Трудовъ“ 1867—68 и 1884 гг. распроданы.

Кромѣ того въ конторѣ редакціи продаются между прочимъ слѣдующія книги:

„Библіотека твореній св. отцевъ и учителей церкви западныхъ“: а) св. Кипріана, еп. Карѳ., части 1 и 2 б) блаж. Іеронима, чч. 1—15 и в) блаж. Августина, чч. 1—3. Цѣна каждой части 2 р. съ пересылкой кромѣ 9 й и 15-й частей твореній блаж. Іеронима, цѣна которымъ по 1 р. 50 к.

Опытъ православнаго догматическаго Богословія епископа Сильвестра, т. 1 (изд. 3-е ц. 1 р. 70 к.)—т. 2 (изд. 3-е ц. 3 р. 30 к.)—тт. 3, 4 и 5 (изд. 2-е) по 3 р. каждый.

Съ требованіями относительно журнала и книгъ редакція проситъ обращаться непосредственно къ ней по слѣдующему адресу:

Въ редакцію журнала „Труды Кіевской Духовной Академіи“ въ г. Кіевѣ (Ильинская, д. № 5).

Редакторъ профессоръ *В. Ѳ. Пѣвницкій.*

Открыта подписка на **1902** годъ на духовно-академическіе журналы **„ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“** и **„ХРИСТІАНСКОЕ ЧТЕНІЕ“** съ приложеніемъ Полнаго собранія твореній св. Іоанна Златоуста.

С.-Петербургская духовная Академія, въ твердой рѣшимости и впредь служить по мѣрѣ силъ тому дѣлу, которому она служила до сихъ поръ посредствомъ своихъ журналовъ, будетъ издавать въ 1902 году „Церковный Вѣстникъ“ и „Христіанское Чтеніе“ по слѣдующей программѣ.

Въ „Церковнымъ Вѣстникѣ“ печатаются:

1) Передовыя статьи, имѣющія своимъ содержаніемъ обсужденіе богословскихъ и церковно-историческихъ вопросовъ, какъ они выдвигаются запросами времени;

2) Статьи церковно-общественнаго характера, посвященныя обсужденію различныхъ церковныхъ явленій, по мѣрѣ того, какъ выдвигаетъ ихъ текущая жизнь; въ этомъ отдѣлѣ редакція даетъ широкое мѣсто и голосу своихъ подписчиковъ и читателей, которые соблаговолятъ высказаться по тѣмъ или другимъ назрѣвающимъ вопросамъ жизни;

3) Мнѣнія и Отзывы—отдѣлъ, въ которымъ излагаются и подвергаются критическимъ замѣчаніямъ факты и явленія церковно-общественной жизни, какъ они отображаются въ текущей духовной и свѣтской печати;

4) „Въ области церковно-приходской практики“—отдѣлъ, въ которомъ редакція даетъ разрѣшенія недоумѣнныхъ вопросовъ изъ пастырской практики;

5) Корресподенціи изъ епархій и изъ-за границы о выдающихся явленіяхъ мѣстной жизни;

6) Обозрѣніе книгъ и журналовъ духовныхъ, а равно и свѣтскихъ, по вопросамъ изъ области религіозной и церковно-общественной жизни;

7) Постановленія и распоряженія правительства;

8) Лѣтопись церковной и общественной жизни въ Россіи и заграницей на пространствѣ всего земнаго шара;

9) Разныя извѣстія и замѣтки,—разнообразныя интересныя свѣдѣнія, не укладывающіяся въ вышеозначенныхъ отдѣлахъ.

Въ **„Христіанское Чтеніе“** входятъ самостоятельныя и переводныя статьи богословскаго, историческаго и назидательнаго содержанія, въ которыхъ съ серьезностію научной постановки дѣла соединяется и общедоступность изложенія, а также критическія замѣчанія о выдающихся новостяхъ отечественной и иностранной богословской литературы. Въ удовлетвореніе желанія многихъ подписчиковъ, «Христіанское Чтеніе» съ 1897 г. выходитъ ежемѣсячно книжками отъ 10 до 12 и болѣе печатныхъ листовъ (около 200 страницъ), что даетъ возможность правильнѣе слѣдить за всѣми выдающимися явленіями въ области богословской науки и церковно-общественной жизни.

Кромѣ того съ 1895 года редакція приступила къ изданію **„полнаго собранія твореній Св. Іоанна Златоуста“** въ русскомъ переводѣ на слѣдующихъ основаніяхъ:

1) Въ изданіе это входятъ всѣ дошедшія до насъ подлинныя (а отчасти и предполагаемыя) творенія святаго отца церкви въ той послѣдовательности, въ какой они расположены въ извѣстной патрологіи Миня (съ обозначеніемъ страницъ подлинника).

2) Ежегодно издается большой томъ до 60 и болѣе печатныхъ листовъ (около 1,000 страницъ убористаго, но четкаго, шрифта), пока не исчерпано будетъ все изданіе Миня.

3) Цѣна каждаго тома въ отдѣльной продажѣ три (3) рубля.

4) Но чтобы облегчить пріобрѣтеніе этого цѣннаго изданія, редакція духовно-академическихъ журналовъ, разсматривая его какъ особое приложеніе къ послѣднимъ, находитъ возможнымъ предоставить своимъ подписчикамъ слѣдующія льготныя условія: а) подписчики на оба журнала получаютъ каждый томъ, издаваемый въ текущемъ подписномъ году, вмѣсто трехъ руб. за одинъ руб. (8+1=9 р.) и под-

писчики на одинъ изъ нихъ—за 1 руб. 50 коп. (5+1 р. 50 к.=6 р. 50 к.), считая въ томъ и пересылку.

При такихъ льготныхъ условіяхъ всѣ подписчики «Церковнаго Вѣстника» и «Христіанскаго Чтенія» получаютъ возможность при самомъ незначительномъ ежегодномъ расходѣ пріобрѣсть полное собраніе твореній одного изъ величайшихъ отцовъ церкви,—собраніе, которое по богатству и разнообразію содержанія составляетъ цѣлую библіотеку богословской литературы ея золотого вѣка.

Въ 1902 г. будетъ изданъ **восьмой томъ** въ двухъ книгахъ. Въ него войдутъ **бесѣды Св. Іоанна Златоуста на Евангеліе отъ Іоанна**.

Тѣ изъ гг. подписчиковъ, которые при подпискѣ или въ теченіе 1902 года пожелали бы получить и первые семь томовъ, всѣ вмѣстѣ или порознь, уплачиваютъ за каждый томъ по два рубля (вмѣсто трехъ), въ переплетѣ по два руб. 50 коп. съ пересылкой.

Примѣчаніе. По этой льготной цѣнѣ каждый подчисчикъ имѣетъ право получить только по одному экземпляру первыхъ семи томовъ.

Условія подписки.

Годовая цѣна въ Россіи: а) за оба журнала 8 (восемь) руб., съ приложеніемъ **твореній Св. Іоанна Златоуста**—9 (девять) руб., въ изящномъ переплетѣ—9 р. 50 к.

б) отдѣльно за «Церковный Вѣстникъ» 5 (пять) руб., съ приложеніемъ **«твореній Св. Іоанна Златоуста»**—6 руб. 50 коп., въ изящномъ переплетѣ 7 руб.; за «Христіанское Чтеніе 5 (пять) руб., съ приложеніемъ **твореній Св. Іоанна Златоуста**—6 р. 50 к., въ изящномъ переплетѣ 7 руб.

За границей, для всѣхъ мѣстъ: За оба журнала 10 (десять) р.; съ приложеніемъ Твореній св. Іоанна Златоуста—11 руб. 50 коп. въ переплетѣ 12 р. За каждый отдѣльно 7 (семь) руб., съ приложеніемъ «Твореній св. Іоанна Златоуста»—9 руб., въ переплетѣ 9 р. 50 к.

Иногородные подписчики надписываютъ свои требованія такъ: въ редакцію **«Церковнаго Вѣстника» и «Христіанскаго Чтенія»** въ С.-Петербургѣ.

Подписывающіеся въ С.-Петербургѣ обращаются въ контору редакціи (Невскій пр. 182, кв. 1), гдѣ можно получить также отдѣльныя изданія редакціи и гдѣ принимаются объявленія для печатанія и разсылки при «Церковномъ Вѣстникѣ».

Открыта подписка на „**БОГОСЛОВСКІЙ ВѢСТНИКЪ**“ **1902** года (одиннадцатый годъ изданія) съ приложеніемъ **Твореній Святаго Аѳанасія**, Архіепископа Александрійскаго.

Въ 1902 году Московская Духовная Академія будетъ продолжать изданіе „Богословскаго Вѣстника“ ежемѣсячно, книжками въ пятнадцать и болѣе печатныхъ листовъ, по слѣдующей программѣ: 1) Творенія Св. Отцовъ въ русскомъ переводѣ; 2) Изслѣдованія и статьи по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ, составляющія въ большей своей массѣ труды профессоровъ Академіи; 3) Изъ современной жизни: обозрѣнія важнѣйшихъ событій изъ церковной жизни Россіи, православнаго Востока, странъ славянскихъ и западно европейскихъ, и сообщенія изъ области внутренней жизни Академіи; 4) Систематическій обзоръ текущей русской журналистики, преимущественно духовной, а также критика, рецензіи и библіографія по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ; 5) Приложенія, въ которыхъ будутъ печататься автобіографическія записки Высокопреосвященнаго Саввы, Архіепископа Тверскаго (продолженіе), и протоколы Совѣта Академіи за истекающій 1901 годъ (полностью). Въ качествѣ собственнаго приложенія къ журналу „Богословскій Вѣстникъ“ всѣмъ подписчикамъ его въ 1902 году будутъ даны:

Первая и вторая части **Твореній Святаго Аѳанасія**, Архіепископа Александрійскаго, въ русскомъ переводѣ, во второмъ тщательно исправленномъ и дополненномъ изданіи.

Новое изданіе твореній св. Аѳанасія будетъ состоять изъ четырехъ частей, отъ 25—30 печатн. лист. (около 500 стр.) каждая, и закончится въ 1903 году.

Подписная цѣна на Богословскій Вѣстникъ совмѣстно съ приложеніемъ первыхъ двухъ томовъ твореній св. Аѳа-

насія Александрійскаго. **Восемь рублей съ пересылкой** (безъ пересылки **семь** рублей, за границу—**десять**).

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію Богословскаго Вѣстника.

Редакторъ проф. *А. Спасскій.*

Объ изданіи журнала **ВѢРА** и **РАЗУМЪ** въ **1902** году. Редакція журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ стараться, чтобы тяжелая утрата, понесенная ею въ лицѣ почившаго Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго Амвросія, не имѣла вліянія на измѣненіе характера и направленія основаннаго имъ журнала и въ 1902 году. Оставаясь вѣрнымъ завѣтамъ почившаго іерарха, журналъ постарается сохранить прежнее направленіе и по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

1) Отдѣла церковнаго. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обозрѣніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2) Отдѣла философскаго. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3) Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлію замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ на-

званіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ который войдутъ постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками два раза въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а заграницу 12 р. съ пересылкою.

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1894 г., по 8 р. за 1895—1899 годы. За 1900 г. 9 р. и 1901 г. 10 рублой.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 125 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“? Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстаго „Царствіе Божіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

5. Нѣсколько словъ по поводу „двухъ характерныхъ писемъ“, присланныхъ Преосвященному Амвросію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому. Леонида Багрецова. Харьковъ. 1901 г. 52 стр. Цѣна 30 коп., съ перес. 35 коп.

Открыта подписка на духовный богословско-апологетическій журналъ «**ВѢРА и ЦЕРКОВЬ**» на **1902** годъ—четвертый годъ изданія.

Журналъ «Вѣра и Церковь» имѣетъ своею задачею отвѣчать на запросы религіозной мысли и духовной жизни современнаго общества въ противодѣйствіе раціонализму и невѣрію.

Въ соотвѣтствіе такой основной задачѣ журнала, въ немъ помѣщаются статьи по всѣмъ отдѣламъ богословія въ широкомъ смыслѣ этого слова, служащія къ разъясненію преимущественно такихъ богословскихъ вопросовъ, которые подвергаются несогласнымъ съ ученіемъ православной Церкви толкованіямъ въ современной жизни и мнимо-либеральной печати. Статьи этого перваго—научно-богословскаго отдѣла, утверждаясь на Священномъ Писаніи и церковномъ Преданіи и въ то же время стремясь къ научной обоснованности, предлагаются въ общедоступномъ изложеніи; здѣсь, между прочимъ, печатаются публичныя богословскія чтенія для свѣтскаго образованнаго общества изъ круга ведущихся въ Москвѣ и другихъ городахъ.

Второй отдѣлъ журнала, который справедливо назвать церковно-общественнымъ, мы посвящаемъ обозрѣнію выдающихся явленій церковной жизни современнаго общества. Въ немъ отмѣчаются, а по мѣрѣ нужды и обсуждаются, на ряду съ типами и фактами положительнаго характера, и встрѣчающіяся въ жизни отклоненія отъ устоевъ церковности, преимущественно засвидѣтельствованныя печатнымъ словомъ. Въ виду видвинутаго жизнію вопроса объ образованіи и воспитаніи нашего юношества именно въ духѣ православной вѣры, въ журналѣ помѣщаются, между прочимъ, сообщенія и рефераты, читаемые въ „Отдѣленіи педагогическаго общества при Московскомъ университетѣ по вопросамъ религіозно-нравственнаго

образованія". Заключительную часть отдѣла въ каждой книжкѣ журнала составляетъ духовная библіографія, имѣющая предметомъ своимъ вновь выходящія книги, преимущественно богословско-апологетическаго и учебнаго содержанія.

Для болѣе нагляднаго представленія о содержаніи и характерѣ журнала назовемъ важнѣйшія изъ статей его за 1901 годъ: „Современная критика священныхъ ветхозавѣтныхъ писаній и ея слабыя стороны", „Любовь и правда", „Безсмертіе души съ точки зрѣнія положительной науки", „Цѣль и смыслъ жизни (счастіе и совершенство въ отношеніи къ цѣли жизни)", „Опытъ раскрытія смысла и значенія посланія Св. Сѵнода о гр. Л. Толстомъ, по поводу толковъ объ немъ въ образованномъ обществѣ", Невозможность религіи безъ представленія о личномъ Богѣ", „Современные моралисты—Л. Толстой и Фр. Нитше", „Нравственное значеніе догмата Церкви", „Библейскій раціонализмъ и борьба съ нимъ православнаго богословія", „Религіозно философскія воззрѣнія гр. Л. Толстого и ихъ психологическій генезисъ". „Неплюевскія братства и школы", „Церковное пѣніе въ Россіи", „Въ защиту аскетизма", „Служеніе Церкви борьбой съ расколомъ" (по перепискѣ Н. И. Субботина съ архим. Павломъ), „Архіеп. Амвросій Харьковскій", „Богословскіе труды еп. Виссаріона" и др.

Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія журналъ одобренъ для пріобрѣтенія въ фундаментальныя библіотеки среднихъ учебныхъ заведеній; многими епархіальными преосвященными онъ рекомендованъ для церковныхъ и благочиннических библіотекъ.

Журналъ выходитъ десять разъ въ годъ (за исключеніемъ іюня и іюля мѣсяцевъ) книжками въ 8—10 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна на годъ—пять рублей, съ доставкой и пересылкой—шесть рублей.

Подписка принимается у редактора-издателя, законоучителя Императорскаго лицея въ память Цесаревича Николая, протоіерея Іоанна Ильича Соловьева (Москва, Остоженка, зданіе Лицея) и въ книжныхъ магазинахъ Москвы и С.-Петербурга.

Въ редакціи продаются оставшіеся экземпляры журнала за 1900 и 1901 годы по пяти рублей за годъ съ пересылкой.

Редакторъ издатель прот. *І. Соловьевъ.*

Открыта подписка на **1902** годъ на духовный журналъ **„СТРАННИКЪ“** съ приложеніемъ **„Общедоступной Богословской Библіотеки“** и новой серіи богословско-апологетическихъ трактатовъ.

Духовный журналъ „Странникъ“ будетъ издаваться въ 1902 году по прежней широкой программѣ, обнимающей весь кругъ движеній богословско-философской мысли и церковно-общественной жизни, интересамъ которой онъ неослабно служитъ въ теченіи болѣе сорока лѣтъ. Кромѣ того въ удовлетвореніе насущнѣйшей потребности нашего времени редакція съ 1898-го года приступила къ крупному литературному предпріятію, именно къ изданію „Общедоступной Богословской Библіотеки“, имѣющей своею цѣлію сдѣлать болѣе доступными для читателей лучшія и капитальнѣйшія произведенія русской и иностранной богословской литературы. Именно:

1) При редакціи духовнаго журнала „Странникъ“ издается „Общедоступная Богословская Библіотека“ въ качествѣ безплатнаго приложенія.

2) Въ нее входятъ лучшія и капитальнѣйшія призведенія русской и иностранной богословской литературы по всѣмъ отраслямъ богословскаго знанія: по Св. Писанію (гдѣ, кромѣ вспомогательныхъ къ его изученію сочиненій, имѣется въ виду издать и полное толкованіе на всю Библію примѣнительно къ потребностямъ пастырей и проповѣдниковъ), по Основному, Догматическому и Нравственному богословію (лучшія системы изъ русской и иностранной литературы), Библейской и Церковной исторіи, проповѣдничеству и пр., —причемъ для каждой отрасли представителями избираются капитальнѣйшіе труды лучшихъ богословскихъ писателей, русскихъ и иностранныхъ.

3) Ежегодно издается по два тома отъ 40 до 45 и болѣе печатныхъ листовъ въ томѣ,—всего около 1,500 стра-

ницъ убористаго, но четкаго шрифта, такъ что подписчики нашего журнала, ежегодно получая по два тома лучшихъ произведеній русской и иностранной богословской литературы, безъ обремененія себя пріобрѣтутъ цѣлую библіотеку этихъ произведеній, которая при отдѣльной покупкѣ потребовала бы громадныхъ расходовъ, непосильныхъ большинству нашихъ пастырей.

Въ теченіе первыхъ четырехъ лѣтъ выхода „Общедоступной Богословской Библіотеки“ подписчиками получены слѣдующія цѣнныя изданія:

а) „**Правосл. Собесѣдовательное Богословіе**“ придв. прот. І. В. Толмачева,—капитальное и единственное въ своемъ родѣ сочиненіе въ нашей духовной литературѣ, составляющее вполнѣ необходимую книгу для всякаго пастыря, который по долгу служенія и совѣсти не хочетъ оставаться нѣмымъ при возрастающей жаждѣ къ духовному назиданію во ввѣренной его попеченію паствѣ;

б) „**Исторія Христіанской Церкви въ XIX вѣкѣ**“, въ двухъ томахъ (Православ. Востокъ и иносл. западъ) съ иллюстраціями, составляющая вполнѣ понятную потребность для современнаго поколѣнія, которое стоитъ на зарѣ новаго вѣка и потому должно знать, что́ нашъ вѣкъ внесъ въ сокровищницу міровой исторіи, и

в) „**Православная Богословская энциклопедія**“ или Богословскій энциклопедическій словарь, содержащій въ себѣ необходимыя для всякаго богословски-образованнаго человѣка свѣденія по всѣмъ предметамъ богословскаго и философскаго знанія, съ иллюстраціями и картами.

Въ 1902 году подписчики журнала получатъ 3-й и 4-й томы „**Правосл. Богословской энциклопедіи**“ (на буквы В, Г, Д и Е), за которыми въ свое время не замедлятъ послѣдовать и другіе.

Кромѣ того съ 1902 г. редакція приступаетъ къ новой серіи богословско-апологетическихъ трактатовъ подъ общимъ заглавіемъ: „**Христіанство, наука и невѣріе**“, имѣющихъ своею цѣлію защиту Христіанства противъ новѣйшаго невѣрія во всѣхъ его видахъ. Ежегодно будетъ издаваться по одному выпуску въ 10—12 печ. листовъ (около 200 страницъ) въ

каждомъ. Въ 1902 г. будетъ данъ крит. разборъ извѣстныхъ лекцій А. Гарнака „**Сущность Христіанства**“.

Журналъ по прежнему будетъ выходить ежемѣсячно книжками въ 10—12 и болѣе печ. листовъ (до 200 стр. въ книжкѣ).

Цѣна: а) въ Россіи за журналъ „Странникъ“ съ приложеніемъ двухъ томовъ „Общедоступной Богословской Библіотеки“ и одного вып. богословско-апологетическихъ трактатовъ восемь (8) рублей съ пересылкой и дост., б) за границей 11 руб. съ перес.

Примѣчаніе: а) Въ отдѣльной продажѣ для неподписчиковъ цѣна „Общед. Богосл. Библіотека“ 2 р. 50 к. за томъ, а съ перес. 3 р. б) Желающіе имѣть выпуски „Библіотеки“ въ изящномъ англійскомъ переплетѣ благоволятъ прилагать по 50 коп. за выпускъ. в) Новые подписчики, желающіе получить уже вышедшіе восемь выпусковъ „Библіотеки“ (четыре тома „Православнаго Собесѣдовательнаго Богословія“, два тома „Исторія Христ. Церкви“ и два тома „Прав. Богословской Энциклопедія“), при выпискѣ всѣхъ прилагаютъ по 1 р. за томъ, а при выпискѣ на выборъ— по 1 р. 50 к. г) Въ виду связанныхъ съ изданіемъ приложеній большихъ расходовъ, редакція вынуждена печатать ихъ въ ограниченномъ количествѣ экземпляровъ и поэтому подписчикамъ на льготныхъ условіяхъ будетъ выдавать только по 1 экз. За второй и слѣд. экземпляры подписчики платятъ по 2 р. 50 к. за экз. безъ перес. и 3 р. съ перес., въ англійскомъ переплетѣ 3 р. 50 коп. съ перес.

Адресоваться: Въ редакцію журнала „**СТРАННИКЪ**“ **С.-Петербургъ, Невскій Проспектъ д. № 182,**

Городскіе **СПБ.** подписчики благоволятъ обращаться въ контору редакціи—Телѣжная ул., д. № 5.

За редактора, издатель проф. *А. П. Лопухинъ.*

Изданіе журнала „**ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНІЕ**“ въ **1902** году, сорокъ третьемъ съ начала его изданія, будетъ продолжаться на прежнихъ основаніяхъ. При благословеніи преосвященнѣйшаго Виссаріона, епископа Костромскаго и Галичскаго, несшаго труды по редакціи „Душеполезнаго Чтенія“ ровно трид-

цать лѣтъ, и при его полномъ и постоянномъ содѣйствіи, новая редакція и въ слѣдующемъ (теперь уже тр инадцатомъ) году будетъ продолжать то же святое дѣло, како е предназначалъ журналу и святитель **Филаретъ**, митрополи тъ Московскій: „И правительствомъ и частными людьми у силено распространяемая грамотность и любовь къ чте нію, писалъ онъ Святѣйшему Синоду, требуютъ здравой п щи, и особенно тогда, когда свѣтская литература повсюду предлагаетъ чтеніе большею частію суетное и неблагопріятн е для истиннаго назиданія народа. Посему предлагаемое повременное изданіе—Душеполезное Чтеніе можетъ соотвѣтст вовать современнымъ настоятельнымъ потребностямъ“ — служить духовному и нравственному наставленію христіа нъ, удовлетворять потребности назидательнаго и понятна ю духовнаго чтенія.

Въ изданныхъ доселѣ пятистахъ книгахъ Душеполезнаго Чтенія (достаточныхъ для составленія цѣл ой „Библіотеки“) уже имѣется твердое основаніе для сужденія о журналѣ, и только для лицъ, незнакомыхъ съ нимъ, счит аемъ необходимымъ присовокупить, что

Въ составъ журнала входятъ: 1) Труды, относящіеся къ изученію Св. Писанія, твореній св. отцевъ и православнаго Богослуженія. 2) Статьи вѣроучительнаго и нравоучительнаго содержанія, съ обращеніемъ особенн аго вниманія на современныя явленія въ общественной и част ной жизни. 3) „Публичныя богословскія чтенія“. 4) Церковно -историческіе разсказы на основаніи первоисточниковъ и исто рически авторитетныхъ памятниковъ. 5) Воспоминанія о ли цахъ замѣчательныхъ по заслугамъ для Церкви и по духов но-нравственной жизни. 6) Письма и разныя изслѣдованія преосвященнаго **Ѳеофана**—Затворника, іеросхимонаха о. **Амвросія** Оптинскаго, „Бесѣды“ Вселенскаго патріарха **Анѳим а** VII, достойнаго преемника святѣйшаго патріарха Фотія и мудраго первосвятителя православной Церкви: Уроки благ одатной жизни по руководству о. **Іоанна Кронштадтскаго**, сл ова, поученія и внѣбогослужебныя бесѣды, особенно на основа ніи святоотеческихъ твореній и наиболѣе знаменитыхъ пасты рей Церкви. 7) Общепонятное и духовно-поучительное излож еніе свѣдѣній изъ наукъ естественныхъ. 8) Описаніе путеш ествій къ святымъ мѣстамъ и „богоспасаемымъ градамъ “. 9) Новыя

данныя о расколѣ, особенно при содѣйствіи высшаго спеціалиста по расколу Н. И. Субботина. Подъ его же ближайшимъ наблюденіемъ печатаются въ Душеполезномъ Чтеніи: Разсмотрѣніе изданной поповцами Австрійскаго согласія книги: „Разборъ отвѣтовъ на сто пять вопросовъ Е. Е. Антонова“ гдѣ, по отзыву Богословскаго Библіографическаго Листка. „можно сказать, собрано все, что обличаетъ заблужденія раскола“ 10) По возможности документальныя и въ то же время понятныя свѣдѣнія о западныхъ исповѣданіяхъ: римско-католическомъ, англиканскомъ, лютеранскомъ, реформатскомъ, многоразличныхъ сектахъ, съ разборомъ ихъ ученій и обрядовъ. По тому самому, что редакторъ журнала долгое время преподавалъ о западныхъ исповѣданіяхъ въ Московской Духовной Академіи и три раза отправлялся за границу, чтобы лучше ознакомиться съ ними на мѣстѣ,—на этотъ отдѣлъ обращено его особенное вниманіе, что́ настоятельно требуется умноженіемъ и усиліемъ сектъ въ нашемъ отечествѣ за послѣднее время.

Во исполненіе желанія очень многихъ читателей Душеполезнаго Чтенія, въ приложеніи къ журналу печатается съ особымъ счетомъ страницъ **Полное Собраніе Резолюцій Филарета, Митрополита Московскаго**, съ примѣчаніями Протопресвитера Московскаго Большаго Успенскаго собора В. С. Маркова.

По примѣру прошлыхъ лѣтъ и въ 1902 году въ Душеполезномъ Чтеніи нѣкоторыя статьи будутъ иллюстрироваться соотвѣтственными рисунками.

Для лицъ, нуждающихся во внѣшнемъ свидѣтельствѣ о журналѣ, слѣдуетъ присовокупить, что извѣстный всей Россіи преосвященный **Ѳеофанъ**—докторъ Богословія и затворникъ, на обращенный къ нему вопросъ о выборѣ чтенія, писалъ: „Для чтенія выписывайте журналъ „Душеполезное Чтеніе“. Очень пригодный журналъ и дешевый—4 р. съ пересылкой.

Опредѣленіемъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ отъ 16—19 іюня 1898 года за № 477, утвержденнымъ Г. Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода, постановлено: издаваемый въ Москвѣ ежемѣсячный духовный журналъ Душеполезное Чтеніе—одобрить, въ настоящемъ его видѣ, для библіотекъ церковно-приходскихъ школъ.

Годовая цѣна журнала за 12 кингъ, въ которыхъ до 2.300 страницъ 4 руб. съ пересылкой. За границу—5 руб.

Адресъ: **Москва**. Въ редакцію журнала: **Душеполезное Чтеніе** при церкви Святителя Николая въ Толмачахъ.

Редакторъ-издатель заслуж. проф. прот. *Димитрій Касицынъ.*

Открыта подписка на **1902** г. на ежемѣсячный религіозно-назидательный журналъ: **„ОТДЫХЪ ХРИСТІАНИНА“** съ безплатнымъ приложеніемъ книжекъ: „Трезвая жизнь“.

На страницахъ „Отдыхъ Христіанина“ въ теченіи 1902 г. между прочимъ будутъ напечатаны слѣдующія статьи: „Первая страница Библіи“, „Евангеліе и жизнь“, „Благословенная Іаиль“, Два Брата“, „Непокорный пророкъ“, „Ты взвѣшенъ и найденъ легкимъ“. „Послѣдній врагъ“, „Покажи намъ Отца“, „Небо“, „День мертвыхъ“, „Ласточки“, „Корабли“, „Серебряный крестикъ“ (историч. разсказъ изъ первыхъ дней христіанства) „Дорогой выкупъ“ (истор. разсказъ) „Симонъ Киринейскій“, „У воротъ смерти“, „Росинки“ (разсказы, притчи и др.).

На страницахъ „Трезвой жизни“ будутъ помѣщены статьи: „Обѣтъ Назарея“, „Подъ сѣнію креста“, „О томъ, какъ Вознесенцы съ виномъ воевали“, „Савельичъ“, „Холодная пища“, „Сторожевая будка“, „Всякъ своего счастія кузнецъ“, „Ядъ“ (американская азбука трезвости) „Корень зла“ и др.

„Отдыхъ Христіанина“ выходитъ ежемѣсячно,—въ годъ 2000 стр. „Трезвая жизнь“—шесть разъ въ годъ— 1000 стр. Кромѣ того подписчики получатъ безъ всякой приплаты за доставку два приложенія: 1) „Страсти Христовы“ рядъ поэтически-написанныхъ картинъ изъ послѣднихъ дней земной жизни І. Христа. Книга—400 стр.—на роскошной бумагѣ съ иллюстраціями,

2) „Календарь Трезвенника“ на 1903 г.—128 стр.

Подписная цѣна **3** рубля въ годъ съ пересылкой.

Адресъ, С.-Петербургъ, контора Александро-Невскаго Общества трезвости, Обводный каналъ 116.

Открыта подписка на **1902** годъ на еженедѣльный, иллюстрированный, религіозно-нравственный народный журналъ "**КОРМЧІЙ**" (пятнадцатый годъ изданія).

„Кормчій" одобренъ и рекомендованъ разными вѣдомствами.

«Кормчій» предназначается для благочестиваго чтенія въ каждой православно-русской семьѣ.

«Кормчій» даетъ обильный матеріалъ для церковнаго проповѣдничества и веденія внѣбогослужебныхъ бесѣдъ.

Всѣ статьи «Кормчаго» общедоступны, изложены живымъ, понятнымъ народу языкомъ, и способствуютъ духовно-нравственному воспитанію и укорененію въ русской семьѣ религіозныхъ чувствъ и впечатлѣній.

Кромѣ религіозно-нравственныхъ статей, въ «Кормчемъ», въ еженедѣльномъ прибавленіи къ журналу, печатаются свѣдѣнія о выдающихся событіяхъ текущей жизни, подъ общимъ заглавіемъ: Современное Обозрѣніе.

№№ «Кормчаго» украшаются рисунками религіозно-нравственнаго содержанія.

Въ журналѣ «Кормчій» по прежнему будетъ принимать участіе своими литературами трудами **извѣстный Кронштадтскій пастырь отецъ Іоаннъ**.

За четыре рубля. въ годъ „Кормчій" дастъ: 52 №№ журнала, украшеннаго рисунками, и Современнаго Обозрѣнія. 52 №№ иллюстр. листковъ по воскреснымъ житіямъ святыхъ. 24 книжки для народа, подъ общимъ заглавіемъ: „Народная библіотека Кормчаго": Содержаніемъ книжекъ будутъ служить разные религіозно-нравственные разсказы.

При одновременной выпискѣ десяти экземпляровъ журнала за 1902 годъ одиннадцатый высылается безплатно.

Адресъ редакціи: Москва, Большая Ордынка, д. Бажановой (квартира Протоіерея Скорбященской церкви).

За прежніе года журналъ „Кормчій" продается по три рубля съ пересылкой.

Есть сброшюрованные экземпляры за 1893, 1894, 1895, 1896, 1897, 1898, 1899, 1900, гг. При выпискѣ журнала за всѣ восемь лѣтъ цѣна 20 рублей съ пересылкой.

О продолженіи изданія журнала „МИССІОНЕРСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ“ въ 1902 г.

Въ новомъ 1902 году „Миссіонерское Обозрѣніе“ вступаетъ въ седьмой годъ своего изданія и по своему направленію и характеру остается неизмѣнно-зоркимъ и убѣжденнымъ стражемъ интересовъ внутренней миссіи, въ широкомъ значеніи и пониманіи этого святого дѣла. Миссіонерское Обозрѣніе будетъ по прежнему посвящено всестороннему изслѣдованію и обличенію какъ русскаго сектанства, во всѣхъ его толкахъ (молоканства, духоборчества, штунды, пашковщины, толстовства, шалопутства, скопчества и др.), такъ равно и расколо-старообрядчества

Вмѣстѣ съ тѣмъ Редакція въ новомъ году изданія отведетъ на страницахъ „Миссіонер. Обозрѣнія“ видное мѣсто для апологетическихъ и полемическихъ статей по выясненію и опроверженію господствующихъ въ извѣстной антицерковной части такъ называемаго интеллигентнаго общества религіозно-нравственныхъ лжеученій и заблужденій.

Посвятивъ въ истекающемъ году цѣлый рядъ статей по обличенію моднаго толстовскаго лжеученія, въ новомъ году редакція будетъ продолжать всестороннее раскрытіе неправды толстовской доктрины.

Между прочимъ, по толстовскому вопросу и другимъ жгучимъ современнымъ церковно-общественнымъ запросамъ, будутъ напечатаны: монографія г. Григорьева на тему: „Государство и христіанство по воззрѣніямъ гр. Л. Толстого“, г. Кохомскаго—„Царствіе Божіе по Евангелію“, іером. Михаила — „Любовь или ненависть, христіанство или буддизмъ проповѣдуетъ гр. Л. Толстой“, С. Броницкаго—„вопросы религіи въ обсужденіи свѣтскихъ людей“ и др., а также—рядъ писемъ и трактатовъ образованныхъ свѣтскихъ людей, тяжкимъ опытомъ жизни безъ Бога и внѣ Церкви познавшихъ тщету невѣрія и животворящую истину и силу христіанства.

Въ новомъ 1902 г. книжки журнала выйдутъ въ значительно увеличенномъ объемѣ.

Съ разрѣшенія Св. Синода съ новаго 1902 года подписная плата на „Миссіонерское Обозрѣніе“ остается одна—

въ шесть руб., заграницу 9 руб.: подписка на не полное изданіе (въ 5 р.) не будетъ приниматься.

Въ новомъ 1902 г. „Миссіонерское Обозрѣніе“ выходитъ къ 10 числу каждаго мѣсяца въ слѣдующемъ составѣ и порядкѣ: 1) 12 ежемѣсячныхъ выпусковъ журнала, въ объемѣ отъ 10 до 15 печатныхъ листовъ. (Одна книжка журнала въ вакаціонное время выйдетъ сводною: іюль—августъ).

2) 2 книжки приложенія.

3) 6 выпусковъ проповѣдническихъ Приложеній (двухмѣсячники), подъ заглавіемъ: Проповѣди „Миссіонерскаго Обозрѣнія“, съ миссіонерскими при нихъ листками, въ формѣ отвѣтовъ изъ „Слова Божія“.

Въ проповѣдническомъ приложеніи 1902 г., особымъ счетомъ страницъ, будетъ продолжено печатаніе церковныхъ словъ заслуженнаго ординарнаго профессора Кіевской духовной Академіи, В. Ѳ. Пѣвницкаго, издавна пользующагося почтенною извѣстностью знаменитаго церковнаго витіи.

Въ теченіе 1902 г. предположено издать 2-й томъ проповѣдей маститаго профессора на пассіи.

Книжки приложенія представляютъ собою сборники статей экзегетическихъ (будетъ въ 1902 г. дано миссіонерское изъясненіе соборныхъ посланій), святоотеческихъ и апологетическихъ, (главнымъ образомъ изъ отдѣльно не изданныхъ трудовъ проф. Пѣвницкаго). Отдѣлъ для народнаго чтенія въ семьѣ и школѣ—духовныя стихотворенія, священноисторическіе очерки и беллетристическіе разсказы изъ жизни и быта раскола и сектантства.

Редакціей издается православный Миссіонерскій календарь, который, въ качествѣ безплатнаго приложенія къ журн. „Мис. Обозр.“, въ началѣ новаго года будетъ разосланъ нашимъ подписчикамъ. Цѣна календарю въ продажѣ будетъ не менѣе 1 рубля.

Всероссійскій миссіонерскій съѣздъ призналъ „Миссіонерское Обозрѣніе“ изданіемъ необходимымъ для церковныхъ библіотекъ приходовъ Имперіи, зараженныхъ заблужденіями сектъ и раскола, а также для благочинническихъ и епархіальныхъ библіотекъ. Училищный Совѣтъ при Св. Синодѣ

рекомендовалъ миссіонерскій журналъ для пріобрѣтенія въ библіотеки церково-приходскихъ школъ въ особенности же тѣхъ мѣстностей, которыя заражены расколомъ и сектантствомъ, а Учебный Комитетъ при Св. Синодѣ рекомендовалъ „Миссіонерское Обозрѣніе“ для пріобрѣтенія въ библіотеки духовныхъ семинарій.

Оставшіяся въ незначительномъ количествѣ изданія журн. Мис. Обозр. за прежніе годы можно выписать изъ конторы редакціи—за 1896, 1898 и 1899 по 4 р., 1901 г. по 5 р., за 1900 г. (неполное изданіе)—3 р. Пересылка по вѣсу.

Адресъ Редакціи: С.-Петербургъ, Литейный, № 34.

Редакторъ-издатель *В. М. Скворцовъ.*

О подпискѣ въ **1902** году на журналъ „**МИССІОНЕРСКІЙ СБОРНИКЪ**“, издаваемый состоящимъ подъ Августѣйшимъ покровительствомъ Его Императорскаго Высочества, Государя Великаго Князя Сергія Александровича, Братствомъ св. Василія, Епископа Рязанскаго. (XII годъ изданія).

„Миссіонерскій Сборникъ“ имѣетъ своею цѣлію служить интересамъ св. Церкви Христовой въ ея борьбѣ съ расколомъ старообрядства, русскимъ сектантствомъ раціоналистическаго и мистическаго направленій и магометанствомъ.

Издается по программѣ, утвержденной Св. Синодомъ и состоящей изъ 4-хъ отдѣловъ: Отд. I: Узаконенія и распоряженія гражданской и церковной власти. Оффиціальные отчеты. Отд. II: Научно-литературныя статьи. Бесѣды и поученія. Неизданные памятники древности. Библіографія. Списки книгъ. Отд. III: Извѣстія по Рязанской епархіи. Отд. IV: Обзоръ текущихъ событій въ иныхъ епархіяхъ.

Третій Всероссійскій миссіонерскій съѣздъ (въ г. Казани), признавая журналъ этотъ полезнымъ пособіемъ при борьбѣ съ расколомъ и сектантствомъ, рекомендовалъ его для пріобрѣтенія во всѣ церковно-приходскія и благочиннические противораскольническія и противосектантскія библіотеки. „Миссіонерскій Сборникъ“ выходитъ разъ въ два

мѣсяца книжками не менѣе пяти печатныхъ листовъ въ каждой. Цѣна за годовое изданіе **два рубля** съ пересылкой.

Адресъ: Г. Рязань, въ редакцію журнала „Миссіонерскій Сборникъ".

Редакторъ *Петръ Добромысловъ.*

Объ изданіи миссіонерскаго журнала **„ПРАВОСЛАВНЫЙ БЛАГОВѢСТНИКЪ"** въ **1902** г. (Десятый годъ изданія).

Изданіе миссіонерскаго журнала „Православный Благовѣстникъ" будетъ продолжаться и въ 1902 году.

«Православный Благовѣстникъ», какъ органъ Православнаго Миссіонерскаго Общества, имѣетъ своею цѣлію—съ одной стороны выясненіе великой важности миссіонерскаго служенія для Русской православной церкви и Русскаго государства, а съ другой—возможно-полное и вѣрное изображеніе дѣятельности нашихъ отечественныхъ вѣропроповѣдниковъ (миссіонеровъ), и тѣхъ условій, среди которыхъ она совершается въ настоящее время.

Программа журнала слѣдующая: I. Отдѣлъ оффиціальный. Постановленія и распоряженія Правительства, касающіяся Миссіонерскаго Общества и его дѣятельности. Распоряженія Совѣта Миссіонерскаго Общества. Его отчеты. Свѣдѣнія о дѣятельности Епархіальныхъ Комитетовъ Общества. II. Руководящія статьи по вопросамъ, касающимся миссіонерскаго дѣла въ Россіи. III. Современное положеніе отечественныхъ миссій. Географическіе очерки мѣстностей, населенныхъ инородцами и служащихъ поприщемъ дѣятельности для нашихъ вѣропроповѣдниковъ. Очерки этнографическіе, изображающіе религіозно нравственныя воззрѣнія инородцевъ, ихъ бытъ, а также семейныя и общественныя отношенія въ связи съ религіозными вѣрованіями. Русскіе вѣропроповѣдники—въ мѣстахъ ихъ постоянной дѣятельности, внѣшняя сторона ихъ жизни. Проповѣдь, условія благопріятствующія проповѣди или же остановливающія ея успѣхи. Мѣры, принимаемыя къ утвержденію православія между новообращенными инородцами и сближенію ихъ съ русскими. Просвѣтительно-благотворительныя учрежденія въ православно-русскихъ миссіяхъ. IV.

Очерки и разсказы изъ исторіи первоначальнаго распространенія христіанства въ разныхъ странахъ свѣта и преимущественно въ Россіи. Судьбы отечественныхъ миссій въ ближайшемъ прошломъ. V. Миссіонерская дѣятельность на западѣ. Свѣдѣнія о католическихъ и протестантскихъ миссіяхъ и ихъ дѣятельности, преимущественно въ тѣхъ мѣстахъ и странахъ, гдѣ эти миссіи вступаютъ въ соприкосновеніе и борьбу съ православіемъ. VI. Извѣстія и замѣтки: краткія отрывочныя свѣдѣнія, относящіяся къ миссіонерскому дѣлу и заимствуемыя изъ газетъ, писемъ и пр. VII. Библіографія. Отзывы о разныхъ книгахъ и статьяхъ, относящихся къ миссіонерству. VIII. Извѣстія о пожертвованіяхъ, поступающихъ въ пользу православно-русскихъ миссій. IX. Объявленія.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ (15 и 30) книжками, въ объемѣ не менѣе четырехъ печатныхъ листовъ, Цѣна изданія четыре рубля 50 коп. безъ пересылки и пять рублей съ пересылкой.

Подписка принимается въ редакціи журнала «Православный Благовѣстникъ», а также въ канцеляріи Совѣта Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Адресъ редакціи и канцеляріи: Москва, Срѣтенка, домъ Спасской церкви.

Остающіеся въ небольшомъ количествѣ экземпляры журнала за прежніе (съ 1893) годы могутъ бытъ высланы по четыре рубля.

Редакторъ *Н. Комаровъ.*

Открыта подписка на иллюстрированный журналъ **ВОСКРЕСНЫЙ ДЕНЬ**. Шестнадцатый годъ изданія.

Журналъ „Воскресный День“ допущенъ въ библіотеки духовно-учебныхъ заведеній.

Адресъ редакціи: Москва, Мясницкая, д. Николаевской церкви.

Вступая въ шестнадцатый годъ изданія, журналъ „Воскресный День“ попрежнему будетъ выходить еженедѣльно, съ множествомъ рисунковъ и съ разными приложеніями.

Программа статей журнала на будущій годъ слѣдующая: 1) Церковь Христова въ ея прошломъ. Очерки и разсказы изъ исторіи библейской, общей, русской, церковной и гражданской. 2) Церковь Христова въ ея настоящемъ. Жизнеописанія служителей Христовой истины, воспоминанія о нихъ и отдѣльные случаи изъ ихъ жизни. 3) Христіанское богослуженіе. Исторія его и его значеніе. 4) Христіанское искусство. Исторія его и современное состояніе. 5) Церковная географія. Путешествія, описанія святыхъ мѣстъ Востока и русскихъ святынь. 6) Евангельская проповѣдь. Подвиги проповѣдниковъ евангелія на окраинахъ русской земли и за предѣлами оной. 7) Христіанская мысль. Вѣроученія и нравоученія, Благодатныя явленія вѣры. Духовно-нравоучительное изложеніе свѣдѣній изъ наукъ естественныхъ. 8) Религіозно-нравственная оцѣнка художеств. произведеній свѣтской литературы. 9) Церковная бытовая жизнь. Разсказы, дневники, записки, воспоминанія изъ церковно-бытовой и религіозно-нравственной жизни. **„Воскресный День“** даетъ въ годъ за 4 р. съ перес. и доставк.: 52 №№ журнала иллюстрированнаго, въ объемѣ $1^1/_2$ печатныхъ листовъ, большаго формата каждый. 52 №№ газеты **„Современная Лѣтопись“** по слѣдующей программѣ: 1) Статьи по церковно-общественнымъ вопросамъ. 2) Церковно-общественная жизнь въ Россіи. 3) Распоряженія епархіальн. начальства. 4) Среди газетъ и журналовъ 5) Церковно-общественн. жизнь за границей 6) Разныя извѣстія. 52 №№ **„Воскресныхъ Листовъ“**, пріобрѣтшихъ такую извѣстность, что ихъ каждый годъ расходится нѣсколько милліоновъ экземпляровъ. „Въ Воскресныхъ Листкахъ“ будутъ помѣщаться простые назидательные разсказы изъ житій святыхъ съ нравственными приложеніями для простого народа.

Кромѣ этого редакція въ 1902 г. дастъ еще 24 приложенія, а именно: 12 книгъ поученій **„Пастырское Слово“** на всѣ воскресные и праздничные дни. Книги „Пастор. Слово“ будутъ разсылаться за нѣсколько мѣсяцевъ до произнесенія поученій въ Церкви. 12 книгъ внѣбогослужебн. бесѣдъ **„Воскресный Собесѣдникъ“**; содержаніемъ бесѣдъ будетъ объясненіе Символа вѣры съ нравственными уроками, примѣрами изъ жизни святыхъ и обыденной жизни.

Подписная цѣна на „Воскресный День“ со всѣми приложеніями, съ пересылкой и доставкой, на годъ 4 р., на

$^1/_2$ года 2 р. 50 к. Благочинные, выписывающіе журналъ не менѣе 10 экз., получаютъ еще одиннадцатый экз. безплатно.

Подписка принимается въ Москвѣ, въ редакціи: Мясницкая, д. Николаевской церкви.

Редакторъ-издатель священникъ *С. Уваровъ.*

„МОСКОВСКІЯ ЦЕРКОВНЫЯ ВѢДОМОСТИ“ еженедѣльное изданіе Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія въ Москвѣ. Каждый № въ размѣрѣ отъ $1^1/_2$ до 2-хъ печатныхъ листовъ.

Московскія Церковныя Вѣдомости имѣютъ своею цѣлію доставлять серьезное чтеніе по вопросамъ религіозно-нравственнымъ, церковно-историческимъ и практическимъ не для духовныхъ только, но и свѣтскихъ лицъ, интересующихся означенными вопросами.

Согласно утвержденной Св. Сѵнодомъ программѣ, въ составъ «Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостей» будутъ входить:

1. Слова и поученія особенно выдающіяся.

2. Статьи (по временамъ передовыя), обсуждающія различные вопросы и явленія жизни общественной, имѣющіе то или иное соприкосновеніе съ жизнію Церкви, а также рефераты, читанные и обсуждаемые въ очередныхъ собраніяхъ Общества.

3. Очерки изъ исторіи Церкви—преимущественно русской, въ которыхъ будутъ сообщаться свѣдѣнія о замѣчательныхъ эпохахъ и дѣятеляхъ въ пользу православія, а также о движеніи въ расколѣ и проявленіяхъ сектанства, съ обсужденіемъ ихъ.

4. Замѣтки и сужденія по вопросамъ пастырской практики.

5. Свѣдѣнія о благотворительныхъ и учебно-воспитательныхъ учрежденіяхъ Московской епархіи, куда войдутъ сообщенія изъ жизни церковно-приходскихъ школъ.

6. Московская хроника, сообщающая недѣльныя свѣдѣнія о выдающихся явленіяхъ церковной и гражданской жизни и пастырской дѣятельности духовенства.

Библіографія: замѣтки о вновь издающихся въ свѣтъ книгахъ, выдающихся чѣмъ либо журнальныхъ и газетныхъ статьяхъ: обозрѣніе духовныхъ журналовъ.

8. Извѣстія и замѣтки, гдѣ будутъ отмѣчаться разнообразныя свѣдѣнія о событіяхъ современной жизни (церковной и общественной)—мѣстныя, иногороднія,—корреспонденціи.

9. Оффиціальный отдѣлъ, въ которомъ печатаются Высочайшія повелѣнія, Указы Святѣйшаго Правительствующаго Сѵнода, распоряженія Московскаго Епархіальнаго Начальства, распоряженія и отчеты мѣстныхъ епархіальныхъ учрежденій и т. п.

Кромѣ этого, въ «Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ» помѣщается: а) имѣющее то или другое приложеніе къ современнымъ вопросамъ жизни Извлеченіе изъ Твореній Св. Отцевъ церкви и б) статьи съ историко-археологическимъ описаніемъ Московской церковной Старины и Чтимой Святыни.

По временамъ будутъ помѣщаться иллюстраціи.

Подписка принимается: въ Епархіальной библіотекѣ, въ Петровскомъ монастырѣ, на Петровкѣ.

Подписная цѣна: на годъ съ перес. 5 рублей.

Объ изданіи „**КІЕВСКИХЪ УНИВЕРСИТЕТСКИХЪ ИЗВѢСТІЙ**“ въ **1902** году.

Цѣль настоящаго изданія остается прежнею: доставлять членамъ университетскаго сословія свѣдѣнія, необходимыя имъ по отношеніямъ ихъ къ Университету, и знакомить публику съ состояніемъ и дѣятельностію Университета и различныхъ его частей.

Согласно съ этою цѣлью, въ Универс. Извѣстіяхъ статьи распредѣляются на двѣ части—1) оффиціальную:—протоколы, отчеты и т. п. 2) неоффиціальную (статьи научного содержанія), съ отдѣлами—критико-библіографическимъ, посвященнымъ критическому обозрѣнію выдающихся явленій ученой литературы (русской и иностранной), и научной хро-

ники, заключающимъ въ себѣ извѣстія о дѣятельности ученыхъ обществъ, состоящихъ при Университетѣ, и т. п. свѣдѣнія. Въ прибавленіяхъ печатаются матеріалы, указатели библіотеки, списки, таблицы метеологическихъ наблюденій и т. п.

Университетскія Извѣстія въ 1902 году будутъ выходить ежемѣсячно книжками, содержащими въ себѣ до 20 печатныхъ листовъ. Цѣна за 12 книжекъ Извѣстій безъ пересылки шесть рублей пятьдесятъ копѣекъ, а съ пересылкой семь рублей. Подписка и заявленія объ обмѣнѣ изданіями принимаются въ канцеляріи Правленія Университета.

Студенты Университета Св. Владиміра платятъ за годовое изданіе Университетскихъ Извѣстій 3 руб. сер., а студенты прочихъ Университетовъ 4 руб.; продажа отдѣльныхъ книжекъ не допускается.

Гл. Редакторъ *В. Иконниковъ.*

„УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ“ Императорскаго Юрьевскаго Университета выходятъ съ 1893 г. въ непредѣленные сроки, не менѣе 4 разъ въ теченіе года.

Ученыя Записки распадаются на два отдѣла: оффиціальный и научный.

Въ оффиціальномъ отдѣлѣ помѣщаются: годовой отчетъ Университета, актовыя рѣчи, отзывы о диссертаціяхъ, обозрѣніе лекцій и т. п.

Въ научномъ отдѣлѣ помѣщаются работы преподавателей Университета; изъ студенческихъ же работъ печатаются (по возможности въ извлеченіи) лишь сочиненія, удостоенныя золотой медали. Научныя статьи Ученыхъ Записокъ печатаются какъ на русскомъ языкѣ, такъ и на одномъ изъ болѣе распространенныхъ западно-европейскихъ языковъ, а также на латинскомъ, по выбору автора.

Подписка принимается Правленіемъ Императорскаго Юрьевскаго Университета. Подписная цѣна 6 руб. въ годъ.

Редакторъ проф. *Е. Пассекъ.*

УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ
ИМПЕРАТОРСКАГО
Казанскаго Университета
НА 1902 ГОДЪ.

Въ Ученыхъ Запискахъ помѣщаются:

I. Въ отдѣлѣ наукъ: ученыя изслѣдованія профессоровъ и преподавателей; сообщенія и наблюденія; публичныя лекціи и рѣчи; отчеты по ученымъ командировкамъ и извлеченія изъ нихъ; научныя работы студентовъ, а также рекомендованные факультетами труды постороннихъ лицъ.

II. Въ отдѣлѣ критики и библіографіи: профессорскія рецензіи на магистерскія и докторскія диссертаціи, представляемыя въ Казанскій университетъ, и на студентскія работы, представляемыя на соисканіе наградъ; критическія статьи о вновь появляющихся въ Россіи и заграницей книгахъ и сочиненіяхъ по всѣмъ отраслямъ знанія; библіографическіе отзывы и замѣтки.

III. Университетская лѣтопись: извлеченія изъ протоколовъ засѣданій Совѣта; отчеты о диспутахъ, статьи, посвященныя обозрѣнію коллекцій и состоянію учебно-вспогательныхъ учрежденій при университетѣ, біографическіе очерки и некрологи профессоровъ и другихъ лицъ, стоявшихъ близко къ Казанскому университету, обозрѣніе преподаванія, распредѣленіе лекцій, актовый отчетъ и проч.

IV. Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей; памятники историческіе и литературные съ научными комментаріями, и памятники, имѣющіе научное значеніе и еще не обнародованные.

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложеній.

Подписная цѣна въ годъ со всѣми приложеніями 6 руб., съ пересылкою 7 р. Отдѣльныя книжки можно получать изъ редакціи по 1 руб. Подписка принимается въ Правленіи университета.

Редакторъ *Ѳ. Мищенко.*

Подписка на 1902 годъ на журналъ

„ДѢЯТЕЛЬ“.

СЕДЬМОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА СЛѢДУЮЩАЯ:

1) Правительственныя распоряженія.
2) Статьи литературнаго, экономическаго, гигіеническаго, педагогическаго и медицинскаго содержанія.
3) Повѣсти, разсказы, стихотворенія и другія статьи бытового, нравственнаго и историческаго содержанія.
4) Письма изъ провинціи.
5) Свѣдѣнія, полезныя въ жизни.
6) Изъ жизни и печати.
7) Свѣдѣнія о дѣятельности благотворительныхъ учрежденій.
8) Борьба съ пьянствомъ въ Россіи и другихъ странахъ.
9) Свѣдѣнія о дѣятельности Обществъ Трезвости въ Россіи и за границею.
10) Протоколы Казанскаго Общества Трезвости.
11) Критика и библіографія.
12) Объявленія.

Подписная цѣна, только за полный годъ, **2** *рубля.*

Журналъ за 1897 годъ допущенъ Ученымъ Комитетомъ Министер. Народ. Просвѣщ. въ безплатныя народныя библіотеки и читальни.

Выписывающіе за 1897, 1898, 1899, 1900, 1901 годы платятъ **10 рублей**,

Чрезъ редакцію журнала „ДѢЯТЕЛЬ“ (**Казань, Типографія Университета**) *можно пріобрѣтать книги, допущенныя Ученымъ Комитетомъ для безплатныхъ народныхъ читаленъ и народныхъ чтеній:*

Царь-Освободитель, преобразователь и просвѣтитель Россіи, Императоръ Александръ II. Изд. 3-е. Проф. А. И. Александрова . . . . . » р. 20 к.
Отчего гибнутъ люди. Вино-ядъ. Защитникамъ умѣреннаго употребленія вина. Русскимъ матерямъ. За сотню . . . . . 2 р. » к.
Слова отца Іоанна Ильича Сергіева противъ пьянства. За сотню. 1 р. » к.
Вино для человѣка и его потомства—ядъ. За сотню. . . . . 2 р. » к.
Въ защиту вина . . . . . » р. 20 к.
Всемѣрно должно удаляться отъ пьянства. Епископа Воронежскаго Тихона. За сотню. . . . . 1 р. » к.
О пьянствѣ и его вредныхъ послѣдствіяхъ. П. Максименко. . . » р. 10 к.
Спиртные напитки, какъ располагающая причина къ разнаго рода заболѣваніямъ человѣка. Проф. И. М. Догеля. (Одобрен. Ученымъ Комит.) . . . . . » р. 40 к.
Высокопреосвященнѣйшій Владиміръ (некрологъ), съ портретомъ. Проф. А. И. Александрова. . . . . » р. 10 к.
Возможно ли прекращеніе пьянства? Проф. И. М. Догеля . . . » р. 20 к.
Время, какъ, лекарство. Его же. . . . . » р. 20 к.
Знаніе и довѣріе какъ лекарство. Его же . . . . . » р. 30 к.
Исторія Казани. К. Ѳ. Фукса . . . . . » р. 50 к.
Простое руководство къ разумному пчеловодству, съ рисунками Свящ. В. И. Веселицкаго (Одобр. Учен. Комит.) . . . . . » р. 30 к.
Письма С. А. Рачинскаго духовному юношеству о трезвости . . » р. 30 к.

Редакторъ-издатель **А. Соловьевъ.**

Открыта подписка на общественно-педагогическую литературную еженедѣльную газету „**ЖИЗНЬ и ШКОЛА**“ съ приложеніемъ **Школьное Обозрѣніе** (годъ XIV).

Запросы современной жизни и школы съ каждымъ днемъ осложняются, становятся серьезнѣе, острѣе, и требуютъ вдумчиваго и трезваго рѣшенія. Мы идемъ на встрѣчу этимъ запросамъ и по мѣрѣ нашихъ силъ служимъ выясненію и удовлетворенію ихъ. Мы не замыкаемся въ узкой рамкѣ будничной „жизни“ и тѣсныхъ стѣнахъ „школы“; шире раздвигаемъ нашъ горизонтъ и смотримъ на жизнь, какъ на школу, а на школу какъ на жизнь. И поэтому всѣ явленія русской жизни и школы будутъ съ возможною полнотою отражаться въ нашемъ изданіи. Главное вниманіе наше попрежнему будетъ обращено на основные вопросы духовной жизни и идеальной школы.

При газетѣ издается, въ видѣ приложенія, особый сборникъ, подъ заглавіемъ: Школьное Обозрѣніе, въ которомъ помѣщаются статьи по объему неудобныя для еженедѣльной газеты, и будутъ размѣщаться по слѣдующимъ отдѣламъ, съ особою номераціею страницъ въ каждомъ.

I. Беллетристическій: а) стихотворенія (ориг. и перев.); б) разсказы, очерки, воспоминанія и пр.

II. Научно-популярный: а) статьи по педагогіи, природо и обществовѣдѣнію и б) научная хроника.

III. Критико-библіографическій: а) статьи и б) обзоръ новыхъ книгъ.

Такимъ образомъ въ теченіе года подписчики получатъ 52 №№ газеты Жизнь и Школа и

Школьное Обозрѣніе въ видѣ особаго приложенія.

Подписная цѣна съ доставкой и пересылкой 5 руб., для начальныхъ школъ и учителей 4 руб., за границу—6 р. на годъ. Доставившему подписку на 5 экз.—шестой безплатно.

Кромѣ того, иногородные подписчики имѣютъ скидку до 20% съ продажной цѣны всѣхъ книгъ, брошюръ и т. д. выписываемыхъ чрезъ посредство конторы газеты „Жизнь и Школа“.

Оставшіеся въ небольшомъ количествѣ полные комплекты газеты за 1893—1896 гг. можно получить за два руб.,

1898—1901 гг. по три руб. за годъ. Библіотеки и безплатныя читальни пользуются особой уступкой. Подписчики, пріобрѣтающіе за всѣ года, пользуются, сверхъ того, уступкой—50%.

Подписка принимается въ главной конторѣ Жизнь и Школа—С.-Петербургъ, Загородный пр., 34.

Редакторъ-издатель *М. Е. Виноградовъ.*

О продолженіи изданія при кіевской духовной семинаріи журнала „**РУКОВОДСТВО для СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ**“ въ **1902** году.

Въ 1902 подписномъ году и 43 году своего существованія Редакція журнала „Руководство для сельскихъ пастырей“ будетъ продолжать при помощи Божіей и сочувствіи приходскаго духовенства, свое дѣло—служить, по мѣрѣ силъ, интересамъ русскихъ пастырей и содѣйствовать имъ въ ихъ святомъ служеніи.

Въ этихъ видахъ въ журналѣ будутъ печатаемы не только статьи литургическаго, гомилетическаго и историческаго характера, но и будутъ разрѣшаемы вопросы, вызываемые теченіями современной жизни, будетъ уясняемо отношеніе къ этимъ теченіямъ духовенства и указываемы способы и мѣропріятія борьбы съ религіозными заблужденіями и противо-христіанскимъ направленіемъ жизни, а также будутъ даваемы посильныя отвѣты на разные недоумѣнные вопросы и случаи, возникающіе въ пастырской практикѣ. Для лучшаго осуществленія этой задачи Редакція обращается ко всѣмъ русскимъ пастырямъ съ просьбой дѣлать сообщенія обо всѣхъ выдающихся явленіяхъ и движеніяхъ въ духовно-религіозной жизни ихъ паствъ.

Кромѣ того въ журналѣ будутъ помѣщаемы очерки, посвященные памяти выдающихся дѣятелей на нивѣ Христовой, и художественно обработанные разсказы изъ жизни духовенства или изъ религіозной жизни общества.

Въ ежемѣсячныхъ сборникахъ „Проповѣдей“, разсылаемыхъ подписчикамъ заблаговременно, будутъ помѣщаемы общедоступныя поученія на всѣ воскресные, праздничные

и высокоторжественные дни, внѣбогослужебныя чтенія и бесѣды, катихизическія поученія для систематическаго проповѣдыванія, а также проповѣди въ обличеніе сектантскихъ заблужденій.

Въ Богословскомъ Библіографическомъ Листкѣ" наши читатели найдутъ краткіе отзывы или только простыя оповѣщенія обо всѣхъ выдающихся явленіяхъ и новостяхъ въ русской богословской литературѣ и духовной журналистикѣ.

Наконецъ и въ наступающемъ 1902 подписномъ году Редакція „Рук. д. с. паст." дастъ своимъ подписчикамъ, въ качествѣ безплатнаго приложенія, сборникъ духовно-музыкальныхъ произведеній для хороваго исполненія.

Журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей" рекомендованъ Святѣйшимъ Сѵнодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ для пріобрѣтенія въ церковныя и семинарскія библіотеки (Синод. опредѣленіе отъ 4 февраля—14 марта 1888 г. за № 280).

Подписная цѣна журнала съ означенными приложеніями шесть рублей съ пересылкою со всѣ мѣста Россійской Имперіи. Плата за журналъ по оффиціальнымъ требованіямъ, какъ то: отъ консисторій, правленій духовныхъ семинарій и благочинныхъ, можетъ быть отсрочена до сентября 1902 г.

Съ требованіями обращаться по слѣдующему адресу: Кіевъ, въ Редакцію журнала „Руководство для сельскихъ пастырей".

Открыта подписка на **1902** годъ (пятнадцатый годъ изданія) на еженедѣльный журналъ **„ЦЕРКОВНЫЯ ВѢДОМОСТИ"**.

Журналъ издается при Святѣйшемъ Правительствующемъ Сѵнодѣ въ двухъ частяхъ—офиціальной и неофиціальной.

Въ офиціальной части помѣщаются: Высочайшія повелѣнія по Вѣдомству Православнаго Исповѣданія, и руководственныя и разъ-яснительныя постановленія Св. Синода, приказы и сообщенія Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода, и распоряженія состоящихъ при Центральномъ Управленіи духовнаго вѣдомства учрежденій—Хозяйственнаго Управленія при Св. Синодѣ, Учебнаго Комитета, Училищнаго Совѣта и др. Въ офиціальной части журналъ сей есть органъ Святѣйшаго Правительствующаго Сѵнода.

Въ неофиціальной части помѣщаются слова, избранныя изъ твореній святоотеческихъ, и проповѣди современныхъ архипастырей и пастырей Русской церкви и статьи богословскаго и церковно-историческаго содержанія примѣнительно къ нуждамъ и запросамъ времени. Особый отдѣлъ посвящается возможно полному обзору текущей церковной жизни и заключаетъ съ себѣ свѣдѣнія о монастыряхъ и церквахъ, о праздникахъ и церковныхъ торжествахъ, о выдающихся событіяхъ епархіальной жизни, о распоряженіяхъ архипастырей и состоящихъ при нихъ епархіальныхъ учрежденій, о духовно-учебныхъ заведеніяхъ, церковно-приходскихъ школахъ; изъ жизни русскаго раскола и сектантства и пр. Въ журналѣ дѣлается обзоръ богословской журнальной литературы и отмѣчаются выдающіяся изъ выходящихъ въ свѣтъ книгъ духовнаго содержанія, также ведется постоянная хроника церковной жизни на православномъ востокѣ и на инославномъ западѣ и даются отвѣты на разные запросы и недоумѣнія, возникающія въ пастырской и церковно-богослужебной практикѣ. Журналъ выходитъ еженедѣльно въ объемѣ трехъ печатаныхъ листовъ.

Цѣна на годъ 3 руб. съ пересылкой, заграницу 4 р., отдѣльный номеръ—10 коп. Подписка принимается для городскихъ подписчиковъ въ Конторѣ „Церк. Вѣд". (Конногвард. бульв. д. 5, кв. 7), а для иногороднихъ—въ Хозяйственномъ Управленіи при Св. Сѵнодѣ.

Редакторъ Протоіерей *Петръ Смирновъ.*

Въ Редакціи журнала Православный Собесѣдникъ продаются слѣдующія изданія:

Полное собраніе сочиненій Епископа Антонія (ректора Казанской духовной академіи), въ 3-хъ томахъ съ портретомъ Преосвященнаго Антонія.

Цѣна за всѣ три тома 5 р.; за каждый томъ въ отдѣльности 2 р., студентамъ 25% уступки.

Творенія св. Ипполита, епископа Римскаго. Вып. I. Толкованіе на книгу Даніила. Казань. 1898 г. Ц. 1 р. Вып. 2— „О Христѣ и антихристѣ" и другія сочиненія. Ц. 1 р.

Творенія Оригена. Вып. первый. Сочиненіе Оригена „О началахъ", съ предисловіемъ. Ц. 3 р.

Творенія св. Діонисія Великаго, епископа александрійскаго, въ русскомъ переводѣ. Казань. 1900. Цѣна 1 р. 25 к.

Творенія св. Амвросія, епископа Медіоланскаго, по вопросу о дѣвствѣ и бракѣ въ русскомъ переводѣ. Казань. 1901 г. Цѣна 1 р. 50 к.

Лекціи по Введенію въ кругъ богословскихъ наукъ. Преосвященнаго Михаила, епископа Таврическаго. Ц. 1 р. 25 к.

Сборникъ сочиненій студентовъ Казанской академіи. Выпускъ первый.—Въ немъ помѣщены слѣдующія сочиненія: *1) А. Воронцова*: Метафизика Преосвященнаго Никанора Архіепископа Херсонскаго. *2) Н. Егорова*: Христіанское нравоученіе по Мартенсену сравнительно съ христіанскимъ нравоученіемъ по епископу Ѳеофану. *3) К. Григорьева*: Немезій, епископъ Емесскій и его сочиненіе о природѣ человѣка. *4) А. Оссіева*: Древне-еврейскій обрядъ праздника пасхи и его символическое и прообразовательное значеніе. *5) А. Юрьевскаго*: Маркъ пустынникъ и его новооткрытое слово противъ несторіанъ. *6) Н. Примогенова*: Уставъ иноческой жизни Василія Великаго и сравненіе его съ уставомъ св. Пахомія. Ц. 1 р. 50 к.

Выпускъ второй. Въ немъ помѣщены слѣдующія сочиненія: *1) В. Приклонскаго*: Ветхозавѣтное первосвященство. *2) А. Воскресенскаго*: Іосифъ Флавій и Библія. *3) А. Воронцова*: Ученіе Библіи о душѣ. *4) П. Прокошева*: Прискилліанъ и прискилліанисты *5) И. Иванова*: Ученіе о царствіи Божіи. Цѣна 1 р. 50 коп.

Оба выпуска печатались на средства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго, и продаются въ пользу Общества для пособія недостаточнымъ студентамъ Казанской академіи.

Посланія св. Игнатія Богоносца (съ свѣдѣніями о немъ и его посланіяхъ). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 75 коп.

Дѣянія вселенскихъ соборовъ въ переводѣ на русскій языкъ. Семь томовъ. 1859—1878. Цѣна каждому тому въ отдѣльности: за 1-й томъ 4 руб., за второй 2 руб. 50 коп., за третій 2 руб. 50 коп., за четвертый 2 р. 50 к., за пятый 3 руб., за шестой 3 руб. 50 коп., за седьмой 4 руб. 50 коп. А за всѣ семь томовъ 20 руб.

Дѣянія девяти помѣстныхъ соборовъ въ переводѣ на русскій языкъ. Одинъ томъ. 1878. Цѣна 2 руб.

Ѳеофилакта, архіеп. болгарскаго: Благовѣстникъ, или толкованіе на св. евангелія. 1874—1875 гг. Четыре тома, цѣна 7 руб. 50 к.

Его же: На посланіе къ Галатамъ, Ефесянамъ и Филиппійцамъ. 1884 г. Ц. 1 р. 50 к. На посланіе къ Колоссянамъ 1887 г. Ц. 30 к. На посланіе къ Солунянамъ. 1889 г. Ц. 30 к. На посланія ап. Павла къ Тимоѳею, Титу и Филимону. К. 1898. Ц. 70 к.

Описаніе рукописей Соловецкаго монастыря, находящихся въ библіотекѣ Казанской духовной академіи. Ч. 1. Ц. 3 р. съ перес. Ч. 2. Ц. таже. Ч. 3. Выпускъ 1—цѣна 2 руб.

Просвѣтитель, или обличеніе ереси жидовствующихъ, препод. Іосифа Волоцкаго. Изданіе третье, напечатан. славянскимъ шрифтомъ. Цѣна 3 р. съ перес.

Посланія Игнатія, митрополита сибирскаго и тобольскаго (съ предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 1 р.

Сочиненія преподобнаго Максима грека (съ предисловіемъ). Три тома. 1859—1862. Цѣна 5 руб.

Стоглавъ (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1887. Цѣна 1 р.; на лучшей бумагѣ 2 руб.

Остенъ. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха Іоакима). 1865. Цѣна 1 р.

Зеркало очевидное. И. Посошкова. Вып. I. Ц. 2 р.

Сказанія о мученикахъ христіанскихъ, чтимыхъ православною каѳолическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1865. Цѣна 3 р.

Исторія Казанской духовной академіи. Три тома цѣна 6 р. 50 к. Деньги отъ продажи изданія поступаютъ, по волѣ жертвователя-автора, въ Общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Дух. Академіи.

Историческая Записка о состояніи Казанской духовной академіи послѣ ея преобразованія. 1870—1892. С. Терновскаго. 652 стр. Ц. 2 р.

Пятидесятилѣтній юбилей Казанской Духовной Академіи. 468 стр. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.

Полный списокъ всѣхъ книгъ, продающихся въ редакціи, напечатанъ въ мартовской книжкѣ журнала за 1901 годъ.

Редакторъ профессоръ С. Терновскій.

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, Епископъ Алексій.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 109063492

6
7
8
9

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 109063492